

8



Filosofia e vida comum na epistemologia de Hume

Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro

A conclusão do Livro 1 do *Tratado da natureza humana* de Hume é um texto bastante conhecido por conta das metáforas carregadas que contém. Chamam a atenção dos leitores mais casuais aquelas passagens em que o autor se compara a alguém que pretenderia dar a volta ao mundo em um barquinho furado, ou a um monstro estranho e rude que foi expulso de qualquer convívio humano. Chama a atenção, também, o fato de a mera razão, no fim das contas, ser apresentada como incapaz de dissipar a “melancolia e o delírio” filosóficos aos quais o autor é lançado devido ao seu ceticismo, de modo que disposições mais agradáveis só retornam depois de um jantar e um jogo de gamão com os amigos.

Essas metáforas, como se sabe, enganam com frequência leitores da obra de Hume menos atentos. A tentação óbvia de vê-las como trechos meramente retóricos pode induzir o leitor a considerar que o texto simplesmente transmite ao leitor a recomendação de que não leve a filosofia tão a sério, ou que procure relaxar depois de esforços

intelectuais prolongados. Ora, isso seria dar menos peso do que o recomendável a um tema que, para o filósofo, teve importância considerável. Refiro-me, aqui, à relação entre filosofia e vida comum.

Um bom ponto de partida para esclarecermos os motivos pelos quais seria injusto reduzir Hume a um grande entusiasta do gamão, talvez envolva dar a devida atenção ao momento posterior da história vivida pelo narrador do texto: depois de pretender abandonar a filosofia por considerá-la demasiadamente angustiante, o autor considera que é preciso dedicar-se a ela porque, de outro modo, perderia “no âmbito do prazer”. Além disso, como bom cético, ele deverá duvidar, também, de suas dúvidas céticas. Temos, aí, a abertura para considerar a relação entre filosofia e vida comum em dois âmbitos distintos. Um deles diz respeito à filosofia como atividade e, portanto, como algo que é motivado por paixões e que tem seu valor determinado diretamente por sua relação com a prática ou, ao menos, com a vida daqueles que se dedicam a ela.¹ O outro, de que nos ocuparemos aqui, diz respeito às implicações epistemológicas de se considerar a relação entre filosofia e vida comum em termos humeanos, o que permitirá estabelecer os fundamentos da tal filosofia “despreocupada” apregoada por Hume na conclusão do Livro 1 do *Tratado* e observar como essa postura se mantém em momentos posteriores da obra do autor.

Podemos, de saída, ressaltar que não é rara, ao longo do Livro 1 do *Tratado*, a observação, por parte de Hume, de que ele pretende, ao menos em boa parte do tempo, não apenas discutir com sistemas desenvolvidos por filósofos, mas explicar o modo como funcionam as opiniões do homem comum. Isso fica evidente mesmo em alguns momentos em que o texto se direciona para as crenças mais

básicas, tais como aquela referente à existência de objetos externos. Trataremos, então, de fazer algumas considerações sobre o modo como Hume lida com esse tema, esperando que isso permita embasar de maneira mais sólida os pontos que nos propusemos a defender.

* * *

É praticamente desnecessário explicar a importância dos debates acerca da existência e das características do mundo exterior para quem quer que esteja minimamente familiarizado com a situação geral da metafísica e da teoria do conhecimento na modernidade. Desde as *Meditações* de Descartes, tornou-se praticamente uma obrigação, para quem quer que pretenda dissertar sobre a viabilidade do conhecimento, mostrar que esse “conhecimento” diga respeito ao mundo tal como ele realmente é. Locke sintetiza a questão muito bem quando lembra, no Capítulo 4 do Livro 4 de seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, que se poderia objetar o seguinte às teorias que ele vinha apresentando:

Não importa quais são as fantasias dos homens, é apenas o conhecimento das coisas que deve ser prezado. Apenas isso é que dá valor a nossos raciocínios, e preferência ao conhecimento de um homem, e não o de outro, o de que o conhecimento do primeiro é das coisas como realmente são, e não de sonhos e fantasias (Locke, 2004, p. 499, tradução minha).

Por isso, como se sabe, é que ele dedicaria aquela seção a mostrar a “realidade” de nosso conhecimento.

Para uma série de autores modernos, isso exigiu que se mostrasse, antes de qualquer outra coisa, que havia um mundo fora de nós para ser conhecido. Essa foi, certamente, uma preocupação dos dois autores que acabamos de mencionar e, como se sabe, eles estão longe de terem sido os

únicos que se dedicaram à questão da existência do mundo exterior. Hume, entretanto, constitui um caso bastante peculiar. Isso porque, até não muito tempo atrás, era praticamente unânime a consideração de que ele defenderia uma espécie de ceticismo (ou, para alguns comentadores, de dogmatismo negativo) com relação à causalidade e, possivelmente, também com relação ao mundo exterior. É verdade que, na década de 1940, os escritos de Norman Kemp Smith apresentaram à comunidade filosófica uma interpretação naturalista, em sentido bastante contundente, da filosofia de Hume, mas ainda se tratava de uma discordância acerca dos princípios que motivariam as inferências causais, não da validade propriamente dita de nossas crenças no mundo exterior e nos poderes das causas.

