

## Ceticismo e naturalismo na filosofia de Hume

Jaimir Conte  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Natal - RN

**Resumo:** Este artigo apresenta algumas idéias centrais da teoria do conhecimento de David Hume, em particular sua análise da noção de causalidade. A partir disso, procura contrapor e conciliar a interpretação cética com a interpretação naturalista visando a uma caracterização da filosofia humeana.

**Palavras-chave:** Causalidade. crença. ceticismo. Naturalismo.

**Abstract:** This essay presents some central ideas from the knowledge theory proposed by David Hume, in particular his analyses of the causation concept. From this, it attempts to oppose and conciliate the skeptical interpretation with the naturalistic one, aiming to reach a qualification of Hume's philosophy.

**Key-words:** Causation. belief. skepticism. Naturalism.

A filosofia de Hume, como exposta particularmente no *Tratado da natureza humana* e na *Investigação sobre o entendimento humano*, que é em grande medida uma reelaboração do livro I do *Tratado*, tem suscitado as mais diversas, divergentes e até mesmo opostas interpretações. Este artigo apresenta algumas das idéias centrais da teoria do conhecimento de Hume. Ao fazer isso, procura contrapor uma interpretação tradicional, segundo a qual a filosofia de Hume é essencialmente cética e negativa a uma interpretação segundo a qual o apelo por parte de Hume à natureza sugere que sua filosofia é mais bem caracterizada como uma espécie de naturalismo.

Um dos princípios centrais da teoria do conhecimento de Hume é o princípio de que todo conhecimento que se refere ao mundo é fundado na percepção. Todas as percepções da mente, segundo ele, podem ser divididas em duas classes: em impressões e idéias. As impressões são as sensações mais vívidas que temos em nossa experiência.

Entendo pelo termo *impressão*, portanto, todas as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade. (EHU, 2.3)

Elas são irreduzíveis a outros elementos e podem ser de dois tipos: impressões de sensação ou externas, como as cores, os sons, etc., ou impressões

de reflexão ou internas, como as emoções, a vontade, etc. As idéias, por sua vez, são cópias das impressões e, como tais, baseiam-se e provém delas, mas são menos vivazes e não se confundem com as impressões. Para Hume, não é possível supor idéias cuja origem não tenha uma impressão ou um conjunto de impressões. “todas as nossas idéias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhe correspondem e que elas representam com exatidão.” (T, 1.1.1.6).

Assim, para Hume, qualquer idéia tem na base uma impressão, e a suposta liberdade do pensamento humano, capaz de criar as mais insólitas imagens, não passa de uma liberdade aparente. Essa liberdade é aparente porque quaisquer idéias que o homem possa criar são, em última instância, fundadas nas suas impressões:

mas, embora nosso pensamento pareça possuir essa liberdade ilimitada, um exame mais cuidadoso nos mostrará que ele está, na realidade, confinado a limites bastante estreitos, e que todo esse poder criador da mente consiste meramente na capacidade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que os sentidos e a experiência nos fornecem. (EHU, 2.5)

Uma análise da teoria do conhecimento de Hume deve levar em conta, ainda, sua divisão do conhecimento humano em dois campos. Segundo Hume, existe, por um lado, o conhecimento baseado em relações de idéias, obtido através do raciocínio, pela construção de relações lógicas. Trata-se do conhecimento das matemáticas, da geometria e da lógica, que é um tipo de conhecimento sobre o qual podemos demonstrar sua verdade ou falsidade *a priori*, analisando a correção do raciocínio e das relações lógicas. No entanto, este tipo de conhecimento não se refere necessariamente a nenhum fato concreto. As proposições desse tipo são indubitáveis porque são auto-evidentes ou porque foram legitimamente inferidas de proposições auto-evidentes. Por outro lado, existe o campo do conhecimento que diz respeito a questões de fato, formado por juízos empíricos que expressam conexões e relações que descrevem fenômenos concretos. Considerando que, “todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*”, e que “é somente por meio dessa relação que podemos ir além da evidência de nossa memória e nossos sentidos” (EHU, 4.4), Hume concentrou sua análise principalmente nesse segundo campo e em torno do raciocínio causal. Procurou saber sob que condições se justificam as inferências nas quais se passa de um enunciado singular, baseado na observação ou na experimentação, para um enunciado universal, isto é, como se justificam as inferências causais. Quanto às questões de fato, ele mostra que a experiência desempenha um papel fundamental na sua formulação, ou seja, que todos os raciocínios causais são raciocínios experimentais. Além disso, que a verdade de uma afirmação a respeito de uma questão de fato não pode ser logicamente demonstrada ou refutada, e que todo o conhecimento depende dos processos que operam na mente quando o homem se defronta com a experiência dos fatos.

