

## O NATURALISMO EPISTEMOLÓGICO DE DAVID HUME

**Ricardo da Silva Vieira- Professor de Filosofia e Filosofia da Educação na Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG/ Leopoldina)**

Contato: ricardosv2@oi.com.br

**Resumo:** Tenciona-se, neste artigo, tratar da fundamentação do conhecimento científico à luz da epistemologia humeana, de modo a considerar as críticas de Hume dirigidas à tradição gnosiológica clássica, os problemas por ele suscitados e a sua estratégia resolutiva para esses mesmos problemas.

**Palavras chave:** Filosofia; Epistemologia; Ceticismo; Naturalismo humano.

**Abstract:** It is intended, in this article, is the foundation of scientific knowledge in the light of Hume's epistemology, in order to consider the criticisms of Hume directed to classical epistemological tradition, the issues raised by him and his strategy for solving these same problems.

**Keywords:** Philosophy; epistemology; Skepticism; Human naturalism.

### Introdução

David Hume (1711-1776), a exemplo de outros filósofos de seu tempo, procura responder às diversas indagações relacionadas à natureza e ao conteúdo dos processos cognitivos, mas em razão de seu aguçado espírito crítico, não se sente plenamente convencido do valor de verdade presente nas soluções até então formuladas. Vale dizer que Hume é mais conhecido pela originalidade de seus questionamentos que pelas suas investidas intelectuais para resolvê-los. Talvez seja esse o principal motivo que fez de Hume um dos maiores baluartes de filosofia britânica. Com efeito, o universo filosófico é preenchido muito mais pelas dúvidas que pelas normatividades e certezas.

A posição de Hume dentro das escolas filosóficas é, por assim dizer, algo discutível. Em geral ele é tomado como pertencendo ao movimento empirista, mas há quem defenda não ser Hume propriamente um empirista, pelo menos no sentido ortodoxo do termo. Ele também é considerado um filósofo cético. Contudo, sua adesão à crença do senso comum, mesmo sem suporte lógico que a justifique, parece afastá-lo de tal sorte.

Tomando tais características como parcialmente defensáveis e, de certo modo, compatíveis entre si, procuraremos mostrar que a gnosiologia humana tem forte componente empirista e também cético, sem, no entanto, ser redutível a um ou a

outro modelo. Assim, no decorrer de nosso trabalho, ofereceremos subsídios para uma interpretação que contemple as características supracitadas de modo a concebê-las à luz de uma mesma tradição filosófica. Isto posto, dividiremos o artigo em três momentos básicos. No primeiro, contextualizaremos Hume no espírito filosófico de seu tempo; no segundo, elucidaremos o cerne de sua filosofia a partir dos principais problemas nela levantados; no terceiro e último, analisaremos a solução apresentada por Hume aos problemas por ele mesmo suscitados. Por fim, a título de conclusão, deixaremos registradas algumas apreciações complementares ao tema por nós proposto e desenvolvido, a fim de que as mesmas sirvam de subsídios a estudos ulteriores que se atenham ao problema humano.

### **Hume e o espírito filosófico de seu tempo**

A Idade Moderna se destaca como um período de grande otimismo em relação à potencialidade do intelecto humano. O homem moderno, ao contrário do medieval, não se sente subjugado ao poder de entidades sobrenaturais, mas se percebe capaz de, por si mesmo, compreender e explicar os mistérios que envolvem o universo e a sua própria natureza. Assim, se expressa Bacon (1999, p.33): “Ciência e poder do homem coincidem [...] a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece.” Basta, para tanto, um método rigoroso que expurgue o entendimento de todas as falsas crenças, deixando vir a lume apenas a verdade.

Popper (1976) caracteriza os corifeus do pensamento moderno como *otimistas epistemológicos*. Sustenta que os mesmos depositam uma irrestrita confiança na obtenção do genuíno conhecimento, por empregarem de forma adequada o método universal. Nesse sentido, Descartes (1596-1650) e Bacon (1561-1626) asseguram ser possível atingir o conhecimento verdadeiro, isto é, a essência da realidade, sem incorrer em erros, desde que o método por eles indicado seja devidamente seguido. O primeiro, com a progressão analítica de verdades primeiras e fundamentais (obtidas intuitivamente) para verdades subsidiárias (desenvolvidas por dedução); e o segundo, com o escrutínio da observação, que permite uma percepção pura e neutra da realidade (não dando margem, portanto, à formação de preconceitos, decorrentes do modo ingênuo de se apreender cognitivamente o mundo).

