

FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS
LICENCIATURA EM FILOSOFIA

FABRÍCIO BESSA FERREIRA

**A SOLUÇÃO CÉTICA DE DAVID HUME PARA O PROBLEMA DO
CONHECIMENTO HUMANO**

ANÁPOLIS-GO
2023

FABRÍCIO BESSA FERREIRA

**A SOLUÇÃO CÉTICA DE DAVID HUME PARA O PROBLEMA DO
CONHECIMENTO HUMANO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Católica de Anápolis, como requisito essencial para obtenção do título de licenciado em Filosofia, sob orientação do Prof. Me. Gessione Alves da Cunha.

Anápolis
2023

Aos meus pais, Enivaldo José Ferreira e Valcirléia Vieira Bessa Ferreira, por me proporcionar o dom da vida e a minha querida Diocese de Itumbiara, que me conduz nos caminhos de Cristo Jesus.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus Trino, pela Sua bondade e misericórdia para comigo. Pelo dom da vida e por me chamar todos os dias à santidade;

Aos meus pais, por me proporcionar uma educação cristã, cultivando em mim uma abertura de coração à Cristo Jesus, nosso Senhor;

A minha querida Diocese de Itumbiara, por acolher a minha vocação e demonstrar confiança e esperança nela;

As paróquias, Santíssima Trindade e São Sebastião de Goiatuba-Go, que me deram a possibilidade de criar consciência de ser filho de Deus, no Filho, nas celebrações dos sacramentos;

Ao meu bispo diocesano, Dom Antônio Fernando Brochinni, CSS, por ser sinal da presença de Cristo na minha vocação, testemunhando a comunhão ao pequeno povo de Deus a ele confiado;

Aos padres, Irandes Carlos Ferreira, Joaquim de Jesus Rocha Cavalcante, Luís Fernando Alves Ferreira, Claudio José de Carvalho, pelo carinho e cuidado para com o meu discernimento vocacional e pela presença durante esses anos de caminhada;

Aos meus irmãos de turma, pelos anos de caminhada e alegrias;

Aos meus irmãos de Diocese, Lenilson Oliveira, Walisson Rodrigues, Erick Meneses, Gabriel Tomás e Vinícius Gustavo, por me ensinar, pelo testemunho individual de cada um, o que é ser família criada com Cristo, por Cristo e em Cristo;

Aos padres formadores do Seminário Interdiocesano São João Maria Vianney, pela dedicação em formar pastores segundo o coração de Cristo;

Ao meu Diretor Espiritual, Padre Mário Correia da Silva, pelos anos de acompanhamento vocacional ajudando-me a configurar o meu ser ao de Cristo, Bom Pastor.

A todo povo de Deus, de modo muito especial aos da Diocese de Itumbiara, que rezam em favor da Santa Igreja Católica e pelas vocações sacerdotais e religiosas.

*Não é o homem que encontra a Verdade, mas a
Verdade que encontra o homem.
Santo Ambrósio de Milão*

RESUMO

A fragilidade das ideias e a vitalidade das impressões são características da filosofia empirista do escocês David Hume, no século XVIII. O surgimento de um racionalismo exacerbado, como o da filosofia de Descartes, ou a criação de uma nova ciência moderna que acreditavam ser detentoras de uma verdade indubitável, proporcionaram ao nosso filósofo iniciar uma investigação sobre as realidades do conhecimento e sua íntima ligação com a verdade. Nesse sentido, Hume, principalmente na sua obra *Investigação acerca do entendimento humano*, esmiuçar a questão de como as ideias estão conectadas com a sensibilidade, sendo cópias das mesmas. Isso tira a autonomia das ideias, como pensavam os racionalistas, colocando-as como inferiores. Essa desvalorização humeana alcança espaço quando, no processo investigativo, o filósofo expõe a fragilidade da razão, mostrando-nos que a partir dela não se pode conhecer nada. Com isso, as experiências interna e externa começam a ganhar destaque nesta filosofia, e a razão é substituída pelo hábito. Esse, por sua vez, poderá proporcionar um conhecimento ao ser humano. Entretanto, o hábito não proporciona verdades absolutas, mas possibilidades. Sendo assim, para a filosofia humeana cria-se um problema, resumido a uma pergunta: “o que o homem conhece é a verdade do objeto?” A solução imposta é a do ceticismo, que relembra-nos a realidade da fragilidade do homem, que não conhece as verdades imutáveis, pois todo o seu método chega a possibilidades, e essas não possuem obrigatoriamente uma relação com o objeto investigado.

Palavras-chave: Hume; conhecimento; impressão; ideias; ceticismo;

ABSTRACT

The frailty of the ideas and the vitality of the impressions are the most important features of David Hume's empirical philosophy in XVIII Century. The rising of an exacerbated rationalism as Descartes' philosophy, or the creation of a new Modern Science that believed there are holders of an undisputable truth, provided to our philosopher to think of an investigation on the realities of human understanding and its close connection to the truth. In this sense Hume, specially in his work *An Enquiry Concerning Human Understanding*, will explore how much ideas are connected to sensibility, viewed as copies of it. Rationalists thought this understanding annuls the autonomy of the ideas, considered by them as minor. This humean devaluation obtains some assent when, during the investigation, the philosopher shows us the weakness of the reason, revealing that there are no possibility of understanding at all when we take reason as the starting point of the research. With that scenario, inner and outer experiencies have more sense in his philosophy, so as reason is replaced by habit. Habit, in its turn, could allow human beings to have some kind of knowledge. However, habit couldn't be a source of unconditional truth, only possibilities. So, to humean philosophy, we have a problem to solve, summed up as a question: "Can we say that what every men knows is the truth of the object?" There is only one solution to this question and it is the Skepticism, that reminds us the frailty of being human as humans don't know immutable truths. Hume's method ends up in possibilities and they do not have a necessary relation to the investigated object.

Key-Words: Hume; Understanding; Impressions; Ideas; Skepticism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 HUME E O CONHECIMENTO.....	11
1.1 Investigação sobre o conhecimento e o homem.....	11
1.2 Origem das ideias.....	15
1.3 Possíveis meios para as associações de ideias	18
2 DOS LIMITES DA RAZÃO.....	25
2.1 Objetos da razão humana	25
2.2 Dúvidas sobre as operações do entendimento	27
2.3 Indução, hábitos e crenças	31
3 DO EMPIRISMO AO CETICISMO.....	39
3.1 Da probabilidade ao conhecimento	39
3.2 Ideia de poder ou conexão necessária	42
3.2 Hume e o ceticismo	46
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	54
REFERÊNCIAS	58

INTRODUÇÃO

O presente trabalho apresentará o caminho do conhecimento humano segundo o filósofo David Hume. Ele nasceu na cidade de Edimburgo, no dia 07 de maio de 1711 e faleceu no dia 25 de agosto de 1776, Escócia. Sua família se dedicava à prática do Direito, sendo que seu avô materno, Sr. David Falconer, era presidente do Supremo Tribunal da Escócia.