Questões de fato, que são o tipo de objetos da razão humana, não são apuradas da mesma maneira, e tampouco nossa evidência de sua verdade, por grande que seja, é da mesma natureza que a precedente. O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição e a mente o concebe com a mesma facilidade e clareza, como perfeitamente ajustável à realidade [...] e seria vão, portanto, tentar demonstrar sua falsidade. Se ela fosse demonstrativamente falsa, implicaria uma contradição e jamais poderia ser distintamente concebida pela mente. (EHU, 4.2).

Ao analisar as questões de fato, que expressam o único conhecimento que se refere ao conteúdo do mundo, Hume mostra que o seu conhecimento é o produto de uma atividade subjetiva da imaginação operando sobre as impressões e idéias. Assim, torna-se importante explicar que operações são essas e como idéias que são individuais, porque se referem a impressões igualmente particulares e singulares, podem dar origem a um conhecimento que não aparece como singular e particular, imediato e individualizado. Para Hume, as afirmações gerais, as leis, as regularidades que supomos descobrir e descrever com o conhecimento que reproduzimos sobre o mundo derivam de regras naturais que operam na imaginação dos homens. A causação constitui a principal fonte donde brotam as crenças factuais.

Segundo Hume, não há como estabelecer relações causais e, portanto, construir conhecimento sobre questões de fato, a não ser a partir da experiência.

Assim, se quisermos nos convencer quanto à natureza dessa evidência que nos assegura quanto a questões de fato, devemos investigar como chegamos ao conhecimento de causas e efeitos. Arrisco-me a afirmar, a título de uma proposta geral que não admite exceções, que o conhecimento dessa relação não é, em nenhum caso, alcançado por meio de raciocínios *a priori*, mas provém inteiramente da experiência, ao descobrirmos que certos objetos particulares acham-se constantemente conjugados uns aos outros. [...] Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão; e tampouco nossa razão é capaz de extrair, sem auxílio da experiência, qualquer conclusão referente à existência efetiva de coisas ou questões de fato. (EHU, 4.6).

O conhecimento relativo a questões de fato depende, portanto, de nossa confiança na experiência passada enquanto padrão de nossos juízos futuros. Em outras palavras, o conhecimento parte, ou depende, da suposição de que o futuro será sempre conforme o passado, ou de que os eventos futuros seguirão o mesmo padrão já observado. É dessa suposição que deriva nossa confiança na previsão dos fenômenos. A distinção entre conhecimento baseado em relações de idéias e conhecimento sobre questões de fato serve para indicar que o conhecimento relativo às questões de fato nunca poderá obter o mesmo tipo de certeza demonstrativa que caracteriza o conhecimento relativo às relações de idéias, já que, “em todos os raciocínios baseados na experiência a mente dá um passo que não encontra apoio em nenhum argumento ou

processo do entendimento.” (EHU, 5.2). Apesar disso, o homem atribui certo grau de confiança, certeza e objetividade ao conhecimento relativo às questões de fato. A questão que Hume procura responder, então, é a de saber o que é que permite que tenhamos confiança na objetividade desse tipo de conhecimento se ela não tem por base a razão ou o raciocínio. A sua resposta é que nossos raciocínios experimentais dependem da imaginação, apoiando-se em particular no princípio do hábito. O hábito é o princípio que permite ao homem ultrapassar a experiência imediata e chegar ao conhecimento das questões de fato:

O hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhante às que ocorreram no passado. Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar meios a fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer. Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação. (EHU, 5.6).

Hume concebe o hábito como uma disposição inata, um mecanismo ou instinto indispensável para a sobrevivência humana que, a partir da observação de uma conjunção constante, produz a expectativa de sua repetição. O conceito de hábito como um princípio fundamental para a compreensão do conhecimento humano acerca das questões de fato relaciona-se a outro conceito chave de Hume: o conceito de crença. Crença, segundo ele, é uma idéia que fortalece as conexões que foram derivadas do hábito e permite ao homem optar por determinadas conexões causais e por determinadas expectativas quando, diante de um fato, procura diferenciar aquilo que é considerado uma ficção da imaginação daquilo que é conhecimento de fato. Como afirma,

a *crença* é algo sentido pela mente, que distingue entre as idéias provindas do julgamento e as ficções da imaginação. Ela lhes dá mais peso e influência, faz que se mostrem mais importantes, impõem-nas à consideração da mente e torna-as o princípio diretor de nossas ações. (EHU, 5.12).