O nascimento da ciência e da tecnologia modernas foi inspirado por essa epistemologia otimista, cujos principais expoentes foram Bacon e Descartes. Eles ensinavam que nenhum homem precisaria apelar à autoridade no que concerne à verdade, já que cada homem traria dentro de si mesmo a fonte do conhecimento; ou em seu poder perceptual, que ele poderia empregar na observação cuidadosa da natureza; ou em seu poder oriundo da intuição intelectual, que ele poderia usar para

distinguir a verdade da falsidade, recusando aceitar qualquer ideia que não fosse clara e distintamente percebida pelo intelecto. (POPPER, 1976, p. 5, tradução nossa)

Com efeito, os pensadores modernos apresentam uma nova preocupação no que concerne ao conhecimento: não importa tanto o objeto que se pretenda conhecer e, sim, a forma pela qual seria conhecido. O senso comum, em particular no racionalismo, é fortemente abalado em seus pressupostos básicos e passa a ser caracterizado como *visão de mundo* ingênua e responsável pelo atraso do saber. Numa linguagem mais técnica, podemos dizer que a orientação filosófica deixa de ser ontológica (o que é isso?) para ser epistemológica (como posso conhecer isso?). Daí, o grande impulso, nesse período, dirigido à formulação de um método idôneo que possa pôr fim, de modo definitivo, às falsas crenças e assegurar a obtenção da verdade.

Nascem, pois, na Idade Moderna, dois movimentos filosóficos que procuram solucionar os problemas oriundos das investigações epistemológicas, as quais não têm mais como base de sustentação os postulados do senso comum. Tais movimentos são o racionalismo (apriorismo metodológico) e o empirismo (criticismo sensualista), que confiam à razão pura ou à observação acurada as descobertas das leis universais da natureza.

Como bem salienta Morente (1980) tanto os racionalistas quanto os empiristas (nesse último caso, não estamos considerando Hume que rompe com a ideia metafísica de substância) acreditam, com algumas oscilações, em uma substância primordial que justifique todas as configurações mentais e perceptuais. Isso lhes permite, com certo sucesso, que se livrem das malhas do ceticismo, apesar de prescindirem o senso comum em suas incursões filosóficas. Assim, segundo eles, o mundo é como se apresenta porque existe uma substância objetiva e universal que lhe dá sustentação. Mesmo Berkeley (1685-1753), que, com seu imaterialismo, nega a substância extensa, restam ainda a substância pensante (eu, espírito ou intelecto) e Deus, justificando a crença na realidade das coisas observadas.

Por outro lado, conquanto mantenham um compromisso com o realismo ontológico, admitindo a existência de uma substância primordial, os filósofos modernos não se baseiam em princípios objetivos e realistas, mas pressupõem uma base subjetiva (psicológica) de entendimento da realidade. Vale dizer que a definição clássica de verdade, como *adequação do intelecto à realidade*, é substituída pela

definição metodológica de *adequação do intelecto a critérios finais e irrevogáveis*. Destarte, o fundamento da verdade se aplica ao método e não à coisa conhecida.

Hume nasce em meio a esse contexto de *deificação do método*. Este passa a funcionar como um mediador entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível, de modo que a teoria seja a matéria-prima em que são modeladas as impressões sensoriais. A física newtoniana é tomada como o padrão da filosofia natural e suas verdades não são objeto de dúvidas por parte dos estudiosos. Eles acreditam que tal teoria se apoia em um método seguro e inquestionável: o método indutivo. No entanto, há quem acredite (GOMIDE, 1988) que a interpretação indutivista da teoria newtoniana não é correta, pois a lei da gravitação universal não é oriunda das leis empíricas de Kepler (1571-1630), mas deduzidas em termos de cálculo infinitesimal, de origem radicalmente matemática. Contudo, o próprio Newton (1643-1727), enquanto filósofo, e não enquanto físico, se equivocou e conferiu à sua teoria um *status* indutivo que ela não tem.