Hume foi um dos filósofos mais conhecidos no solo britânico. Seu trabalho é considerado o ponto alto de toda uma tradição empirista que crescia naquela região, tendo como iniciante Guilherme de Ockham (1285-1347), no século XIV, e outros destaques, como Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753). Hume não fora tão influente e reconhecido como John Locke. Entretanto, sua filosofia gerou, naquela época, conflitos sobre todo o processo do conhecimento humano e sua relação com a verdade indubitável. Além de filósofo, Hume foi historiador, ensaísta e diplomata escocês, ganhando prestígio devido ao seu sistema filosófico baseado no empirismo. As melhores obras que exemplificam essa realidade são: *Tratado da Natureza Humana*, escrito de sua juventude no ano de 1734 e *Investigação acerca do entendimento humano*, escrito de sua maturidade no ano de 1749 (cf. QUINTON, 1999).

Visto que o problema do conhecimento é algo intimamente ligado ao homem, Hume apresenta, por um meio metódico e crescente, uma solução que responde a essa problemática. Tal resposta atinge a atualidade, como o modo que a ciência encara o tema da verdade.

Essa problemática evidencia a importância do pensamento humeano, pois apresenta-se como contramão de tudo aquilo que era tido como certeza relacionado ao tema do conhecer. Nesta perspectiva, há um rompimento com toda a tradição filosófica que se construía sobre o conhecimento e sua relação com a verdade. Exemplificação disso é a sua desvalorização da metafísica e a destruição que sua filosofia faz à razão, que fora supervalorizada no período moderno, principalmente na figura do filósofo Descartes. Assim, a filosofia humeana tornou-se marco para os britânicos (cf. QUINTON, 1999), visto que ela se coloca indiferente aos métodos vigentes da época, mostrando a pequenez e a limitação do homem.

Os escritos de Hume contem em si um valor que não pode ser descartado na filosofia, principalmente se estiver relacionado ao tema do conhecimento. Isso é verificado pela história que nos mostrou, de forma explícita, a influência humeana na ciência e em outros filósofos de renome como Immanuel Kant (1724-1809), marco no período moderno. É

interessante lembrar que a ciência, a partir também das críticas do filósofo, percebeu-se limitada e não detentora de uma verdade indubitável. Portanto, falar de David Hume é entender a nossa contemporaneidade e como ela caminha filosoficamente, visto que a sua contribuição sobre o tema do conhecimento atinge, com força, o mundo acadêmico.

No Brasil, existem grandes comentadores que se dedicaram no aprofundamento de seus estudos em Hume, principalmente na Teoria do Conhecimento, deixando vivo esse pensamento à nossa contemporaneidade com trabalhos de mestrados e doutorados. Neste trabalho, enfatizo alguns nomes, como o Professor João Paulo Monteiro (1938-2016), principal comentador de David Hume, como também o Professor Dr. Plínio Junqueira Smith (1960), que teve como tese de seu doutoramento *O ceticismo de Hume* (1995). Ambos contribuíram para o desenrolar desta pesquisa. Alguns outros comentadores, não brasileiros ganham também destaques diante de suas publicações, tanto nos livros ou artigos, como Gilles Deleuze (1925-1995), com a obra *Empirismo e Subjetividade* (1953), e Anthony Quinton (1925-2010), com a obra *Hume* (1998).

Nesta perspectiva, evidenciando o problema do conhecimento, o objetivo desse trabalho é analisar o processo de formulação do próprio conhecimento e mostrar os limites da razão, chegando, assim, ao ceticismo como solução a tais indagações que surgem dessa problemática. Por isso, o trabalho que se segue, subdividirá em três capítulos. Quanto ao primeiro, “Hume e o conhecimento”, entender-se-á como era a formulação do conhecimento humano de sua época e também como ele considera que surge um possível conhecimento, transpassando da realidade para o cogito. Isso se dará a partir de uma investigação sobre o conhecimento e o homem, sobre as origens das ideias e dos meios associativos dessas mesmas, para que assim possamos entender como se formula as representações.

Quanto ao segundo, “Dos limites da razão”, introduzir-se-á, com mais veemência, as ponderações críticas que questionam a razão. Esse questionamento conduzirá o leitor a perceber o quanto a razão é frágil e incapaz de, por si só, dizer a verdade da realidade. A investigação é mais evidente quando, com Hume, perceber-se-á quais são os objetos da razão humana e as dúvidas filosóficas que são impostas a eles e, por fim, as realidades que surgem a partir dessas dúvidas, como a indução, a soberania do hábito e as crenças fixadas no cotidiano do homem. Essas últimas palavras, no pensamento humeano, possuem uma primazia sobre a razão.

Quanto ao terceiro capítulo, “Do empirismo ao ceticismo”, verificar-se-á, com Hume, que diante de todas as nossas fragilidades, que a razão não poderá solucionar e nem o empirismo dar-nos uma resposta imutável, mas probabilidades sobre o conhecimento; a

melhor solução possível, como consequência desse raciocínio, é o ceticismo. Isso fará com que o leitor perceba as limitações humanas. Com isso, o caminho proposto no último capítulo é a evidência da probabilidade, como possibilidade de dizer algo sobre as relações, a desmistificação da ideia de poder ou conexão necessária, nas relações, e sua consequência final: o ceticismo.

1 HUME E O CONHECIMENTO

*Quanto mais aumenta nosso conhecimento, mais evidente
fica nossa ignorância.
John F. Kennedy*

Um dos temas mais debatidos na história da filosofia é a realidade do conhecimento, tratado de forma mais específica no período moderno. Neste âmbito, destacam-se os grandes tratados sobre a Teoria do Conhecimento. Dentre estes, enfatizo o filósofo David Hume, que na sua investigação apresenta a relação entre homem e conhecimento, delimitado ao século XVIII. A obra que melhor exemplifica essa problemática é o escrito de sua maturidade, intitulado *Investigações acerca do Entendimento Humano*¹. Neste contexto, esse capítulo apresentará três pontos que explicarão esta relação. Quanto ao primeiro, “Investigação sobre o conhecimento e o homem”, tratar-se-á das duas classes filosóficas que veem o homem de diferentes aspectos, que na concepção humeana não contemplam a totalidade da natureza do homem e considera-as como investigações incoerentes. Quanto ao segundo ponto, “Origem das ideias”, apresentar-se-á como surgem às ideias na mente a partir das percepções sensíveis. Quanto ao terceiro, “Possíveis meios para associações de ideias”, Hume explicará como estas se conectam, formando o encadeamento do pensar. Nesta perspectiva já se deslumbra o pensamento humeano sobre o conhecimento.