Para Hume, a crença está associada à noção de probabilidade. A ocorrência mais provável de um evento no futuro está associada à sua ocorrência mais freqüente no passado. Essa ocorrência passada fortalece a crença na ocorrência futura do evento, dado que a ele se associa uma maior probabilidade de que venha a acontecer. Nessa medida, o conhecimento das questões de fato, fundado na experiência e possível devido ao hábito e à crença, não se confunde com o conhecimento obtido pelo raciocínio.

Em sua análise das impressões como sendo dados originários do conhecimento, Hume não se preocupa em discutir a fonte das impressões, a relação do sujeito com o mundo exterior e independente dele, assumindo a origem do conhecimento na própria percepção, como algo que faz parte

do sujeito. A concepção do conhecimento que ele defende, em particular do conhecimento sobre questões de fato, constitui uma inversão da concepção tradicional. Na concepção medieval o conhecimento era algo que emanava do objeto e que caberia apenas ser traduzido pelo sujeito. Hume, no entanto, passa a considerar o conhecimento como uma atividade do sujeito e tenta explicar quais são os mecanismos responsáveis, no sujeito, pela construção de um conhecimento que se refere a eventos que supostamente estão fora dele, no mundo. Essa inversão na ordem do saber, que coloca como tema central de suas preocupações o sujeito, leva Hume a conceder um lugar privilegiado para a ciência da natureza humana. Trata-se, portanto, de uma concepção construtivista do conhecimento. Contudo, o fato de Hume defender uma concepção segundo a qual o conhecimento é o resultado de uma atividade do sujeito não destrói a objetividade do conhecimento, pois, na sua concepção, a própria subjetividade humana tem um caráter natural, é ela mesma parte da natureza e tem, portanto, um caráter objetivo, uniforme e universal.

A mais famosa das análises de Hume é a da causalidade. Hume critica a própria noção de causalidade, ou seja, a crença na existência de um princípio causal que relaciona os fenômenos naturais, constituindo-se em uma lei universal, explicando a própria racionalidade do real em termos da relação de causa-efeito, e estabelecendo assim um vínculo causal entre tudo o que acontece. A causalidade, segundo Hume, não está nos fenômenos da natureza, mas é algo que, subjetivamente, o homem atribui aos fenômenos. Hume afirma que a conexão necessária entre causa e efeito não pode ser vista ou percebida nos fenômenos que o homem experiencia e que sua descoberta não emana dos fenômenos observados, mas sim de mecanismos subjetivos. São estes que levam os homens a propor conexões causais entre fenômenos, os quais apresentam, enquanto tais, apenas contigüidade.

Para Hume, a causalidade resulta apenas de uma regularidade ou repetição em nossa experiência de uma conjunção constante entre fenômenos que, por força do hábito, acabamos por projetar na realidade, tratando-a como se fosse algo existente. Segundo seu exemplo, se observarmos o movimento das bolas de bilhar em uma mesa, tudo o que vemos é o impacto do taco sobre a primeira bola e, por sua vez, o impacto da primeira bola sobre a segunda, mas a causalidade propriamente dita não pode ser observada. Tudo o que a experiência nos revela é uma conjunção constante entre fenômenos, e não uma conexão necessária que chamamos causalidade. (Cf. EHU, 7.28). É nesse sentido que pode ser dito que a causalidade é uma forma nossa de perceber o real, uma idéia derivada da reflexão sobre as operações de nossa própria mente que tem como origem a ação do hábito sobre a imaginação por ocasião de experiências repetidas e não uma conexão necessária entre causa e efeito, uma característica do mundo natural.

Segundo Hume, a noção de uma conexão causal entre os fenômenos não é baseada na observação de uma conexão necessária entre os eventos,

mas apenas na observação da contigüidade entre eles. É a experiência da contigüidade, da proximidade temporal que leva o homem a postular os fenômenos como numa relação de causa e efeito. A conexão causal entre os fenômenos é postulada a partir de fenômenos observados; não é possível postular uma relação de causa e efeito que não parta de eventos efetivamente observados. Assim, a inferência indutiva parte de fenômenos observados e refere-se sempre a fenômenos a serem observados no futuro; como se a possibilidade de atribuição de causalidade tivesse dois limites ou parâmetros, aquilo que foi observado e que lhe serve de base, e aquilo a que se refere e que lhe serve de teste.