Assim, por exemplo, a conhecida 2ª lei de Newton, a principal base da dinâmica clássica, não podia ter provindo da indução. Vê-se, na 2ª lei, a matematização do princípio da causalidade envolvendo o cálculo infinitesimal, cuja formulação não pode provir da ordem empírica. Costuma-se dizer com base nas afirmações do filósofo Newton que a lei da gravitação universal foi deduzida das leis empíricas de Kepler. Há aqui uma ilusão de Newton como filósofo e que tem servido como armadilha empiricista para filósofos desprevenidos. (GOMIDE, 1988, p.1)

Hume, maravilhado com o sucesso de Newton, no âmbito da filosofia natural. Procurou espelhar-se metodologicamente no físico inglês e obter o mesmo êxito no campo da filosofia moral. O desejo de Hume era construir uma ciência da natureza humana, que não fosse contaminada pelo obscurantismo da metafísica, que fosse clara, sem ser superficial, e profunda, sem ser rebuscada.

Dar-nos-emos por felizes se pudermos unir as fronteiras das diferentes espécies de filosofia, reconciliando a investigação aprofundada com a clareza, e a verdade com a inovação. E por mais felizes ainda se, ao raciocinar dessa maneira descomplicada, formos capazes de minar as fundações de uma filosofia abstrusa que parece ter servido até agora apenas como abrigo para superstição e como anteparo para o erro e a absurdidade. (HUME, 1999, p.22)

Em tal investida, Hume encontrou dificuldades de ordem lógica que o conduziram, segundo alguns autores, ao ceticismo, do qual ele jamais se afastaria. No capítulo seguinte, trataremos especificamente dessa questão.

### **Os problemas filosóficos suscitados por Hume**

Hume é normalmente considerado um empirista, pois confere à experiência a função de produzir conhecimento. Assim, ele procura explicar a natureza do

pensamento por meio de dois tipos de percepções: as imediatas, que são as impressões e sensações obtidas diretamente do mundo externo; e as mediatas, que são as ideias organizadas ulteriormente, isto é, após a experiência. No primeiro caso, as impressões são fortes e claras, já no segundo caso, fracas e fugidias. A rigor, não há uma distinção substancial entre elas, apenas as últimas, por estarem mais afastadas da experiência sensorial, mostram-se menos vívidas. Assim sendo, nada há no pensamento além de impressões sensoriais, que se transformam em ideias à medida que se afastam do objeto percebido.

Segundo Hume, as ideias podem ser simples (uma pera) ou complexas (uma obra de arte), mas sempre procedem de impressões sensoriais. Com efeito, o que não é redutível a impressões sensoriais não é objeto do pensamento. As ideias de Deus, alma, eu e mundo, por exemplo, carecem de impressões sensoriais e, assim, não são passíveis de configurações mentais. Temos de tais entidades conceituações vagas e confusas, bastando dizer que as discussões em torno delas sempre levam a antinomias absurdas e infundáveis. Ademais, uma deficiência orgânica pode privar o seu portador das ideias mais comuns – é o caso de um cego de nascença, que se sente impotente para formar a ideia de verde, pois nunca teve a experiência sensorial da cor verde ou de qualquer outra. No entanto, caso venha a enxergar, tal dificuldade é superada.

Mas embora nosso pensamento pareça possuir essa liberdade ilimitada, um exame mais cuidadoso nos mostrará que ele está, na verdade, 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. (HUME, 1999, p. 25)

Hume procura limpar a filosofia de todos os conceitos comprometidos com a metafísica, isto é, conceitos que não tenham fundamento na experiência. Em sua obra, *Investigação sobre o entendimento humano*, concluída em 1748, Hume analisa a origem das ideias, seu processo de transformação e os limites do mesmo. Constata que a única realidade possível são as impressões sensoriais, que se organizam por mecanismos de associação. Tais mecanismos associativos podem ser discriminados do seguinte modo: semelhança; contiguidade de tempo e espaço; e relação de causa e efeito (HUME, 1999).

Não obstante o caráter profícuo de suas investigações, Hume entende que elas deixam mais dúvidas que certezas. A própria tradição empirista encontra nas incursões filosóficas de Hume o seu malogro. Assim, a filosofia humeana pode ser considerada o ápice e, também, a derrocada do empirismo clássico, ou seja, Hume

levou tal tradição filosófica às suas últimas consequências, que, segundo muitos, representou sua decadência.