Apenas muito mais recentemente alguns intérpretes da epistemologia humeana, a exemplo de Galen Strawson, João Paulo Monteiro e John P. Wright, passaram a defender que Hume teria estabelecido algo como uma teoria realista no que diz respeito ao mundo exterior e à causalidade. Em um artigo que ataca essas interpretações, Kenneth Winkler acomodou-as em um guarda-chuva que ele denominou o *new Hume*. Desse modo, a controvérsia entre intérpretes realistas, de um lado, e “fenomenalistas”, de outro, veio a ser conhecida como *new Hume debate*.

Nem todos os comentadores da obra de Hume, é verdade, sentiram-se tentados a tomar parte nesse debate. Para tomarmos apenas um exemplo, Annette Baier, em seu *Death and Character: Further Reflections on Hume*, evitou fazê-lo por considerar que uma discussão como essa deveria forçosamente ignorar uma série de problemas importantes concernentes à relação entre o Livro 1 do *Tratado* e *Uma investigação sobre o entendimento humano*. Ainda assim, seria impossível negar que o *new Hume debate* é uma das querelas

mais relevantes dos últimos tempos no que diz respeito à epistemologia humeana, e parece que os partidários do *new Hume* vêm ganhando um espaço nada desprezível em revistas acadêmicas de toda parte. Não é o caso, aqui, de explicitar de maneira detalhada e completa minha posição. Limitar-me-ei a expor, de maneira demasiadamente breve, algumas considerações sobre o que considero falhas grosseiras nas leituras de Galen Strawson e John P. Wright, normalmente tidos como grandes defensores dessa forma de encarar a epistemologia humeana, o que nos levará a considerações posteriores sobre a concepção de filosofia implícita na concepção humeana desse tema e, também, acerca do que o autor teria a dizer sobre a relação entre filosofia e vida comum.

Tanto Wright quanto Strawson enfatizam a diferença que consideram haver, no âmbito da filosofia humeana, entre aquilo que se pode efetivamente conceber (aquilo de que se pode ter uma ideia) e instâncias mais tênues, cuja existência seria necessário aceitar, ainda que não envolvessem qualquer concepção. Strawson, em particular, desenvolve de maneira mais exaustiva esse ponto ao defender que o fato de objetos externos serem “ininteligíveis” para Hume não os torna, aos olhos do filósofo, inexistentes ou menos críveis. Para Strawson, a posição de Hume quanto aos objetos externos seria, por exemplo,

como a posição de Locke no que diz respeito à ‘essência real’ do ouro. Locke considera que a essência real do ouro é completamente desconhecida para nós. Isso o leva a dizer que, do modo como a palavra ‘ouro’ tem uma ‘referência tácita à essência real’ do ouro, como acontece no uso comum, ela ‘*não tem qualquer significado*’, sendo empregada para algo de que não temos ideia alguma. (Strawson, 2008, 421).

Em outras palavras, do mesmo modo que, para Locke, o ouro tem uma essência real existente, mesmo que não tenhamos acesso a ela, Hume consideraria que objetos externos certamente existem, ainda que não possamos ter deles qualquer concepção. Para reforçar esse ponto, Strawson lembra que Berkeley faz uso de um procedimento semelhante ao empregar, em seu *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, o termo “noção” para se referir a coisas cuja existência não pode ser negada, mas que não podem ser compreendidas. A estratégia, que parece também ser aceita por Wright, é bastante clara: trata-se de mostrar que Hume não teria problemas em falar de algo que se pode afirmar seguramente que existe, apesar de não ser concebido, simplesmente porque isso seria algo comum em várias teorias epistemológicas da época, algo com que ele estaria familiarizado e não teria por que recusar.