1.1 Investigação sobre o conhecimento e o homem

Começamos pela diferenciação que David Hume faz entre as classes de filosofia. Nesse sentido, o filósofo nos adverte que a filosofia moral, ou ciência da natureza humana²,

¹ O Ensaio ou Investigação sobre o conhecimento humano é uma releitura melhor explicada da obra de sua juventude intitulada *Tratado da Natureza Humana*, em que o próprio Hume faz uma advertência em carta no dia 26 de outubro de 1775: “A maioria dos princípios e raciocínios contidos neste volume foram publicados numa obra em três tomos denominada *Tratado da Natureza Humana*, obra que o autor havia projetado antes de sair da Universidade e que foi escrita e publicada pouco tempo depois. Em virtude de seu resultado não ter sido satisfatório, o autor reconheceu seu erro de imprimir-la muito cedo e refundiu-a inteiramente nos trabalhos que seguem, nos quais espera haver corrigido algumas negligências de seu raciocínio e especialmente de sua expressão. Apesar de vários escritores terem honrado o pensamento do autor com suas respostas, eles têm tomado o cuidado de dirigir todas as suas ofensivas contra a obra juvenil, que o autor jamais reconheceu, com o intuito de preservar algumas vantagens que imaginaram haver obtido sobre ela. Este procedimento é bastante contrário a todas as regras de sinceridade e da honradez, constituindo em exemplo bem claro dos artifícios polêmicos que o zelo fanático se crê autorizado a utilizar. Doravante, portanto, o autor espera que apenas os trabalhos que se seguem sejam considerados como os que contêm suas opiniões e princípios filosóficos” (HUME, 1989, p. 61 – *grifo do autor*). Nesta perspectiva, achamos por bem utilizar como base filosófica a todo esse trabalho a obra de sua maturidade, visto que esse era o desejo do filósofo.

² Ao utilizar “filosofia da moral ou ciência da natureza humana”, o filósofo mostra como o termo filosofia era tratado de amplo significado no século XVIII (HUME, 1989, p. 63, nota de rodapé, n.3).

pode ser compreendida de duas formas: “a primeira considera o homem como nascido para a ação [...]” (HUME, 1989, p. 63). Isto significa dizer que é influenciado por gostos e sentimentos e a partir disso busca o seu objeto específico. Nesse processo de busca específica de um objeto, naturalmente o espírito desconsidera outros que não o apetece. Hume lembra-nos que a virtude em tal período era compreendida como sendo o mais valioso objeto a ser alcançado³. Com isso, os filósofos desta primeira classe

pintam-na com as mais agradáveis cores e, valendo-se da poesia e da eloquência, discorrem acerca do assunto de maneira fácil e clara: o mais adequado para agradar a imaginação e cativar as inclinações. Escolhem, na vida cotidiana, as observações e exemplos mais notáveis, colocam os caracteres opostos num contraste adequado e, atraindo-nos para os caminhos da virtude com visões de glória e de felicidade, dirigem nossos passos nestes caminhos com os mais sadios preceitos e os mais ilustres exemplos (HUME, 1989, p. 63).

Por conseguinte, os filósofos da primeira classe preferem uma filosofia fácil e clara, que visa percorrer o caminho daquilo que simplesmente se apresenta e o floreia com a imaginação para cativar suas inclinações. Com isso, a partir de seu cotidiano criam estruturas que concordem com esta facilidade para assim alcançar a felicidade. Neste contexto, fazem a diferenciação entre vício e virtude, regulando os nossos sentimentos, para mostrar o caminho da honra verdadeira⁴. Chegar a isto é, na sua concepção, concluir os esforços filosóficos.

³ Sobre virtude, entende-se: “Este termo designa uma capacidade qualquer ou excelência, seja qual for a coisa ou o ser a que pertença. Seus significados específicos podem ser reduzidos a três: 1º capacidade ou potência em geral; 2º capacidade ou potência do homem; 3º capacidade ou potência moral do homem. No primeiro sentido, que é o da definição geral, a Virtude indica uma capacidade ou potência qualquer, como por exemplo de uma planta, de um animal ou de uma pedra. Maquiavel fala da “Virtude” da arte da guerra (O príncipe, 14), e Berkeley fala das “Virtudes da água de alcatrão” (Subtítulo de Siris, 1744). No segundo sentido, a Virtude é uma capacidade ou potência própria do homem. Assim, por exemplo, chama-se de virtuoso/virtuoso quem possui uma habilidade qualquer, como por exemplo, para cantar, tocar um instrumento ou usar a gazua. Nietzsche quis retomar esse sentido de Virtude: “Reconheço a Virtude no seguinte: 1º ela não se impõe; 2º ela não supõe a Virtude em todo lugar, mas precisamente uma outra coisa; 3º ela não sofre pela ausência da Virtude, mas considera essa ausência como uma relação de distância graças à qual há algo de venerável na Virtude; 4º ela não faz propaganda; 5º não permite que ninguém se erija em juiz, porque é sempre uma Virtude por si mesma; 6º ela faz exatamente tudo o que é proibido (a Virtude, como a entendo, é verdadeiro *vetitum* em toda a legislação do rebanho); 7º ela é Virtude no sentido renascentista, Virtude livre de moralidade” (*Wille zur Macht*, ed. 1901, § 431). No terceiro sentido, o termo designa uma capacidade do homem no domínio moral. Deve tratar-se de uma capacidade uniforme ou continuativa, como já declarava Hegel (EU. do dir., § 150, anexo), porque um ato moral não constitui virtude. Essa condição, porém, nem sempre é respeitada, e Locke, p. ex., fala de Virtude e de vício no sentido de atos morais isolados (Ensaio, II, 28, 11). As definições de Virtude nesse sentido estão compreendidas nas seguintes rubricas: a) capacidade de realizar uma tarefa ou uma função; b) hábito ou disposição racional; c) capacidade de cálculo utilitário; d) sentimento ou tendência espontânea; e) esforço (ABBAGNANO, 2000, p. 1003).

⁴Entende-se como “honra verdadeira” a filosofia que caminha por estradas fáceis e claras aceitas pelo senso comum, que não traz dificuldades para o espírito e se manifestam na vivência com os outros. Quem segue esses princípios é admirado pelas pessoas que o circundam, dado que viver assim são aspectos de um homem virtuoso. E quanto maior aprovação é dada pelo senso comum, mais honroso se torna, e a aceitabilidade faz com que a honra seja verdadeira (cf. HUME, 1989).

Os filósofos da segunda classe “consideram o homem mais como um ser racional do que um ser ativo, e procuram formar seu entendimento em lugar de melhorar-lhe os costumes” (HUME, 1989, p. 63). A natureza humana, para estes filósofos, se torna objeto de especulação, pois a avaliam para encontrar nela os princípios que regulam todo o entendimento, e esta exerce força sobre os nossos sentimentos, ao ponto de aprovar ou censurar qualquer objeto particular ou ação humana.