Ao contrário dos empiristas que o precederam, Hume nega a existência de qualquer substância primordial que justifique a realidade das coisas. Segundo ele, a tentativa de recorrer a princípios metafísicos e obscuros para explicar a pluralidade dos eventos físicos não passa de resquício da mentalidade medieval presente ainda no mundo moderno. Os filósofos que assim procedem não estão em melhores condições que os céticos, pois, se estes sustentam a impossibilidade de conhecer, deixando a mente humana num estado de total paralisia cognitiva, aqueles mascaram a realidade com subterfúgios niilistas para tentar resolver os problemas reais, oriundos da inquirição humana. De acordo com Hume, tais filósofos metafísicos deixam visível em seus mitos a fragilidade de suas soluções. Quando dizemos que o pão alimenta, apoiando-nos em sua natureza intrínseca, e o mundo é assim tal qual o percebemos, apoiando-me na vontade perfeita e imutável de Deus, na verdade não estamos solucionando seriamente um problema, pois recorremos a explicações intangíveis, ou seja, que não são passíveis de verificação, deixando sua aceitabilidade sob o jugo de teorias gratuitas e arbitrárias. Na acepção de Hume, o filósofo sério, que ama a verdade, não se deve deixar seduzir por tais alternativas fáceis e pouco filosóficas, mesmo que a angústia do problema não resolvido continue a atormentá-lo. Hume se propõe a resolver o problema do entendimento humano sem recorrer às soluções metafísicas de seus predecessores. Antes, porém, procura criar um estado de desconforto intelectual em seus contemporâneos, salientando algumas das dificuldades da filosofia clássica. John Watkins (1984) resume magistralmente tais dificuldades em três teses, classificadas como antiaprioristas, experimentalistas e dedutivistas.

O ceticismo humeano parece orientar-se pela conjunção das três seguintes proposições [...]: ( I ) Não há verdades sintéticas a priori sobre o mundo externo; ( II ) Qualquer conhecimento genuíno que tenhamos sobre o mundo externo deve ser, em última análise, derivado da experiência perceptual; ( III ) Somente as derivações dedutivas são válidas. (WATKINS, 1984, p. 3, tradução nossa).

Essas dificuldades humaneanas suscitam problemas não só de caráter epistemológico, mas também psicológico. Vejamos mais cuidadosamente essas três teses. A primeira postula que o conhecimento ou é analítico (portanto, tautológico) ou sintético a posteriori (dependente da experiência particular de quem observa). O primeiro caso, por ser analítico (lógico-formal), restringe-se sua verdade à análise da

linguagem; enquanto o segundo, à observação de eventos particulares, não permitindo generalização. A segunda postula que qualquer conhecimento, para ter conteúdo empírico, deve estar baseado na experiência. A terceira postula que o único raciocínio logicamente válido é o dedutivo, que, por não ser ampliativo, mostra-se inútil às ciências empíricas.

Considerando, em conjunto, essas três teses como válidas, apenas conseguimos salvar o conhecimento lógico-formal, que é mais uma linguagem do que propriamente uma teoria sobre a realidade, e o conhecimento que temos de nossas experiências internas, que é mais sentimento do que propriamente conhecimento. Nesse caso, o conhecimento que supomos adquirir sobre o mundo externo fica profundamente abalado, pois, por conta de sua generalização carecer de fundamentação lógica, não temos mais nenhuma garantia de que o mundo funciona do modo como nos foi ensinado, de que fato somos como pensamos ser, de que existe um poder divino, uma ciência ou um método idôneo em que possamos confiar. Os alicerces da religião e da ciência tornam-se frágeis frente à nossa impossibilidade de conhecer a natureza legítima das coisas. Tudo se torna mera especulação destituída de base racional. (QUINTON, 1999).

A filosofia humeana, num primeiro momento, se apresenta como uma filosofia de crise: crise na religião, na ciência e na razão. E considerando, como Hume, que existem apenas dois métodos de investigação, o dedutivo e o indutivo, deparamo-nos com a seguinte aporia: o método dedutivo é logicamente válido, mas não é ampliativo, logo, não interessa ao cientista, que lida com *matters of fact* na busca de verdades genuínas; o método indutivo é ampliativo e, assim, proporciona informações novas, mas, em contrapartida, corre o risco de oferecer conclusões falsas partindo de premissas verdadeiras.