Ora, dois problemas bastante sérios podem ser levantados contra essa tese. O primeiro é que em *Uma investigação sobre o entendimento humano*, livro que os defensores do *new Hume* geralmente preferem ao *Tratado*, propõe, poucas páginas depois de afirmar a necessidade de se combater uma metafísica falsa e adulterada, o seguinte modo de lidar com textos filosóficos:

Quando tivermos, então, qualquer suspeita de que um termo filosófico é empregado sem qualquer significado ou ideia (o que é bastante frequente), precisamos apenas inquirir: *de que impressão essa suposta ideia deriva?* E se for impossível assinalar qual, isso servirá para confirmar nossa suspeita. (EHU 2.9)

Isso basta para complicar a afirmação que Wright realiza, no contexto de uma crítica a Kenneth Winkler, de que Hume pretende estabelecer sua teoria das ideias apenas para

mostrar que nossas crenças fundamentais não são explicadas por elas. Ora, como se sabe, boa parte da Parte 4 do Livro 1 do *Tratado* tem por propósito justamente mostrar como a imaginação, a partir unicamente de uma confusão de impressões e ideias, pode dar origem à *ficção* que nos leva a atribuir realidade ao mundo exterior. Além disso, o próprio Hume parece ter deixado suficientemente claro o propósito de sua teoria das ideias. E parece que, diferentemente do que afirma Wright, ele estaria mais próximo de evitar que conceitos inexplicáveis, passíveis apenas de serem “supostos”, fossem levados a sério em debates filosóficos.

O segundo problema a que fizemos referência acima diz respeito à passagem que Strawson retoma para afirmar que, em Hume, o conceito de “ideia relativa” faria as vezes das “essências ininteligíveis” de Locke ou das “noções” de Berkeley. Refiro-me, é claro, ao final da Seção 6 da Parte 2 do Livro 1 do *Tratado*. Nessa seção, depois de afirmar que não podemos “formar uma ideia especificamente diferente” de ideias e impressões, Hume afirma que

O máximo que podemos fazer no que diz respeito a uma concepção de objetos externos, quando se supõe que sejam algo especificamente diferente de nossas percepções, é formar uma ideia relativa deles, sem pretender compreender os objetos relacionados. (T 1.2.6.9)

Strawson, como se sabe, trata de enfatizar ao máximo as expressões “especificamente diferente” e “ideia relativa”. Sua tese é a de que Hume pretenderia, a exemplo do que já se via em Locke e em Berkeley, recorrer a uma instância que se poderia reconhecer que “está lá”, ainda que não seja concebível de maneira nenhuma. Em outras palavras, o Hume de Strawson defende que temos boas razões para acreditar que existe um mundo exterior, o qual é responsá-

vel pelas nossas percepções, ainda que esteja perfeitamente fora de alcance.

Acabamos de dizer que essa interpretação apresenta um problema. Ora, no final do parágrafo que citamos há pouco (e que parece ser tão importante para Strawson), Hume insere uma nota de rodapé, remetendo o leitor à Seção 2 da Parte 4 do Livro 1, que, segundo o próprio autor, explicará mais a fundo o tema em questão. A seção a que a nota nos remete, como se sabe, é intitulada “Do ceticismo quanto aos sentidos”. Hume a inicia afirmando que a natureza não deixou ao nosso bel prazer decidir quanto à crença na existência de corpos. Esse é, segundo o autor, um ponto que devemos dar por suposto (*take for granted*) em todos os nossos raciocínios.

Mencionamos a expressão em inglês porque ela é algo curiosa. A boa tradução brasileira realizada por Déborah Danowski emprega a solução “tomar por suposto”. Essa tradução preserva o conteúdo implícito segundo o qual simplesmente aceitamos, sem qualquer reflexão ou contestação, uma suposição que nos é, por assim dizer, imposta: não temos escolha no que diz respeito a acreditar na realidade dos objetos externos. Só o que nos resta é, portanto, explicar os mecanismos que estariam por detrás dessa crença. Entretanto, não podemos nos esquecer de que o fato de não termos como duvidar sinceramente de algo não é prova alguma da existência do que quer que seja. Além disso, convém examinar o que, exatamente, Hume quer dizer quando afirma que devemos estudar os motivos que nos levam à crença em objetos externos. O que ele faz, como se sabe, não é dedicar-se a abalar crenças eminentemente filosóficas, atacar argumentos a favor da “doutrina da dupla existência” ou algo desse tipo. Ele pretende, como autor de um tratado sobre a *natureza humana*, identificar as causas pelas quais os

homens, de maneira geral, assentem, sem qualquer reflexão, à tese da existência de objetos externos. É nesse contexto que se deve ler o único argumento da Seção 2 da Parte 4 do Livro 1 do *Tratado* em que se faz referência a algo, como diria Strawson, “relativo”:

Se nossos sentidos, portanto, sugerem qualquer ideia de existências distintas, eles devem transmitir as impressões como se fossem essas próprias existências, por uma espécie de falácia e ilusão. Quanto a isso, podemos observar que todas as sensações são sentidas pela mente tais como realmente são, e quando temos qualquer dúvida sobre elas se apresentarem como objetos distintos ou como meras impressões, a dificuldade não concerne à sua natureza, mas às suas relações e à sua situação. Ora, se os sentidos apresentam nossas impressões como externas a nós, e independentes de nós, tanto os objetos quanto nós mesmos devemos ser óbvios para nossos sentidos, ou não poderiam ser comparados a essas faculdades. (T 1.4.2.5)

A tese que Hume expressa nessa passagem é bastante clara: se vejo alguma coisa, realmente estou vendo aquilo que estou vendo. Aquela percepção se apresenta a mim do modo como é. Se afirmo que meus sentidos me mostram as coisas como elas realmente são, então afirmo uma unidade entre aquilo que percebo e os objetos que existem no mundo. E se os sentidos podem me revelar as coisas do mundo tais como são, eles devem perceber, imediatamente, o que faz parte de mim e o que não faz.