À primeira vista essa ênfase no observado como limite da inferência indutiva poderia sugerir que, para Hume, este é também o limite do conhecimento científico. Contudo, como diz Monteiro (1984), este não é o caso, pois a própria suposição de Hume de que é através do hábito e da crença que o homem chega a afirmar uma relação de causalidade entre eventos já o demonstra. As causas da afirmação causal – o hábito, a crença – não são fenômenos observados e observáveis. Não observamos os dois eventos ocorrendo contigüamente; diante de um deles, observado, que é a afirmação de uma relação causal, inferimos o outro, inobservado, que é o hábito, a crença. Ainda segundo Monteiro, a proposição dessas causas, a partir do efeito observado, é, na realidade, a proposição de uma hipótese teórica. Hipótese que, apesar de se referir a eventos inobservados e inobserváveis, não ultrapassa os limites da experiência. Tais hipóteses “são sugeridas pela experiência e, depois de formuladas, encontram *confirmação* em outros tipos de experiência [...] não são raciocínios baseados apenas em suposições.” (Monteiro, p. 53-54). O valor dessas hipóteses é garantido tanto pelo seu poder explicativo como por sua simplicidade. Apesar de propor hipóteses e de postular princípios não observáveis, Hume não pretende investigar a causa última dos fenômenos e nem propõe para a ciência esta tarefa. A razão disso pode estar no fato de que Hume afirma as hipóteses como sendo sugeridas e confirmadas pela experiência. O conhecimento científico, portanto, não é apenas a reprodução ou a generalização do observado, uma vez que vai além disso, mas, segundo Hume, é sempre baseado ou fundado na observação.

Assim, o conhecimento científico caracteriza-se por, na busca de causas, ultrapassar os limites da inferência causal sem ultrapassar os limites da experiência.

Reconhece-se que a suprema conquista da razão humana é reduzir os princípios produtivos dos fenômenos naturais a uma maior simplicidade, e subordinar os múltiplos efeitos particulares a algumas poucas causas gerais, por meio de raciocínios baseados na analogia, experiência e observação. Quanto às causas dessas causas gerais, entretanto, será em vão que procuraremos descobri-las; e nenhuma explicação particular delas será jamais capaz de nos satisfazer. Esses móveis princípios fundamentais estão totalmente vedados à curiosidade e à investigação humanas. (EHU, 4, 26).

Em uma famosa passagem do Livro II do *Tratado* Hume limita as pretensões da razão em determinar os fins da ação. “A razão é e somente pode ser escrava das paixões e nunca pode almejar a qualquer outro papel senão o de servi-las e de obedecê-las.” (T, 2.3.3.4). Ora, na medida em que Hume defende uma concepção segundo a qual a razão está em toda parte subordinada em suas operações aos sentimentos ou crenças que se originam em nossa natureza, procurando mostrar que as paixões têm prioridade frente à razão, não simplesmente em moral mas mesmo em questões de fato, sua filosofia é uma tentativa de mostrar que todo o conhecimento que temos depende em última instância dos sentimentos ou crenças naturais, ou seja, que tem por base a natureza humana, que é um elemento primitivo para além do qual a explicação não pode ir. Por natureza Hume quer dizer aquilo que compartilhamos, entre nós e com o mundo, e que, justamente por ser comum, e imediatamente dada à experiência comum, pode constituir talvez a única pré-condição de nossa investigação filosófica.

Ao explicar a estrutura do entendimento humano, Hume diz que observando a conjunção constante de objetos semelhantes, a partir da repetição, somos levados a inferir do aparecimento do primeiro desses objetos a existência e o aparecimento do outro objeto. Ao primeiro chamamos causa, e ao segundo chamamos efeito. Hume nega, no entanto, que as inferências indutivas possam ser validadas logicamente, a partir de construções filosóficas baseadas na razão clássica dedutiva. Neste sentido, Hume é um cético. Contudo, por outro lado ele procura mostrar que apesar de não existir um raciocínio capaz de justificar ou fundamentar as inferências causais que fazemos, o hábito é um instrumento de sobrevivência superior às falaciosas deduções de nossa razão; que a natureza não podia deixar de escolher o hábito, preferindo-o a razão. Está mais de acordo com a sabedoria da natureza garantir uma operação tão essencial à subsistência humana – como é a inferência causal, a partir da qual inferimos efeitos semelhantes de causas semelhantes e vice-versa — por meio de algum instinto ou tendência mecânica que seja infalível em suas operações, manifeste-se ao primeiro aparecimento da vida e do pensamento, e seja independente de todas as deduções do entendimento.