Tal impasse gera problemas tanto de ordem epistemológica quanto de ordem psicológica. No primeiro caso, cuja preocupação é dirigida à fundamentação do método, levanta-se uma questão de difícil solução, que pode ser, assim, considerada: o método dedutivo, no que pese a sua validade lógica, não oferece informações novas, apenas tautologias; o método indutivo, malgrado ofereça informações novas, não se fundamenta em princípios logicamente defensáveis - por conta disso, o conhecimento científico torna-se uma crença racionalmente injustificável. No segundo caso, cria-se um estado de desconforto existencial, pois aflora um mundo de incertezas no pensamento humano, e o homem passa a não mais confiar na

regularidade de evento algum. Com efeito, pelo fato de o Sol ter nascido todos os dias, não autoriza ninguém a acreditar que amanhã ele tornará a nascer; pelo fato de o fogo sempre ter aquecido aquele que dele se aproxima, não é garantia lógica de que posteriormente voltará a produzir tal efeito. Destarte, os acontecimentos tornam-se tão incertos quantos os sonhos, de modo que a ocorrência regular de um determinado evento não é garantia para se inferir racionalmente a permanência de sua regularidade.

Conquanto os problemas humeanos não sejam propriamente objeto de preocupação dos cientistas, não deixam de incomodar muitos filósofos da ciência. Estes, cientes da magnitude de tais problemas, buscam uma solução satisfatória, esperando encontrar um método que possa estabelecer uma nítida demarcação entre o conhecimento científico e as outras formas de saber. Mas, enquanto isso não ocorre, fica a pergunta: onde acaba a crença e começa a ciência? Hume constata que nem a razão nem a experiência podem responder a tal indagação.

### **A solução naturalista de Hume**

Conquanto seja uma das maiores expressões da filosofia britânica, Hume descarta a possibilidade de resolver as questões por ele suscitadas por meio da razão, pois a considera inoperante em se tratando de *questões de fato*, isto é, questões concernentes ao mundo empírico. Racionalmente, é possível afirmar que *o pai do primeiro monarca não era monarca* ou que *a soma de dois mais cinco é igual a sete* ( $2 + 5 = 7$ ). Tais asserções, em qualquer tempo e lugar, jamais serão refutadas, desde que se mantenha o conceito usual dos termos nelas envolvidos. No entanto, não é seguro afirmar que todo homem é mortal ou que o fogo tem a propriedade de queimar, pois a confiança no valor de verdade dessas asserções está calcada na observação da regularidade de experiências passadas, a qual não justifica a crença de sua continuidade no futuro.

Os dois primeiros exemplos decorrem de elucidações conceituais, cujos predicados (*não era monarca* e *é igual a sete*) são apenas explicitações do que já se encontra tácito nos sujeitos (*o pai do primeiro monarca* e *dois mais cinco*); nesse caso, os predicados não oferecem nenhuma informação nova em relação aos sujeitos, não sendo possível, assim, a refutação das declarações presentes nas sentenças. Em caso de enunciados analíticos, como nesses dois exemplos, não

precisamos recorrer à experiência empírica para sabermos a verdade de seu conteúdo, já que o recurso puramente racional da análise conceitual dos termos envolvidos mostra-se suficiente e necessário. No entanto, nos dois últimos exemplos (*é mortal* e *tem a propriedade de queimar*), os predicados não são redutíveis à explanação conceitual dos sujeitos. Assim, por mais que elucidemos analiticamente o conceito *homem*, jamais nos será possível conferir-lhe o atributo *mortal* - o mesmo vale para a natureza de combustão do fogo. Caso um hipotético alienígena venha ao nosso planeta, veja um homem e uma fogueira, não será capaz de dizer a priori que aquele é mortal e que esta queima. Tais atributos somente serão admitidos após um grande número de observações – mas estas suscitam crenças e não raciocínio demonstrativo, sendo, portanto, psicológicas e não, lógicas.

O empirismo de Hume se apoia na experiência, enquanto promotora do conhecimento empírico, mas não enquanto fundamento de verdade desse mesmo conhecimento. A garantia de que os objetos sejam da mesma forma que os percebemos e de que possuem tais e tais qualidades está além daquilo que a experiência pode nos oferecer. A experiência nos diz que o fogo vem sempre acompanhado de calor, pois, todas as vezes que nos aproximamos do fogo, sentimos calor. Mas não haveria nenhuma contradição se, agora, isso não ocorresse, isto é, se nos aproximássemos do fogo e não sentíssemos a sensação de calor – de um ponto de vista lógico, ambas as alternativas (de o fogo produzir calor ou não produzir calor) são possíveis, não havendo privilégio de uma sobre a outra. Destarte, a tendência de acreditarmos que o fogo aquece, e não o contrário, é fruto de uma expectativa psicológica, condicionada pelo conjunto das experiências, o qual Hume denomina de *hábito* ou *costume*. (HUME, 2001)