Ora, como o próprio Hume nos lembra, a questão sobre o que faz ou não parte de mim está longe de ser óbvia, e mais longe ainda de poder ser decifrada apenas por meio dos sentidos. Nossos corpos, por exemplo, também estão sujeitos ao fato de serem percepções, de modo que tudo que for dito acerca de outras coisas que percebemos se aplica,

também, a eles. Não podem, então, ser considerados automaticamente, no ponto em que a investigação se encontra, como parte do *eu*, e os sentidos não nos apresentam qualquer outro critério para resolver esse problema. “É absurdo”, diz Hume, “imaginar que os sentidos jamais possam distinguir entre nós mesmos e os objetos externos” (T 1.4.2.6).

Essa, na verdade, é uma afirmação que não causa surpresa quando nos lembramos que a Seção 2 da Parte 4 do Livro 1 do *Tratado* pretende ser justamente uma explicação da “falácia” e da “ilusão” por meio das quais nossa imaginação nos leva a crer na existência de corpos. É verdade que, como observam Strawson e Wright, não temos como duvidar da crença que resulta dessas operações da imaginação, mas isso não faz, de maneira nenhuma, com que essas ficções deixem de ser ficções. Se acreditamos que uma percepção qualquer existe de maneira contínua, externamente e independente de nós (ou seja, se a “confundimos” com um objeto), isso acontece porque não observamos em uma série de percepções qualquer mudança ao longo do tempo (é o que acontece, por exemplo, quando olhamos para “esta” mesa por alguns segundos), ou observamos que ela muda de maneira consistente com nossas experiências passadas (é o caso, por exemplo, de uma fogueira). O resultado é que, nesses casos, a imaginação confunde percepções que não apenas são muito semelhantes entre si, mas que também, por conta disso, evitam grandes alterações nas disposições da mente. A partir daí, Hume trata de explicar os mecanismos que nos levam não apenas a termos a propensão de realizar esse tipo de “confusão”, mas também as razões pelas quais somos irresistivelmente levados a *acreditar* nele. De qualquer modo, não se trata de estabelecer a possibilidade de haver uma “ideia relativa” de algo “especificamente dife-

rente” de impressões e ideias. Trata-se, isso sim, de mostrar os motivos pelos quais pessoas que não são filósofos empenhados em defender a doutrina da dupla existência simplesmente afirmarão que aquilo que percebem são objetos. Simples assim.

Passemos, agora, a outra passagem citada tanto por Strawson quanto por Wright como uma evidência de suas interpretações realistas de Hume. Trata-se de um trecho relativamente conhecido da Seção 5 da Parte 4 do Livro 1 do *Tratado*:

já que podemos supor, mas nunca conceber uma diferença específica entre um objeto e uma impressão, não se saberá certamente se qualquer conclusão que formemos no que diz respeito à conexão e à repugnância das impressões será aplicável aos objetos; mas, por outro lado, quaisquer conclusões desse tipo que formemos acerca dos objetos certamente será aplicável às impressões. (T 1.4.5.20)

Poderia parecer que os defensores do *new Hume* têm, nessa passagem, um apoio mais sólido para defender a ocorrência de alguma forma de realismo, por parte de Hume, no que diz respeito ao mundo exterior (e também, é claro, à causalidade). O texto, afinal, fala claramente em uma suposta diferença entre impressões e objetos, e parece estabelecer que o que acontece com objetos será acompanhado de modificações correspondentes nas impressões. Não é, entretanto, o caso. Isso porque essa passagem ocorre em um contexto em que Hume discute várias concepções sobre a imaterialidade da alma, tais como a espinosista e a escolástica. Essa diferenciação entre objetos e impressões seria, então, algo que se aplicaria aos sistemas estudados pelo autor, que se expressaria em seu próprio vocabulário. Isso fica particularmente evidente porque, no parágrafo seguinte

àquele que contém essa passagem, depois de atribuir tanto ao sistema de Espinosa quanto ao dos “teólogos” o “mesmo defeito” de serem ininteligíveis, Hume nos lembra que