Assim como a natureza ensinou-nos o uso de nossos membros sem nos dar o conhecimento dos músculos e nervos que os comandam, do mesmo modo ela implantou em nós um instinto que leva adiante o pensamento em um curso correspondente ao que ela estabeleceu para os objetos externos, embora ignoremos os poderes e forças dos quais esse curso e sucessão regulares de objetos totalmente depende. (EHU, 5.22).

Hume, portanto, não se limita a negar que a inferência causal seja determinada pela razão, ele afirma que ela é derivada do hábito. Em outros termos, que ela seria o produto de um processo inconsciente, de um instinto de que a sabedoria da natureza nos dotou, como instrumento de nossa sobrevivência. A referência à sabedoria da natureza pode ser vista como uma

hipótese que Hume apresenta a fim de explicar o próprio hábito, ou seja, como produto da sabedoria da natureza.

Para Hume, portanto, a crença na conexão causal – embora permaneça irremediavelmente injustificada e injustificável nos termos da razão demonstrativa –, é um legítimo produto da imaginação assistida pelo hábito. As dúvidas céticas que Hume levanta dizem respeito às pretensões da razão de alcançar uma justificação demonstrativa para o princípio de causalidade. O lado negativo do seu argumento consiste na articulação de duas análises. A primeira análise apóia-se na distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos ou, no seu próprio vocabulário, entre relações de idéias questões de fato, e consiste em mostrar que as sentenças relativas a questões de fato, no que conservam inviolada a articulação com a experiência sensível, são incapazes de expressar a conexão causal (EHU, 5). A segunda análise procura mostrar que sendo a origem da idéia de conexão causal – com o caráter de conexão necessária – originada de um sentimento e não de uma observação, essa idéia, em enunciados causais, não pode ter como referência a real conexão causal entre eventos no mundo, embora se articule com a experiência da ocorrência regular de eventos distintos seguidos um do outro. Assim, causa, na circunstância de experiência repetida de conjunção regular entre eventos distintos entre si, há de aplicar-se ao evento regularmente antecedente ou para indicar precisamente, e não mais, a conjunção regular, ou para indicar que sua manifestação conduz regular e irresistivelmente a representação do seu sucessor. Assim, se Hume nega, por um lado, o sentido para o emprego descritivo de causa, através de uma argumentação essencialmente negativa, por outro lado, ele oferece uma explicação naturalista para a origem da idéia de causa e, a partir daí, procura elucidar o seu significado. De tal modo que, embora se reconheça que a idéia de conexão causal não se articule representativamente com a realidade, de modo a situá-la a partir da impressão correspondente, esse resultado não a lança ao fogo purificador das vaidades da razão, destino sugerido para as obras cujo conteúdo nada mais oferece “senão sofismas e ilusões” (EHU, 12.132). A legitimidade da idéia de causa assenta na hipótese do hábito, portanto nos processos da mente e nas operações do entendimento. Se, de acordo com o resultado negativo da primeira análise, a validade da crença na conexão causal não pode ser demonstrativamente assegurada, não se segue necessariamente que tal crença não tenha suporte racional, pois, como já indicamos, razão, enquanto operação do entendimento não se aplica exclusivamente aos processos demonstrativos mas sobretudo a um instinto – uma vez que “a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas” (T, 1.3.16.9), do qual os processos demonstrativos constituem apenas uma das manifestações.

Existem pelo menos duas tradições interpretativas a respeito das análises sobre o entendimento humano empreendidas por Hume. A primeira interpretação, defendida por Reid e Beattie na própria época de Hume,

posteriormente por Kant e mais recentemente por Popkin, Fogelin, dentre outros, considera que Hume é essencialmente um cético epistemológico pelo fato de negar a realidade objetiva da causalidade, do mundo e do sujeito. Segundo esta interpretação tradicional, Hume seria um filósofo empenhado em mostrar que no exercício de nossa razão, ao examinarmos a própria razão, seríamos levados a suspender o juízo. Ao estabelecer limites para a justificação racional e ao afirmar que a maioria de nossas crenças não podem ser fundadas ou justificadas racionalmente, negando assim que a razão tenha a capacidade para alcançar conhecimento e verdade em muitas áreas, Hume mostraria que no plano puramente especulativo somos conduzidos ao ceticismo. Não teríamos certeza absoluta sobre questões de fato e sobre muitos assuntos a verdade estaria fora de nosso alcance. A interpretação que reduz o pensamento de Hume a um ceticismo enfatiza os aspectos negativos de sua argumentação. Este aspecto cético e negativo desempenharia um papel preponderante em sua filosofia.