Com a teoria do hábito, Hume procurou responder às indagações que a razão não se mostrou capaz de enfrentar. Racionalmente não há motivo para cremos na regularidade dos eventos empíricos, mas, por termos uma *maquinaria cognoscitiva robusta*, acabamos crendo, mesmos sem fundamento lógico para isso. O hábito é mais uma disposição interna, um instinto, do que propriamente um argumento. Hume não tem a pretensão de justificar logicamente o hábito, que simplesmente existe. Sua justificação, ao que parece, está na aceitação passiva das crenças do senso comum – desde a mais tenra idade somos motivados a generalizar as experiências particulares, dando a elas um *status* de universalidade.

De acordo com Hume, não há ruptura entre o senso comum e o conhecimento teórico. Ambos têm a mesma origem, sendo a orientação predominantemente instintiva e modelada pelo hábito, embora o último seja mais sofisticado. Hume salienta que podemos abandonar algumas de nossas crenças, quando carecem de base racional. No entanto, adverte-nos que é impossível suprimirmos todas as nossas crenças, mesmo que nenhuma delas tenha suporte racional, já que, de acordo com ele, necessitamos tanto de crer como de respirar. Assim, o escrutínio racional não seria um obstáculo de todo ameaçador às nossas incursões cognoscitivas. O ceticismo humano não é autorrefutável, pois não afirma que todo conhecimento é falso. Como já foi assinalado, Hume salva as verdades formais e as experiências internas, limitando o seu ceticismo apenas às verdades sobre o mundo empírico. Mas, mesmo nesse caso, considerava o ceticismo como um deleite intelectual da especulação filosófico-acadêmica, dado que, na vida prática, o imobilismo cognoscitivo causado pelo ceticismo não exerce influência alguma, isto é, as coisas se passam como se fossem verdades assentes.

Quando desperta de seu sonho, ele é o primeiro a rir-se de si mesmo e a confessar que suas objeções são puro entretenimento, e só tendem a mostrar a estranha condição da humanidade, que está obrigada a agir, a raciocinar e a acreditar sem ser capaz, mesmo pelas mais diligentes investigações, de convencer-se quanto às bases dessas operações, ou de afastar as objeções que podem ser levantadas contra elas. (HUME, 1999, p. 207)

A disposição para aprender certas verdades e nelas crer faz do homem um ser transcendente, isto é, um ser capaz de ir além do observado e inferir sobre o que ainda está por vir. Por exemplo, se nos sentimos aquecidos, não é necessário que olhemos para o canto da sala para sabermos que lá se encontra uma lareira acesa, pois isso é inferido da regularidade de experiências passadas, da qual naturalmente nos servimos para estabelecer a relação causal ente fogo e calor – a um, convencionamos chamar causa, e a outro, efeito. No entanto, é importante salientar que não podemos extrapolar o observável. Assim, por mais que observemos a natureza, jamais poderemos dela inferir a existência de Deus como sendo a sua causa, uma vez que Deus não é uma entidade ou evento observável. A inferência somente é possível depois de várias observações que contemplem a conjunção regular de um evento com outro. Logo, a origem do binômio causa/efeito, de cuja elucidação depende o rigor da ciência, está adstrita a eventos observáveis, ficando o inobservável como algo *destituído de significado* para a investigação científica.

Quando percorrermos as bibliotecas, convencidos destes princípios, que devastação não deveremos produzir! Se tomarmos em nossas mãos um volume qualquer, de teologia ou metafísica escolástica, por exemplo, façamos a pergunta: contém ele qualquer raciocínio abstrato referente a números e quantidades? Não. Contém qualquer raciocínio experimental referente a questões de fato e de existência? Não. As chamas com ele, então, pois não pode conter senão sofismas e ilusão. (HUME, 1999, p. 212)

### **Considerações finais**

Ao término deste trabalho, desejamos ressaltar alguns pontos concernentes à estratégia humeana de solução do ceticismo. Como já foi abordado, Hume não resolve o problema do conhecimento fundamentando-se em princípios racionais e, sim, recorrendo a um aparato instintivo que ele denomina de *hábito*. Hume nos chama a atenção que, pelo hábito, aceitamos as regularidades dos fenômenos físicos prescindindo de justificação lógica. Com a teoria do hábito, Hume pensa ter restituído o princípio natural do conhecimento, olvidado pelas obscuras especulações dos metafísicos, estabelecendo que não é a racionalidade o fator principal na produção do saber e, sim, certas disposições naturais do organismo. Essas disposições, motivadas por processos de associação de ideias, levam-nos a crer que eventos semelhantes, em situações semelhantes, tornam a repetir-se, isto é, que acontecimentos passados, sob as mesmas condições ocorrerão no futuro.