Não temos qualquer ideia de qualquer qualidade em um objeto que não concorde com uma qualidade de uma impressão ou não concorde com ela, isso porque todas as nossas ideias são derivadas de impressões. Nunca podemos, portanto, encontrar qualquer repugnância entre um objeto extenso como uma modificação, e uma simples essência que não seja composta, como sua substância, a não ser que essa repugnância ocorra igualmente entre a percepção da impressão daquele objeto extenso, e da mesma essência que não é composta. Toda ideia de uma qualidade em um objeto passa por uma impressão, e, portanto, toda relação *perceptível*, seja de conexão ou de repugnância, deve ser comum a objetos e a impressões. (T 1.4.5.21)

É verdade que Hume fala, no fim dessa passagem, em algo que deve ser “comum a objetos e a impressões”. Entretanto, lembremos que ela ocorre no contexto de uma *crítica* a sistemas que postulariam a existência de ambos os registros. Atentemos, então, para o fato de que, mesmo em um caso como esse, o filósofo faz questão de observar que não temos sequer como pensar em algo que não tenha, anteriormente, se nos apresentado como impressão. Essa interpretação fica ainda mais evidente quando nos lembramos de que Hume, ainda na Parte 1 do Livro 1, faz uso de sua teoria das ideias para concluir que simplesmente não temos como pensar em modos ou substâncias.

A esta altura, fica evidente que recuso terminantemente a interpretação de Strawson e a de Wright. Do modo como vejo, Hume não seria um autor particularmente preocupado em afirmar a existência de um mundo exterior regido por relações causais metafisicamente garantidas ou

algo do tipo. É verdade que não é possível discordar da afirmação de que a crença no mundo exterior e a crença na causalidade são, para o filósofo escocês, completamente irresistíveis, mas isso não basta para aproximar a filosofia humeana de qualquer forma de realismo (a não ser, é claro, que posições como a atribuição, por parte de Berkeley, de realidade às percepções *enquanto tais* sejam consideradas realistas). A meu ver, Hume tem boas razões para apresentar certos tipos de crenças como inevitáveis, mas elas não passam por uma tese realista. O que o filósofo pretende desde o início é, como sua teoria das ideias deixa bastante claro, mostrar que, sendo o mundo que se nos apresenta composto apenas de impressões e ideias, é importante verificar quais são as maneiras mais constantes e mais confiáveis pelas quais estas se nos apresentam. A ficção que nos leva a crer em objetos externos, além de inevitável, é um componente básico da experiência de que simplesmente não podemos escapar. O mesmo pode ser dito da causalidade. Justamente por serem inescapáveis e por nos afetarem em um nível básico demais, constituindo o único mundo a que temos acesso, essas crenças deverão balizar quaisquer outras, justamente porque quaisquer outras crenças serão crenças *de que algo acontecerá no âmbito de impressões e ideias*, ou seja, de que seremos acometidos por tais impressões ou ideias se agirmos desta ou daquela maneira, ou se formos acometidos anteriormente por tais outras impressões e tais outras ideias. Em outras palavras, não temos como recusar o fluxo de impressões a que damos o nome de “mundo exterior”, nem como evitar pensá-lo de maneira causal. Como todas as nossas outras crenças são remetidas a esses pontos, é no mínimo sensato que sejam julgadas com referência a eles. Isso não os torna mais do que ficções, o que não deveria ser um problema: ao fim e ao cabo, a filosofia não pode, para

Hume, ser mais que as “reflexões da vida comum, metodizadas e corrigidas” (EHU 12.3.25), e isso quer justamente dizer que o filósofo deve acatar uma série de ficções que são tão irresistíveis para ele quanto para o homem comum, de modo que a atividade filosófica consiste, ao menos em sua parte mais especulativa, do mapeamento mais preciso do modo como a experiência se apresenta. Isso não quer dizer, é claro, que Hume considera que o mundo exterior não existe. O caso é que, para ele, a filosofia não poderá ter resultados proveitosos enquanto se preocupar com esse tipo de questão, que se distancia demais da experiência comum. Dito isso, parece estranho, para dizer o mínimo, que os defensores do *new Hume* tenham feito tão pouco caso da passagem seguinte:

Quanto às *impressões* que surgem dos *sentidos*, sua causa última é, em minha opinião, perfeitamente inexplicável pela razão humana, e será sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, ou se são produzidas pelo poder criativo da mente, ou se são derivadas do autor de nosso ser. (T 1.3.5.2)

* * *

De qualquer modo, é na Seção “Da filosofia antiga” que temos, pela primeira vez, uma comparação efetiva entre as crenças “do vulgo” e aquelas do “verdadeiro filósofo”. Ao discutir noções como substância, acidente e qualidades ocultas, que ele considera como características do sistema peripatético, Hume considera que, no que diz respeito a discussões sobre esses conceitos, podemos observar uma gradação entre três posições: a do vulgo, a do falso filósofo e a do verdadeiro filósofo.