A segunda interpretação, defendida originalmente por Kemp Smith e mais recentemente também por Stroud, Capaldi, Monteiro e outros, considera que Hume é essencialmente um naturalista: um filósofo cujo objetivo não é destruir o conhecimento, mas desvendar e ressaltar o papel dos instintos e crenças naturais. Segundo esta interpretação, Hume procura mostrar como a natureza humana nos dotou de recursos, na maior parte não intelectuais que nos levam inevitavelmente a pressupor ou a ter determinadas crenças que a razão é incapaz de justificar por meio de argumentos. Dada a importância atribuída por Hume aos instintos e crenças naturais, não só em nossa vida, mas também nas ciências morais e naturais, sua filosofia seria caracterizada de forma mais adequada como uma filosofia naturalista: uma visão segundo a qual os homens são seres imersos na natureza, dotados de imaginação e instintos, que nos faz ter certas crenças. A interpretação “naturalista” do pensamento de Hume procura mostrar, assim, que o ceticismo de Hume não é total, mas está ligado a uma intenção positiva de ciência, que pode ser vista como a contraparte de seu ceticismo.

A filosofia de Hume é naturalista em pelo menos dois sentidos. Num primeiro sentido – após considerar que a maior parte de nossas crenças não podem ser justificadas racionalmente –, Hume pode ser considerado naturalista por enfatizar o fato de que as operações da mente e o comportamento humano são eventos naturais, e que a maior parte de nossas crenças cotidianas, sendo naturais, são instintivas e psicologicamente inevitáveis; que estamos constituídos de tal modo que não nos é possível evitar ter essas crenças. Num segundo sentido – na medida em que as operações da mente e o comportamento humano são considerados eventos naturais –, por propor para a filosofia o mesmo método das ciências naturais na tentativa de descobrir os princípios psicológicos gerais que explicam como chegamos a formar, com base na experiência sensível, as crenças que temos. Em outros termos, por defender um naturalismo metodológico, segundo o qual o melhor método de

investigação nas ciências sociais ou filosofia deve ter por modelo o método das ciências naturais.

O único fundamento sólido que nós podemos dar a ela [para a ciência do homem] deve estar na experiência e observação... a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações [...] Portanto, nessa ciência, devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. (T, Introdução, XVI, XVII, XIX).

O naturalismo de Hume no primeiro sentido é o reconhecimento de que se o conhecimento não é racional, é, entretanto, uma crença natural, e que a crença é uma determinação positiva. Hume elaborou, assim, uma teoria psicológica, mostrando que as crenças são inevitáveis. Nossos instintos e crenças naturais permitiriam superar as dificuldades enfrentadas pela análise racional. Pois, segundo Hume, a natureza nos leva a ter juízos e crenças, a despeito da análise racional que nos revela a inexistência de justificação e fundamentos para eles, e que nos levaria, por si só, a suspendê-los. Hume insiste que temos crenças irresistíveis, crenças que podem ser consideradas instintivas e naturais, uma vez que independem totalmente de deliberação ou escolha e prescindem de justificação ou fundamento, aliás, inexistentes. Uma dessas crenças naturais irresistíveis, baseada no instinto, é, segundo ele, a crença na existência distinta, contínua e independente dos corpos. Tal crença é instintiva e natural e é universalmente admitida entre os homens.

Strawson é um dos que interpretam Hume como um proponente de uma forma de naturalismo no primeiro sentido. Strawson interpreta Hume como alguém que reconheceu que no nível do pensamento abstrato não há nenhuma garantia contra o ceticismo e que a melhor maneira de enfrentá-lo seria através do naturalismo. Em outros termos, segundo Strawson, ao invés de ter enfrentado o desafio cético e procurado mostrar que o ceticismo é ininteligível ou autodestrutivo – como fez Descartes – Hume procurou mostrar que o ceticismo é vão. De acordo com Strawson, Hume mostra que o cético põe em dúvida certas crenças cujo questionamento é sem sentido, porque essas crenças nos são básicas e naturais, pertencendo à estrutura conceitual de nosso entendimento. Assim, por exemplo, se por um lado o próprio Hume reconhece que nossas crenças na existência dos corpos, bem como nossa confiança na indução, não são crenças fundamentadas racionalmente, por outro ele reconhece que estas crenças, no fundo, não estão expostas a sérias dúvidas, uma vez que elas se colocam para além de nossa crítica e competência racional, sendo garantidas pela natureza. A posição de Hume seria, segundo Strawson, a de que, não obstante os argumentos céticos que se possam produzir, simplesmente não podemos deixar de acreditar na existência dos corpos, e não podemos deixar de formar crenças e expectativas em conformidade geral