Destarte, como não é a razão e, sim, o hábito, o elemento condicionante da nossa aceitação ou rejeição de verdades empíricas, desde as crenças míticas às teorias científicas, não há ruptura entre o senso comum e o conhecimento teórico – apenas o último pode ser considerado uma elaboração mais rigorosa e sistemática do primeiro. A tese de continuidade entre o senso comum e o conhecimento teórico, defendida por Hume, nos permite superar as dúvidas dos cétricos, na medida em que estas se apresentam como tentativas de lidar com problemas que estão além daqueles que a razão humana pode resolver. Assim, cabe ao filósofo lapidar o entendimento, estabelecendo seu alcance e limite, de modo que as incursões filosóficas não ensejem o obscurantismo linguístico dos metafísicos, nem as discussões estéreis dos cétricos.

A filosofia humeana serve-se do ceticismo como um instrumento metodológico e não como um posicionamento filosófico, pois, segundo Hume, a insistência neste último promoveria uma opção existencial trágica de total imobilismo cognoscitivo e, conseqüentemente, a inexorável extinção de seus adeptos. Resta-nos dizer, no entanto, que a estratégia naturalista de Hume não é de todo convincente, pois

encontra algumas dificuldades em sua fundamentação. A título de exemplo, citemos apenas duas dessas dificuldades: 1ª) Hume muda a orientação de seu estudo inicial, quando procura oferecer uma explicação psicológica a um problema epistemológico. Tal estratégia escamoteia as dificuldades do problema, mas não as resolve efetivamente. De acordo com Popper (1975), Hume, uma das mentes mais racionais da filosofia moderna, acaba por fazer emergir uma epistemologia irracionalista, pois a superficialidade de sua solução não lhe permite livrar o conhecimento científico das dificuldades deixadas pelas suas inquirições céticas; 2ª) Hume, erroneamente, atribui ao conhecimento teórico a mesma origem que atribui ao conhecimento de senso comum. Entende ele que ambos se desenvolvem por processos naturais e espontâneos, na medida em que operam com relações de semelhança entre eventos físicos. No entanto, há quem sustente (Monteiro, 1984) que o conhecimento teórico não se processa de maneira passiva e, sim, decorre de uma construção livre e deliberada, envolvendo recursos analógicos, não redutíveis a simples semelhança. Com efeito, uma coisa é comparar dois efeitos observáveis e outra bem diferente é relacionar o observável com o inobservável. Hume parece que não se ateve a esta questão e tomou semelhança e analogia como um só e mesmo fenômeno.

Conquanto essas duas críticas e outras aqui não contempladas sejam pertinentes, de modo algum comprometem a fertilidade da filosofia humeana, mesmo porque, como já salientamos, a genialidade de Hume encontra-se mais na *originalidade tempestuosa* de suas perguntas do que na *insípida bonança* de suas respostas.

### **Referências**

AJDUKIEWICZ, K. **Problemas e teorias da filosofia: teoria do conhecimento e metafísica**. São Paulo. Editora Ciências Humanas (ECH), 1979.

AYER, A. J. **Hume**. Oxford Melbourne Toronto. Oxford University Press, 1980.

BACON, Francis. **Novum Organum**. In.: **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

GOMIDE, F. M. **Filosofia do conhecimento científico**. Curitiba: Albert Einstein, 1988.

HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. São Paulo: UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: UNESP, 2001.

MONTEIRO, J. P. **Hume e a epistemologia**. São Paulo: UNESP, 2009.

MORENTE, M. G. **Fundamentos de filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1979.

OLIVA, A. (Org.). **Epistemologia: a cientificidade em questão**. Campinas: Papirus, 1990.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da ciência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

POPPER, K. R. **Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária**. Belo Horizonte: ITATIAIA, 1975.

\_\_\_\_\_. **Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge**. London: Routledge and Kegan Paul, 1976.

QUINTON, A. **Hume**. São Paulo: UNESP, 1999.

WATKINS, J. **Science and skepticism**. Princeton: University Press, 1984.