O falso filósofo teria percebido algo que escapa ao vulgo, a saber, que, abstraindo os efeitos do costume, não

haveria nada a que pudéssemos, com base na experiência comum, atribuir a ligação entre objetos que frequentemente observamos coligados. Entretanto, ao invés de admitir que simplesmente não temos qualquer ideia de poder, ele busca incansavelmente por ela. Trata-se, como se sabe, de uma busca que Hume considera estar condenada ao fracasso. Se os falsos filósofos

tivessem chegado à conclusão correta, teriam retornado à situação do vulgo, e teriam encarado todas essas especulações com indolência e indiferença. Atualmente, eles parecem estar em uma condição bastante lamentável, da qual os poetas parecem ter-nos oferecido apenas uma pálida noção em suas descrições das punições de Sisifo e Tântalo. Pois como se poderá imaginar tormento maior do que buscar com avidez aquilo que para sempre nos escapa, e procurar por isso em um lugar em que é impossível que possa existir? (T 1.4.3.9)

Logo a seguir, Hume nos informa que as noções de faculdade e de qualidade oculta serviriam para conceder aos falsos filósofos a mesma paz de espírito que “as pessoas atingem por sua estupidez e o verdadeiro filósofo, por seu ceticismo moderado” (T.1.4.3.10). Fica bastante evidente, com isso, por que Hume fala em algo como uma *gradação*: se o vulgo não chega a noções como “qualidades ocultas” ou algo que o valha, é porque simplesmente aceita, sem grandes questionamentos, aquilo que lhe é imposto pelo sentimento de crença causal. Mesmo uma eventual crença, por parte do homem comum, em algo que vincule causa e efeito não terá o mesmo caráter do discurso do falso filósofo, que cria instâncias completamente distintas do próprio mundo percebido para justificar suas posições. Quanto ao verdadeiro filósofo, também tratará com indolência questões desse tipo, mas isso porque seu ceticismo moderado, fruto de in-

investigações prolongadas sobre o assunto, o levará a considerar que simplesmente não é possível qualquer pronunciamento sobre substâncias, modos, qualidades ocultas ou qualquer coisa desse tipo. Em outras palavras, esse tipo de discussão está, até segunda ordem, banido de qualquer discussão que se pretenda filosófica. A crença causal será acatada pelo verdadeiro filósofo, que estará consciente de que não vale a pena tentar atribuir a ela uma justificativa metafísica.

Convém lembrar que, na seção intitulada “Do ceticismo quanto aos sentidos”, à qual já nos referimos, Hume teria oferecido uma solução não muito diferente no que diz respeito à existência do mundo exterior. De qualquer modo, ainda que esteja bastante consciente dos debates acerca dessa questão entre os eruditos, Hume não está apenas preocupado em polemizar com tais criadores de sistemas. O que está em questão é, antes, mostrar como é possível que acreditemos em algo como objetos externos quando nem nossos sentidos nem nossa razão permitem afirmar a existência de algo além de percepções, as quais sempre se nos apresentam completamente separáveis umas das outras.

Não se trata, aqui, portanto, de tomar parte no *new Hume debate*, ainda que tenhamos dedicado a ele boa parte de nossa atenção. Só precisamos deixar claro que, independentemente de haver ou não objetos externos, não temos como evitar certas crenças que inevitavelmente nos serão impostas por conta das tendências da imaginação. O caso é que essas crenças (e, para o que nos interessa aqui, também aquelas referentes à conjunção entre causa e efeito) se apresentam irresistivelmente para o filósofo e, também, para o homem comum. No âmbito da filosofia de Hume, elas compõem, a partir de nossas percepções sensoriais e de nossas paixões, o próprio mundo a que temos acesso e, portanto,

tudo aquilo sobre o que se pode filosofar. Tentativas de justificação dessas crenças a partir de doutrinas que apregoem a dupla existência, ou de instâncias como qualidades ocultas, são, portanto, típicas da falsa filosofia. Se há objetos externos, poderes causais e outras coisas do tipo, certamente elas estão retiradas do território da filosofia, já que, no fim das contas, o verdadeiro filósofo poderá falar apenas daquilo que lhe é oferecido por uma experiência que, como deve estar claro, é a mesma para ele e para o homem comum. A epistemologia de Hume, portanto, ao estabelecer o mundo da experiência não apenas como ponto de partida, mas como território possível para investigações científicas, leva à conclusão de que a atividade do filósofo, ao menos no que diz respeito a seus aspectos mais especulativos, consiste em observar de maneira rigorosa as regularidades de uma experiência que está igualmente disponível para o homem comum.²