às regras básicas da indução. Em apoio a esta interpretação, Strawson lembra que Hume expressa freqüentemente sua posição referindo-se à Natureza, a qual não nos deixa qualquer opção nestas questões senão a de, “por uma absoluta e incontrolável necessidade”, levar-nos a “julgar tal como a respirar e a sentir” (Cf. STRAWSON, 1985, 10-14).

João Paulo Monteiro também defende, em linhas gerais, que a interpretação mais adequada da filosofia de Hume é a interpretação naturalista, ou seja, a que vê em Hume

uma filosofia que encara o homem como parte integrante da natureza, e encontra nas forças e processos naturais a raiz da natureza humana, da capacidade de conhecer e da direção dos desejos do homem (MONTEIRO, 1984, p. 9-10).

Segundo Monteiro, afirmar que Hume supõe que o conhecimento acerca das questões de fato não se baseia na razão, mas num instinto com o qual a natureza nos dotou, não significa dizer que Hume recusa qualquer possibilidade de raciocínio no processo de produção do conhecimento humano. Pois o instinto pode ser entendido como um elemento constitutivo da racionalidade e condição de possibilidade da formação do entendimento, e a natureza não como o domínio da irracionalidade, mas como o único âmbito possível do exercício da racionalidade. Ou, ainda, razão, enquanto operação do entendimento não se aplica exclusivamente aos processos demonstrativos mas sobretudo a um instinto, do qual os processos demonstrativos constituem apenas uma das manifestações. Neste sentido, segundo Monteiro, Hume não é um filósofo irracionalista, ao contrário, a teoria de Hume é uma teoria da racionalidade, não da dissolução da racionalidade. Para ele, o que Hume está realizando é um deslocamento do papel atribuído à razão na produção do conhecimento. A razão clássica, entendida como faculdade ordenadora, capaz de abstrações e deduções, é desentronizada, ou seja, deixa de ocupar o papel central que lhe era atribuído na tradição racionalista, de modo que o conhecimento perde seu caráter demonstrativo. Ao invés de fundamentar o conhecimento na razão, Hume procurará mostrar que o conhecimento é baseado no hábito; um princípio não redutível à razão.

A sua rejeição da razão não implica, evidentemente, que a inferência causal não faça parte do processo humano de raciocínio; significa apenas que, quando raciocinamos acerca de questões de fato, o passo mais crucial e mais fundamental que nos leva a proceder a inferências causais baseadas em repetições observadas não é causado por aquela faculdade ‘demonstrativa’ a que damos o nome de razão, mas por um princípio instintivo, a ela irredutível, ao qual ele propõe dar o nome de costume ou hábito. A hipótese de Hume não expulsa inteiramente a razão do território do raciocínio experimental, mas sem dúvida procede a sua desentronização – negando-lhe aquela situação privilegiada que a tradição racionalista lhe atribuía. (MONTEIRO, 1984, p.40).

Assim, portanto, a grande ênfase de Hume à força da natureza – referindo-se a uma inevitável disposição natural que temos para crer e alegando que a “nossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e

que crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cognitiva de nossa natureza” (T, 1.4.1.8) – não significa dizer que para Hume a razão não tenha nenhum papel a desempenhar em relação às nossas crenças sobre questões de fato e existência. Hume considera que a razão tem um papel importante a desempenhar, ainda que seja um papel subordinado. Embora não pense que seja possível oferecer uma justificação racional para nossas inferências causais, Hume não nega que a razão pode fornecer regras para juízos de causa e efeito. Ele pensa que a razão pode nos levar a refinar nossas regras e procedimentos indutivos e, à sua luz, criticar e às vezes rejeitar idéias em que podemos ser naturalmente inclinados a acreditar. A interpretação naturalista, portanto, não só atenua o ceticismo de Hume como resgata um papel para a razão.