Uma das críticas impostas pelos filósofos da segunda classe aos da primeira é, no ver de Hume, a falta de rigor na relação entre filosofia e história, visto que esta não estabeleceu os fundamentos da moral, do raciocínio e da crítica, tornando-se desgraçada, mas houve simplesmente uma aceitação daquilo que é verdadeiro ou falso, do que é virtude ou vício, entre outros, sem considerar e ser capaz de determinar as fontes dessas distinções (cf. HUME, 1989). Sendo assim, estes da segunda classe, também considerados filósofos da ciência⁵, examinam os da primeira e percebem, nos seus discursos, aspectos que não promovem desencorajamentos, mesmo em investigações que possuem características de uma árdua tarefa. Exemplo disso são as buscas de conceitos que são consolidados no senso-comum. Nesse sentido, utilizam de vários métodos para justificar essa procura a partir de sua retórica. Mesmo encontrando respostas não ficam satisfeitos, pois para eles não há limites para a curiosidade humana.

Quando se fala de uma filosofia fácil, pressupõe-se o seu contrário, que Hume dá o nome de filosofia abstrusa. Na concepção humeana, a fácil já traz em si aceitabilidade, tornando-se preferível para o homem. Esta é mais recomendável e útil, pois penetra no cotidiano da vida e molda os afetos, levando-o a um modelo de perfeição. Sendo assim, a filosofia fácil adquire fama, isto porque ela é aceita pela humanidade e essa promove a continuidade desse modo de pensar na posteridade, visto que ela se baseia no senso-comum, e “o filósofo quando cai no erro, recorre ao senso comum e aos sentimentos naturais do espírito e assim volta aos caminhos certos e se protege de ilusões perigosas” (HUME, 1989, p. 64).

Em sentido contrário, a filosofia abstrusa não se liga ao senso comum, mas a raciocínios abstratos. Estes são descartados pelos homens, “talvez por encontrar em sua época ignorâncias que não deram a ela a fama devida” (HUME, 1989, p. 64). Entretanto, sem o senso comum, o filósofo pode facilmente cair no erro, e com isso entrar em um aglomerado deste e se perder, pois um erro gera o outro. Essas conclusões, por serem abstratas e

⁵ Na concepção de Marcos Ribeiro, os filósofos da filosofia abstrusa remetem na concepção humeana, a um anatomista (entende-se como anatomista, na renascença, aqueles que eram estudiosos do corpo humano), pois está “consistiria em um trabalho minucioso na natureza humana”. Nesse sentido, é favorável, aplicar sobre estes o termo “filósofos da ciência” (BALIEIRO, 2011, p. 386).

destoantes do senso comum, provavelmente diferem da opinião popular, tornando-se ainda menos aceitas do que a filosofia da primeira classe⁶.

Entretanto, na concepção humeana, o caráter de perfeição para o homem e o conhecimento não está no extremo de uma filosofia fácil ou abstrusa. A justa medida supõe no agir do filósofo essa perfeição. Nesse sentido, Hume se expressa:

O mero filósofo é geralmente uma personalidade pouco admissível no mundo, pois supõe-se que ele em nada contribui para o benefício ou para o prazer da sociedade, porquanto vive distante de toda comunicação com os homens e envolto em princípios e noções igualmente distantes de sua compreensão. Por outro lado, o mero ignorante é ainda mais desprezado, pois não há sinal mais seguro de um espírito grosseiro, numa época e uma nação em que as ciências floresçam, do que permanecer inteiramente destituído de toda espécie de gosto por estes nobres entretenimentos (HUME, 1989, p. 64).

O filósofo e o ignorante simbolizam as duas classes de filosofias. O primeiro teria os aspectos da filosofia abstrusa e o segundo da fácil. A justa medida seria a capacidade de conservar os gostos para com os livros, a sociedade e os negócios, contemplando não só o agir, mas o raciocinar. Neste sentido, a justa medida une e contempla mais a natureza humana, visto que o homem é ser racional, mas o é em sociedade. Com isso, para que a ciência se torne agradável, ela deve ser humana, ao ponto de ter uma relação direta com a ação e a sociedade, por meio de uma filosofia fácil. Neste caminho, entende-se que Hume propõe a exclusão dessas duas formas de filosofia e percebe que “essa união é importante porque o homem é apresentado como um ser que é igualmente racional, social e ativo, de modo que a natureza recomenda para ele uma vida mista, que dê a devida atenção a essas características” (BALIEIRO, 2011, p. 386).

Na concepção humeana, uma boa filosofia, que visa à natureza humana, deve ter em si uma exatidão dentre tantas possibilidades para alcançar um grau suficiente de certeza nas suas opiniões, preceitos e raciocínios. A exatidão promove para o filósofo um espírito que o conduz a perfeição e essa se torna mais útil aos interesses da sociedade (cf. HUME, 1989). Exemplos disso são dados pelo próprio Hume, que escreve:

⁶ Sobre esta questão, diz o Anoar Aiex: A filosofia “fácil” considera como seu tema adequado as ações humanas (ela visualiza o homem como “nascido para a ação”), e tem como fim inculcar a virtude. Seu método consiste no uso de exemplos que permitem inculcar a virtude. A filosofia “difícil” considera como seu tema apropriado as especulações metafísicas acerca da natureza (isto é, das essências ocultas) do homem e do mundo externo, pois o homem é considerado como “ser racional”, que pode desvendar a natureza das coisas. Seu fim é a verdade absoluta acerca desta natureza imutável. Seu método é a instrução ou a apreensão do conhecimento através de uma longa cadeia de raciocínios. Uma filosofia adequada sustenta Hume, deve combinar o tema, o método e o fim dessas duas classes de filosofia (HUME, 1989, p. 65, nota de rodapé, n.5 [n. do T.]).

Embora um filósofo possa viver longe dos negócios, o espírito da filosofia, se cuidadosamente cultivado por alguns, difunde-se gradualmente através de toda a sociedade e confere em todas as artes e profissões semelhante correção. O político adquirirá maior previsão e sutileza na divisão e no equilíbrio do poder, o advogado, mais método e princípios mais sutis em seus raciocínios, o general, mais regularidade em sua disciplina, mais cautela em seus planos e em suas manobras (HUME, 1989, p. 65).

Com esta visão de relacionar a ciência com a filosofia fácil em prol do crescimento intelectual da sociedade, percebe-se que a vida se torna mais agradável e inofensiva, quando se passa pelas avenidas das ciências práticas. Entretanto parece, na visão humeana, que existem alguns intelectuais que persistem em manter uma filosofia abstrusa e profunda, denominada Metafísica. Ela traz, na visão do filósofo, levando-nos a incertezas e erros, visto que não está colocada em relação à prática, mas são preceitos que não constituem uma ciência. Hume conclui que a Metafísica nada mais é que “esforços estéreis da vaidade humana que quer penetrar em recintos completamente inacessíveis ao entendimento humano” (HUME, 1989, p. 66).