Esse é um aspecto que Hume parece considerar bastante importante em sua teoria do conhecimento e que persistiu, talvez de maneira ainda mais significativa, em sua *Investigação sobre o entendimento humano*. Não são poucas as passagens que se poderia dizer que se relacionam a ele. Tomemos como exemplo o seguinte trecho da Seção 8:

Reconciliar a indiferença e a contingência das ações humanas com a presciência, ou defender decretos absolutos, e ainda assim eximir a divindade de ser o autor do pecado, são coisas que, até o momento, excederam todo o poder da filosofia. Devemos nos dar por felizes se ela, a partir daí, tornar-se consciente da temeridade que comete quando se aventura nesses mistérios sublimes e, abandonando uma cena tão repleta de obscuridades e perplexidades, retornar, com a modéstia apropriada, à sua província própria e verdadeira, o exame da vida comum. (EHU 8.2.36)

Trata-se, mais uma vez, de defender que a filosofia se envolverá em dificuldades intransponíveis sempre que se afastar demasiadamente da experiência que, como tratamos de mostrar, é compartilhada pelo filósofo e pelo homem comum. Na Seção 8 da primeira *Investigação*, como se sabe, Hume trata de mostrar que a experiência induz, quando refletimos propriamente sobre ela, à crença na doutrina da necessidade, além de mostrar os enganos que teriam conduzido os homens a levar a sério as teorias da liberdade. As dificuldades se iniciariam, como se sabe, não por conta daquilo que a experiência mostra, mas por conta de consequências teológicas das duas doutrinas. O que o autor trata de mostrar é justamente que essas consequências teológicas não devem ser consideradas pelo bom filósofo simplesmente porque, independente de quaisquer consequências “ideológicas” que ofereçam, não são redutíveis aos conteúdos da experiência comum. Lições semelhantes serão oferecidas na Seção 10 (“Dos milagres”), em que Hume reforçará de maneira bastante contundente que um homem sensato “deve proporcionar sua crença à evidência”, o que implicará em uma recusa inflexível de relatos sobre eventos milagrosos. Além disso, não devemos nos esquecer que o autor endossa, na Seção 10, a maneira de raciocinar do príncipe indiano que aparece na anedota que ele toma emprestada de Locke e de Butler.

Retomando, agora, a conclusão do Livro I do *Tratado*, parece que podemos considerar que, ao fim e ao cabo, não havia motivo para tanto desespero. O ceticismo construído por Hume certamente seria bastante radical ao propor a impossibilidade de se tratar de temas metafísicos que, à época, ainda eram considerados essenciais no que dizia respeito à fundamentação de qualquer conhecimento. Isso, evidentemente, é reconhecido na metáfora do navegante exausto em

sua embarcação furada e naquela do monstro que, por rejeitar os sistemas de seus contemporâneos, foi expulso de toda convivência. Entretanto, o fato de termos crenças irresistíveis, às quais simplesmente não podemos recusar nosso assentimento, e que embasarão todos os nossos raciocínios, certamente basta para que se possa fazer filosofia com prazer e de maneira despreocupada. Uma filosofia que resulte de nossas disposições naturais, portanto, deverá reconhecer nossas dúvidas céticas, mas acatar também o fato de que, em certos aspectos, simplesmente não nos é dada a possibilidade de duvidar do que a natureza nos impõe, de modo que nem mesmo é possível fazer boa filosofia quando raciocinamos na contracorrente de nossas inclinações naturais. Não se pode perder de vista que a filosofia, além de dever tratar de temas humanos, deve ser uma *atividade* humana.

Isso não quer dizer, evidentemente, que Hume equipara a verdadeira filosofia aos raciocínios do homem comum. Ainda que eles compartilhem características importantes, como, por exemplo, a recusa de uma metafísica excessivamente abstrusa e distante da experiência, não se pode negar que o vulgo é, para Hume, uma instância que geralmente está longe do *wise man*, ou mesmo do príncipe indiano ao qual já me referi. Ora, essa é a instância que, irrefletidamente, acredita na existência de um mundo exterior cuja existência não pode ser afirmada a partir dos sentidos nem da razão. É, também, a instância que afirma, contra o que recomendariam todos os raciocínios consistentes, que esse suposto mundo exterior é regido por mecanismos como poder e conexão necessária. O que o filósofo tratará de fazer é determinar, de maneira rigorosa, os melhores meios para lidar com a experiência que se apresenta igualmente para ele e para o homem comum. Esse é um ponto que Hume enfatiza incansavelmente ao longo de

Uma investigação sobre o entendimento humano e que culmina, como se sabe, em algo como uma reformulação, na Seção 12, daquilo que havia sido desenvolvido ao longo da Parte 4 do Livro I do *Tratado da natureza humana*.