As duas interpretações distintas do pensamento de Hume aqui mencionadas, a que enfatiza o ceticismo e a que destaca o naturalismo, baseiam-se numa distinção entre aspectos negativos e aspectos afirmativos do pensamento de Hume. Podemos afirmar, no entanto, que estas duas interpretações distintas não são incompatíveis. O próprio Hume se preocupou em distinguir diferentes tipos de ceticismo e deixar claro que defendia uma espécie de ceticismo matizado pela aceitação da força da natureza que leva o homem a ter as crenças que tem. Rejeitou o assim o chamado ceticismo excessivo e propôs uma forma de ceticismo mitigado (Cf. EHU, 12). O ceticismo mitigado resultaria da moderação do pirronismo pela intervenção da força irresistível da natureza. Teria a virtude de mostrar os verdadeiros limites da razão humana e demais faculdades cognitivas, impedindo afirmações dogmáticas, entusiasmo indevido e hipóteses especulativas que excedam a evidência científica ou experimental. Manteria a dúvida e a suspensão de juízo como maneiras apropriadas de evitar o dogmatismo. Hume considerou este tipo de ceticismo útil, na medida em que questiona muitas de nossas crenças, solapa fanatismos religiosos, ideologias filosóficas e fanatismos morais.

O ceticismo excessivo ou radical, ao contrário do ceticismo mitigado, recomenda uma dúvida universal, incluindo a desconfiança em relação a nossas próprias faculdades cognitivas. Hume julgou este tipo de ceticismo vão e autodestrutivo. Alegou que, se todas as faculdades são destruídas, não é possível sair desse tipo de ceticismo, pois todas as conclusões atingidas pelo uso daquelas faculdades teriam sido destruídas (EHU, 12.3). Contra o ceticismo total que destrói toda crença e opinião ele diz:

Quem quer que tenha se dado ao trabalho de refutar as cavilações desse ceticismo *total* discutiu, na verdade debateu sem antagonista e fez uso de argumentos na tentativa de estabelecer uma faculdade que a natureza já havia antes implantado em nossa mente, tornando-a inevitável (T, 1.4.1.7).

Sua posição é que onde a Natureza assim nos determina, temos um comprometimento natural que estabelece o limite dentro do qual, ou o pano de fundo sobre o qual, a razão pode efetivamente operar: “felizmente, a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo, impedindo-

os de exercer qualquer influência considerável sobre o entendimento” (T, 1.4.1.12). Em outros termos, Hume sustenta que a natureza é demasiado poderosa para permitir que o ceticismo seja a última palavra; que, por meio dos instintos, ela afasta as dúvidas céticas e nos leva a depositar confiança em nossos raciocínio habituais. O ceticismo radical, portanto, seria limitado pela natureza. Assim como há um limite para o conhecimento, haveria um limite para a dúvida, determinando onde ela pode surgir com eficácia, mas também onde ela é vã ou impossível. A possibilidade de se questionar algo seria definida a partir das crenças básicas que nos são impostas pela natureza; por isso mesmo, elas próprias não poderiam ser postas em dúvida. Dessa forma, podemos considerar que a interpretação naturalista incorpora, de algum modo, a interpretação cética. De modo geral, a interpretação naturalista reconhece a existência de uma tendência cética destrutiva em Hume, contudo, ela procura destacar a ênfase e importância que Hume dá à natureza enquanto uma força determinante de muitas de nossas crenças. O essencial da teoria do conhecimento de Hume residiria, não tanto em seu ceticismo sobre a possibilidade do nosso conhecimento ou na definição de limites para o entendimento, mas na doutrina das crenças naturais que não podemos recusar.

## Referências

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.

———. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2001.

———. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MONTEIRO, J. P. ‘Hume, induction, and natural selection’, in *McGill Hume Studies*. (org.) Norton, Capaldi e Wade. San Diego: Austin Hill Press, 1976.

———. *Hume e a epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.

MOUNCE, H. D. *Hume’s naturalism*. Londres: Routledge, 1999.

NORTON, D. F. ‘Hume, human nature, and the foundation of morality’ In: *The cambridge companion to Hume*, Norton, D. F. (ed.), 1993, p. 148-181.

NOXON, R. *Hume’s philosophical development*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

SMITH, P. J. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

STRAWSON, P. F. *Skepticism & naturalism: some varieties*. Londres: Methuen, 1985.

STROUD, B. *Hume*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977.