Eliminando essa pseudociência, e percebendo que o campo do conhecimento é a razão humana, se faz necessário, na concepção de Hume, investigar a natureza do homem e de seu entendimento, descartando todos os assuntos de cunho abstruso por meio da exatidão, vencendo a superstição popular. Nesse sentido, o caminhar filosófico se torna mais vantajoso, pois, tendo a exatidão do que seriam as operações do espírito e os objetos da reflexão, desenvolvem-se as ciências que se desligam das duas classes filosóficas, e se adequam a um raciocínio fácil e ativo, destruindo a metafísica, lugar do erro⁷ (cf. HUME, 1989).

1.2 Origem das ideias

Reconhecendo com Hume que o homem, no processo do conhecimento, é ser racional e social, se faz necessário um caminho investigativo sobre as ideias. Neste sentido, o filósofo busca saber qual é a origem das ideias e como estas chegam à mente e se tornam operações mentais. Sobre isto, Hume se manifesta:

⁷ Hume apresenta uma aversão à filosofia abstrusa (metafísica). Ele conclui seu raciocínio com a seguinte fala: “Ficariamos felizes se pudéssemos unir as fronteiras das diferentes correntes de filosofia, reconciliando a investigação profunda com a clareza e a verdade com a originalidade. E mais felizes ainda se, raciocinando desta maneira fácil, pudéssemos destruir os fundamentos da filosofia abstrusa, que até agora apenas parece haver servido de refúgio à superstição e de abrigo ao erro e ao absurdo” (HUME, 1989, p. 69).

Cada um admitirá prontamente que há uma diferença considerável entre as percepções do espírito⁸, quando uma pessoa sente a dor do calor excessivo ou o prazer do calor moderado, e quando depois recorda em sua memória esta sensação ou a antecipa por meio de sua imaginação. Estas faculdades podem imitar ou copiar as percepções dos sentidos, porém nunca podem alcançar integralmente a força e a vivacidade da sensação original. O máximo que podemos dizer delas, mesmo quando atuam com seu maior vigor, é que representam seu objeto de um modo tão vivo que *quase* podemos dizer que vemos ou que o sentimos. Mas, a menos que o espírito esteja perturbado por doença ou loucura, nunca chegam a tal grau de vivacidade que não seja possível discernir as percepções dos objetos. Todas as cores da poesia, apesar de esplêndidas, nunca podem pintar os objetos naturais de tal modo que se tome a descrição pela a paisagem real. O pensamento mais vivo é sempre inferior à sensação mais embaçada (HUME, 1989, p. 69 – *grifo do autor*).

Ao adentrar no problema das ideias, Hume toma em primeira instância a posição de um empirista clássico, dizendo que as ideias surgem do sensível, ou seja, todo conhecimento mental parte das percepções. Neste ponto, “ele não é tão original, pois parece somente inverter a relação sujeito e objeto do racionalismo e repetir uma já conhecida crítica ao inatismo” (MULLEU JR., 2017, p. 254).

Entretanto, num caminho coerente, Hume nota que as percepções são realidades que antecedem a memória e a imaginação, faculdades mentais, visto que elas imitam ou copiam as percepções do sentido, e nunca poderão alcançar a realidade com a mesma força que a sensação inicial. Neste sentido, existe uma sequência pedagógica que tem seu ponto inicial na percepção e a partir dela tende-se a memória, faculdade da recordação, e a imaginação, faculdade da antecipação. Sendo a memória e a imaginação secundárias, se torna impossível, no pensamento humeano, de chegarem à força e vivacidade das percepções⁹.

Tendo em vista a primazia das percepções, Hume “classifica-as em duas espécies, que se distinguem por graus de força e vivacidade, sendo que os pensamentos são pálidos, e as impressões se apresentam fortes e vivazes” (MENDONÇA, 2015, p. 52). As impressões são consideradas fortes, pois elas se aproximam mais vivamente das percepções dos sentidos, ou seja, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos. As ideias ou pensamentos se tornam fracos por serem cópias imperfeitas, que apenas é um “simples lembrar ou imaginar essas impressões, sensações” (MENDONÇA, 2015, p. 52)¹⁰.

⁸ O termo “percepções” é utilizado por Hume para designar a totalidade dos fatos mentais e das operações volitivas. (HUME, 1989, p. 69, nota de rodapé, n.9 [N. do T.]).

⁹ É nesse sentido que Hume nos diz que “o pensamento mais vivo é sempre inferior à sensação mais embaçada” (HUME, 1989, p. 69). Exemplificando, pode-se conceber que um homem refém de um ataque cardíaco seja estimulado de maneira muito diferente do que o outro que apenas pensa nessa emoção, ou aquele que anda de avião, terá uma sensação muito mais viva do que o outro que só pensa sobre isso.

¹⁰ Explica o Professor Plínio Junqueira: “As percepções, divididas em duas espécies, impressões e ideias, constituem-se nos únicos objetos de nossa mente, onde as impressões são percepções fortes e intensas e as ideias são percepções fracas. O critério da distinção, portanto, é a força ou a fraqueza com que as percepções aparecem na mente, sendo a diferença entre elas de grau, e não de natureza. As sensações, paixões e emoções, bem como

O pensamento humano formado por ideias, na concepção do filósofo, deixa de estar numa condição ilusória de ilimitado, pois, tendo em vista a natureza humana, percebe-se que o pensamento está confinado dentro dos limites da razão e só consegue compor, descompor, aumentar e diminuir a partir dos materiais que são fornecidos pelos sentidos e pela experiência¹¹. Com isso, Hume afirma que todo conhecimento ou pensamento imaginativo é uma combinação de experiências sensíveis¹². É necessário lembrar que, o conhecimento se dá pela experiência, mas a combinação deve ser movida pela imaginação que age na vontade subjetiva (cf. HUME, 1989).

Para comprovar esse raciocínio, de que todas as nossas ideias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões ou percepções mais vivas, Hume se utiliza de dois princípios que, no seu ver, são necessários e suficientes. O primeiro é analisar, utilizando de uma filosofia coerente ao ponto de perceber que todos os nossos pensamentos ou ideias, por mais complexos ou compostos que sejam se reduzem a ideias tão simples que são como cópias imperfeitas de suas sensações precedentes. Peguemos, por exemplo, uma das ideias mais complexas do homem: a ideia de Deus. Ela possui as qualidades de “Ser infinitamente inteligente, sábio e bom”. Ao analisarmos esta ideia, percebemos que as qualidades presentes são operações do nosso próprio espírito que teve uma experiência sensitiva, e simplesmente aumentou infinitamente esses conceitos de inteligência, sabedoria e bondade e a partir disso diz: é Deus. Nesse caminhar, Hume conclui: “[...] podemos continuar esta investigação até a extensão que quisermos, e acharemos sempre que cada ideia que examinamos é cópia da impressão semelhante” (HUME, 1989, p. 70).