Nesse texto, vemos a confissão de que, diante de adversários eruditos que trabalham em seus gabinetes, os pirrônicos³ inevitavelmente triunfarão quando tentarem

introduzir uma dúvida universal em todos os assuntos do conhecimento e da investigação humana. Segues os instintos e as propensões da natureza, eles poderão dizer, assentindo à veracidade dos sentidos? Mas eles o levam a crer que a própria percepção ou imagem sensível é o objeto externo. Recusas esse princípio, de modo a abraçar uma opinião mais racional, a de que as percepções são apenas representações de algo externo? Afastas-te, aí, de tuas propensões naturais e dos sentimentos mais óbvios e, ainda assim, não és capaz de satisfazer tua razão, que jamais consegue encontrar qualquer argumento convincente, a partir da experiência, para provar que as percepções estão conectadas por objetos externos. (EHU 12.1.14)

Como na conclusão do Livro I do *Tratado*, esse ceticismo, completamente imbatível no âmbito das discussões dos eruditos, desaparece “como fumaça e deixa o cético mais determinado na mesma condição que os outros mortais” assim que as necessidades da vida comum e nossas propensões naturais se fazem sentir. Ainda que não haja, aqui, grandes novidades com relação ao que havia sido dito no *Tratado*, fica explícito que, além de ser algo que diz respeito à felicidade ou à atitude do filósofo, o apelo a certas inclinações naturais implica a transposição da filosofia para a única instância em que é possível resistir ao ceticismo “excessivo”. Desse modo, dizer que as “decisões filosóficas são apenas as reflexões da vida comum, metodizadas e corrigi-

das” (EHU 12.2.25) não é atribuir à filosofia um papel, digamos, menor. Trata-se de propor uma filosofia que se restrinja ao único campo acerca do qual podemos ter certezas efetivas. O cientista da natureza humana, então, abrirá mão de buscar causas primeiras, qualidades ocultas e coisas afins para atuar, por fim, no terreno em que as objeções do cético exagerado não têm qualquer autoridade. Será, ainda, preciso corrigir os enganos decorrentes de um modo de raciocinar que não é exatamente adequado (o do vulgo), mas esse é um projeto mais viável e menos exposto a objeções dos “pírrônicos” do que filosofias como aquelas desenvolvidas pela tradição cartesiana. Talvez, ainda, seja possível entrever, já em textos como a conclusão do Livro I do *Tratado* e na Seção 12 da primeira *Investigação*, algo que parece sintomático: os raciocínios do homem comum podem ser “metodizados e corrigidos”, mas os falsos filósofos parecem estar condenados, como diria a personagem construída por Hume ao longo do ensaio “O cético”, por conta de sua adesão cega a um único princípio favorito. Se for assim, a diferença entre a falsa filosofia e a verdadeira pode ser considerada não apenas de princípios, mas, também, de atitude. Essa, entretanto, já é outra história.

REFERÊNCIAS

- BAIER, Annette. *Death and Character: Further Reflections on Hume*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- DESCARTES, René. “Meditações”. In DESCARTES, René. *Obra Escolhida*. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

- HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- HUME, David. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton & Mary Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. London: Penguin, 1997.
- STRAWSON, Galen. David Hume: Objects and Power. In STRAWSON, G. *Real Materialism and Other Essays*. Oxford, 2008.
- SUZUKI, Márcio. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2015.
- WINKLER, Kenneth. “The New Hume”. In READ, Rupert e RICHMAN, Kenneth. *The New Hume Debate*. New York: Routledge, 2007.
- WRIGHT, John P. “Hume’s causal realism: recovering a traditional interpretation”. In READ, Rupert e RICHMAN, Kenneth. *The New Hume Debate*. New York: Routledge, 2007.

Notas

- 1 Esse é um tema que parece ter ganhado certo espaço entre comentadores recentes da obra de Hume. Um bom exemplo em terras brasileiras pode, seguramente, ser observado em textos como “Hume: a aposta na filosofia” e *A forma e o sentimento do mundo*, de Márcio Suzuki.
- 2 Como se sabe, a *atividade filosófica* envolve, para Hume, também um registro que parece eminentemente prático, no sentido de que a filosofia pode ser entendida como um recurso de formação e, também, como uma atividade que pode interferir consideravelmente na vida

Ensaio sobre a filosofia de Hume

daqueles que se dedicam a ela. Entretanto, ainda que esse seja um ponto de grande interesse (e que, portanto, certamente valeria a pena desenvolver), foge aos propósitos deste trabalho.

- 3 É importante lembrar que, ao empregar nesse contexto o termo “pirrônico”, Hume não pretende, de modo algum, referir-se de maneira rigorosa ao pirronismo entendido como vertente ou prática filosófica. Nessa passagem, fica evidente que o autor simplesmente adere aos preconceitos de seu tempo e equipara “pirronismo” a um ceticismo excessivo, o qual implicaria a negação da possibilidade de qualquer conhecimento.