O segundo é a privação da sensação a partir do defeito de determinado órgão. Tendo em vista que toda a ideia surge a partir das sensações, a pessoa que possui alguma deficiência se priva de determinadas formulações das mesmas. Por exemplo, pessoas que possuem deficiência visual; elas serão privadas das noções das cores, e da mesma forma um surdo das noções dos sons. Se estes forem curados, logo todas as ideias que surgem a partir desses dois sentidos poderão ser concebidas sem dificuldade (cf. HUME, 1989)¹³.

os desejos são compreendidos como percepções fortes, isto é, impressões, ao passo que o pensamento e o raciocínio nos fornecem imagens fracas, ou seja, ideias” (SMITH, 1995, p. 47).

¹¹ Este assunto será melhor explicado no capítulo II deste trabalho.

¹² Exemplo desse assunto é dado pelo próprio Hume, ao dizer: “Quando pensamos numa montanha de ouro (que não se encontra na realidade), apenas unimos duas ideias compatíveis, *ouro* e *montanha*, que outrora conhecêramos. Podemos conceber um cavalo virtuoso, pois os sentimentos que temos de nós mesmos nos permite conceber a virtude e podemos uni-la à figura e forma de um cavalo, que é um animal bem conhecido” (HUME, 1989, p. 70 – *grifos do autor*).

¹³ Ao apresentar esses dois princípios, Hume afirma que todas as ideias de cunho simples ou complexo nascem vinculada as suas impressões correspondentes. A investigação sincera relata ao filósofo essa previsão (HUME, 1989).

Hume, ao apresentar o surgimento das ideias, nega firmemente a possibilidade de ideias inatas, como pensam os racionalistas¹⁴, visto que “todas as ideias, especialmente as abstratas, são naturalmente fracas e obscuras; o espírito tem sobre elas um escasso controle; elas são apropriadas para serem confundidas com outras ideias” (HUME, 1989, p. 71), diferentemente de todas as impressões (sensações), que são fortes em exatidão e não podem ser confundidas com facilidade.

Na conclusão sobre o surgimento das ideias, Hume mantém o método filosófico empirista, ou seja, todo possível conhecimento parte da experiência sensível para assim ter a possibilidade de determinada ideia sobre objeto. A pergunta que deve ser feita, então, não é aquela que tem a ideia como início, mas a seguinte: “de que impressão é derivada aquela suposta ideia?” (HUME, 1989, p. 71) – mostrando-nos, que por mais complexa que seja a ideia, a sua impressão é notificada.

1.3 Possíveis meios para as associações de ideias

Admitindo, com o filósofo, que as ideias, por mais complexas e abstrusas que sejam, possuem uma ligação íntima com as sensações que as precedem, formulando-as, se faz

¹⁴ Sobre ideias inatas, Hume se expressa: “É provável que todos aqueles que negaram as ideias inatas queriam apenas dizer que todas as nossas ideias eram cópias de nossas impressões, embora seja preciso confessar que os termos por eles empregados nem sempre foram escolhidos com precaução nem definidos com exatidão, a fim de evitar equívocos sobre suas doutrinas. O que se entende por inato? *Se inato é equivalente a natural, então se deve conceder que todas as percepções e ideias do espírito são inatas ou naturais*, em qualquer sentido que tomemos este último termo, seja em oposição ao que é insólito, artificial ou miraculoso. Se inato significa contemporâneo ao nosso nascimento, a discussão parece frívola, pois não vale a pena averiguar em que momento se começa a pensar: se antes, no, ou depois do nosso nascimento. *Demais, parece-me que Locke e outros tomam o termo ideia em sentido muito vago, tanto indicando nossas percepções, sensações e paixões, como nossos pensamentos*. Ora, neste sentido eu gostaria de saber o que é que se quer dizer quando se afirma que o amor próprio ou ressentimento por injurias sofridas ou a paixão entre os sexos não é inata? *Mas admitindo-se os termos impressões e ideias no sentido exposto acima e entendendo por inato o que é primitivo ou não copiado de nenhuma percepção precedente, podemos então afirmar que todas as nossas impressões e que nossas ideias não o são*. Para ser franco, devo confessar que em minha opinião Locke foi enganado sobre esta questão pelos escolásticos, que, utilizando termos definidos sem rigor, prolongavam cansativamente as discussões sem jamais atingir o núcleo da questão. Semelhante ambiguidade e circunlocução parecem estar presentes nos raciocínios deste filósofo acerca de outras questões” (HUME, 1989, p. 72, nota de rodapé, n. 12 – *grifos nossos*). Para explicar essa consideração anterior de Hume, o professor Alexandre Arbex Valadares expressa-se: “As ideias, para Hume, são imagens fracas das impressões, elementos secundários na ordem das percepções e que, por essa razão, não poderiam ser consideradas inatas. Se, por outro lado, se entende por inato o que é original ou não copiado de nenhuma percepção anterior, então as impressões podem ser ditas inatas, porque precedem as ideias no curso habitual das percepções. Desse ponto de vista, a diferença dos estatutos atribuídos a impressões e ideias decorre de que, para Hume, o mundo do ser, das existências, coincide com o mundo das aparências, o mundo tal qual percebemos. Ademais, como para Berkeley, cuja máxima “ser é ser parecido” costuma encimar os textos dedicados à sua obra nos manuais de filosofia, também para Hume a ideia de existência relaciona-se à percepção: não há impressão ou ideia que não seja concebida como existente; a ideia da existência é rigorosamente idêntica a ideia daquilo que concebemos existir, ou seja, à ideia da própria percepção” (VALADARES, 2009, pp. 252 - 253).

necessário demonstrar como a filosofia de seu tempo e as ciências percebem as conexões das ideias. Nesta perspectiva, o filósofo entende que:

É evidente que há um princípio de conexão entre os diferentes pensamentos ou ideias do espírito humano e que, ao se apresentarem à memória ou à imaginação, se introduzem mutuamente com certo método e regularidade. E isto é tão visível em nossos pensamentos ou conversas mais serias que qualquer pensamento particular que interrompe a sequência regular ou encadeamentos das novas ideias é imediatamente notado e rejeitado. Até mesmo em nossos desordenados e errantes devaneios, [...], notaremos, se refletimos, que a imaginação não vagou inteiramente a esmo, porém havia sempre uma conexão entre as diferentes ideias que se sucediam. Se transcrevesse a conversa mais solta e mais livre, notar-se-ia imediatamente alguma coisa que a ligou em todas as suas transições. [...] Entre os idiomas mais diferentes, mesmo naqueles em que não podemos supor a menor conexão ou comunicação, encontramos que as palavras que exprimem as ideias mais complexas quase se correspondem entre si, o que é prova segura de que as ideias simples, compreendidas nas ideias complexas, foram ligadas por algum princípio universal que tinha igual influência sobre todos os homens (HUME, 1989, p. 72).

Quando Hume trata do método e da regularidade, percebe-se que a constância e uniformidade estão na maneira que as ideias permanecem associadas, ou seja, a associação é uma qualidade que une as ideias e não algo próprio delas. Nesta perspectiva, a associação é algo exterior às ideias e afeta principalmente a imaginação, visto que, esta é recipiente das mesmas (DELEUZE, 2001, p. 14). Tendo em vista que é nítida a presença de conectivos, Hume enumera três princípios de conexão de ideias que, na sua concepção, são a totalidade do processo de associação. O primeiro é a *semelhança*; o segundo é a *contiguidade* no tempo e no espaço; o terceiro é a relação de *causa ou efeito*. Explicar cada um deles, na concepção humeana, não deve ser algo duvidoso, devido à nitidez que eles se apresentam.

Quanto ao primeiro, *de semelhança*, nota-se que as percepções não possuem apenas distinções, mas também uma relação entre si, ou seja, há um aspecto de relação (igualdade) entre as ideias e impressões nas investigações, exceto no grau de força e vivacidade. Nesse sentido Hume exemplifica: “Um quadro conduz naturalmente nossos pensamentos para o original” (HUME, 1989, p. 73). Com isso, a semelhança age de forma dupla nas percepções, visto que, elas aparecem tanto nas impressões, primeiro grau do conhecimento, quanto nas ideias, grau secundário que surgem das impressões (SMITH, 1995, p. 50). Quanto ao segundo, *de contiguidade no tempo e no espaço*, percebe-se que Hume aponta que uma determinada pessoa pode fazer associações de uma impressão com alguma ideia ligando-a no espaço e em tempos diferentes, levando a formulações de outras ideias que partem dessa relação. Exemplo disso é dado pelo próprio Hume: “quando se menciona um apartamento de um edifício, naturalmente se introduz uma investigação ou uma conversa acerca dos outros”

(HUME, 1989, p. 73)¹⁵. Quanto ao terceiro, *de causa ou efeito*, caracteriza, para o pensamento humeano, a relação de A com B¹⁶. Na exemplificação de Hume ele diz: “E, se pensarmos acerca de um ferimento, quase não podemos furtar a refletir sobre a dor que o acompanha” (HUME, 1989, p.73).

Sobre estes três princípios, Hume não fecha a investigação sobre os conectivos de ideias, assumindo a possibilidade de que hajam outros princípios que gerem associação. Entretanto, esses três apresentam uma universalidade que abarcam os outros possíveis princípios de conexão.

Para adentrar melhor a estes princípios, Hume volta a analisar quem produz o conhecimento: o Homem. Esse, sendo um ser racional, está sempre à procura da felicidade, ou seja, a satisfação de alguma paixão ou afeição. Parece notório que o homem não opera sem algum propósito ou intenção. Nesse aspecto, o homem sempre tem um objeto em vista e jamais o perde e também não desperdiça seu tempo com reflexões que não ofereceram a ele uma satisfação, ou retorno. Por isso, no ver humeano, uma obra sem esse desígnio próprio do homem se compara às loucuras de um insensato e fica distante dos sóbrios esforços de um gênio ou sábio (cf. HUME, 1989).

Seguindo essa perspectiva, em composições geniais, Hume destaca que é necessário para o autor (escritor) uma clareza sobre seu objeto, para assim evitar imprevistos em suas obras. As composições narrativas, eventos e atos, a partir dessa observação do autor (escritor), necessita ter uma espécie de objetividade em seu relato, evidenciando ao espectador o laço que liga as ideias daquela narrativa. Esse laço se realiza na imaginação que abrange a totalidade da obra, formando uma espécie de unidade. Isto mostra a finalidade do autor, ou seja, seu propósito ou intenção (cf. HUME, 1989).

Admitindo a universalidade dessa regra, vê-se que todos os três princípios de associação de ideias estão também ligados a um propósito ou intenção de quem fala. Nesse sentido, se pegarmos um poeta e sua intenção for caracterizar ou dar vida a um mundo irreal à partir de ideias e características do mundo real, tem-se a conclusão de que este poeta utilizou do princípio da semelhança. Da mesma forma, se um analista ou historiador tentasse escrever uma história de um determinado país faria conexões de contiguidade no tempo e no espaço,

¹⁵ Outros exemplos são dados pelos professores Reale e Antiseri: “[...] a ideia de sala de aula me recorda a das salas de aula vizinhas, ou então o corredor adjacente ou a do prédio em que se localiza; a ideia de levantar âncora suscita a ideia de partida do navio, e assim se poderiam multiplicar os exemplos” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 136).

¹⁶ Entende-se aqui “A” como determinado objeto ou ideia e “B” como o objeto ou ideia que se liga a “A”.

associando, por exemplo, as ideias que passaram na história com as ideias atuais, mostrando ao leitor uma unidade entre a diversidade histórica (cf. HUME, 1989).

Entretanto, para Hume, a mais habitual e visível espécie de relação entre eventos que são diferentes, gerando uma composição coerente na narrativa, é a associação por causa e efeito. Neste sentido, tende-se a ideia de que, na história da humanidade como um todo, há uma cadeia de acontecimentos que formulam uma uniformidade ou continuidade. Tal ignorância é visualizada quando o caráter de perfeição da obra se baseia na quantidade de elos que houver na narração¹⁷.

Com essas categorias, Hume demonstra que existe a ideia de uma “unidade de ação”, dando-nos a entender que em todo o raciocínio tende-se a necessidade de uma certa interligação. Essa, não permite que nossos pensamentos se dispersem, mantendo os laços de toda a ação. Exercer esse caminhar filosófico é manter a obra durável para a humanidade. Nesta perspectiva, a presença destas categorias associativas está tão inerente ao homem, que o filósofo escocês exclama:

Não é apenas numa determinada parcela da vida que as ações de um homem dependem uma das outras, mas durante toda a sua existência, ou seja, do berço ao túmulo; é impossível quebrar um único elo, embora diminuto, desta cadeia regular sem afetar toda a série de eventos (HUME, 1989, p. 74).

Para explicar sobre os meios de associação na prática diária, Hume conclui sobre este tema fazendo uma investigação sobre biografia ou história e a poesia épica. Para ele a diferenciação da unidade de ação entre ambas não está em gênero, mas em grau. Na poesia, Hume percebe que a conexão entre eventos se aproxima em maior grau do sensível do que em uma biografia ou história, sendo que aquela não abrange tão grande extensão temporal como esta. Tendo na poesia uma conexão mais próxima do sensível, percebe-se que a conduta do poeta épico conta com a situação particular da imaginação e das paixões que são verificadas nas suas produções. Isto faz com que os autores se dirijam às pressas para situações que possam satisfazer a curiosidade dos leitores. Nesta perspectiva, tanto a imaginação do escritor como a do autor é mais avivada e suas paixões são estimuladas, enquanto no caminhar histórico ou na biografia, o desinteresse aumenta e a paixão é desestimulada¹⁸. Isto se

¹⁷Ao falar de ignorância, Hume não considera que a relação de causa e efeito é desnecessária, mas concorda que é algo que caminha na busca do conhecimento para o homem. Nesta perspectiva, ele diz: “Ele (o historiador) sabe que o conhecimento de causas não é apenas o mais satisfatório, já que esta relação ou conexão é mais forte que todas as outras (semelhança e contiguidade), mas também mais instrutivo, pois é unicamente por este conhecimento que somos capazes de controlar eventos e governar o futuro” (HUME, 1989, p. 74).

¹⁸É necessário explicar que, na poesia épica aparece de forma mais veemente esse avivamento da imaginação e paixões mais estimuladas a partir de suas narrações, tanto da parte do escritor como da parte do leitor, visto que

manifesta na sua narração, pois está confinada estreitamente à verdade e à realidade (cf. HUME, 1989).

Ao considerar o efeito dessas circunstâncias tratado acima, imaginação avivada e paixões estimuladas que estão na poesia e não de forma tão viva na história, Hume conclui que: “toda poesia, que é uma espécie de pintura, nos coloca mais perto do objeto do que qualquer outro tipo de narrativa” (HUME, 1989, p. 75). Neste aspecto, percebe-se que a poesia ilumina e delinea com mais distinção as menores circunstâncias que na visão do historiador seria supérfluo. Isto faz com que o leitor perceba com maior facilidade os eventos que se procedem, sendo mais aceito à imaginação. Em segundo lugar, Hume aponta que a “forte conexão de eventos facilita a passagem do pensamento ou da imaginação de um ao outro e a transfusão das paixões, e mantém as emoções sempre no mesmo canal na mesma direção” (HUME, 1989, p. 75). Isso deve ser observado com maior veemência pelo poeta épico, pois essa ação dá ao leitor maior curiosidade, visto que ele percebe com facilidade as relações de causa e efeito, dando maior estímulo às suas paixões. É necessário lembrar que parece que a necessidade de conexões fortes ou fracas são melhores apresentadas nas poesias. Sendo assim, o interesse do espectador não é desviado, gerando na comunicação um princípio de ordem e medida, evidenciando a coerência do discurso.

Pode se concluir com Hume que todas as narrações possuem conexões. Estas podem ser fracas ou fortes. Na história, vê-se que as narrações unem os diversos eventos num só corpo e a relação associativa é a de causa e efeito. Na poesia a conexão se faz mais próxima do sensível em virtude da vivacidade das paixões, que o poeta introduz na sua narrativa. A única diferença que consiste entre ambos seria os graus de conexões que unem entre si os eventos que compõem determinado tema (cf. HUME, 1989). Neste caminhar filosófico, Hume confirma novamente que todas as associações possuem em certa medida os três princípios, a saber: de semelhança, de contiguidade e de causa e efeito, sendo que a mais frequente no nosso cotidiano de ser percebida e utilizada é a relação por causa e efeito¹⁹.

essas narrações despertam a curiosidade. Isto não quer dizer que, não haja avivamento da imaginação e estímulo das paixões em outros tipos de narração, como citado acima (história), mas estas não se apresentam no mesmo grau que a poesia.

¹⁹Hume afirma que esses princípios de associação podem ser percebidos em quaisquer eventos: “Além disso, se considerarmos que todos estes eventos (a revolta dos anjos, a criação do mundo e queda do homem) são *semelhantes*, pois todos são miraculosos e apartados do curso ordinário da natureza; que são supostos *contíguos* no tempo; que se separam de todos os outros eventos e são únicos fatos originais revelados, eles impressionam de imediato a visão e naturalmente evocam na imaginação. Se considerarmos tais circunstâncias em sua totalidade, verificaremos que todas estas ações parceladas têm unidade suficiente para serem compreendidas num único relato ou narrativa. Acrescentamos a estas razões que a revolta dos anjos e queda do homem têm uma semelhança determinada, porque são correlatas e apresentam ao leitor a mesma moral de obediência ao nosso Criador” (HUME, 1989, pp. 76-77 – *grifos do autor*).

Tendo em vista o título deste capítulo, “Hume e o Conhecimento”, conclui-se que David Hume faz, em primeira instância um caminho metodológico de investigação filosófica sobre o conhecimento humano. Subdividido em três pontos, a investigação se torna mais precisa e a conclusão sobre este primeiro aspecto do pensamento humeano se apresenta com mais clareza e precisão. No primeiro ponto, “Investigação sobre o conhecimento e o homem”, apresentara duas formas de filosofia que reduzem o homem, não o analisando na sua potencialidade total, em vista do conhecimento e do agir. Hume propõe a essa realidade a justa medida que incorpora o meio termo entre uma filosofia que só vê o homem para a ação e uma filosofia que só o vê como ser racional. A primeira é considerada fácil, visto que abrange o senso comum e o cotidiano das pessoas. A segunda é abstrusa, pois trabalha nos campos da dedução lógica a partir de abstrações, exemplificadas na metafísica. Essa, a abstrusa, não está em perfeita conformidade com a vida cotidiana das pessoas. A verdadeira tentativa do filósofo é eliminar estas filosofias, destruindo a metafísica e a partir dessa realidade incorporar uma nova forma de pensar o homem, visto que esse é ser racional, mas o é em ação na sociedade.

Seguindo essa investigação Hume apresenta, para entender o processo humano de conhecer, o surgimento das ideias, explicado no segundo ponto desse trabalho, intitulado “Origens das ideias”. Neste ponto fora apresentado, a partir do pensamento do filósofo, que todas as ideias, por mais complexas que sejam, se reduzidas em representações simples, poder-se-ia notar que existe uma sensação ou impressão correspondente a elas. Hume se declara, já no início da obra “*Investigações acerca do Entendimento Humano*”, um empirista, mostrando que todo possível conhecimento parte da experiência do sujeito com o objeto, ou seja, no contato direto. Sendo assim, a visão humeana propõe que as ideias são fracas, pois ela é secundária no caminho do conhecimento, visto que elas procedem das impressões, que são fortes.

Nesta perspectiva, no último ponto, “Possíveis meios para a associações de ideias”, Hume conclui o tema do conhecimento dizendo que é necessário que haja princípios que associem estas ideias. O filósofo apresenta três, a saber: de semelhança, de contiguidade, de causa e efeito. Estes, na história, são inerentes ao homem, pois são percebidas com facilidade.

É necessário lembrar que esse primeiro capítulo não fecha o pensamento do filósofo sobre o tema maior que é o conhecimento. Aqui tentei demonstrar, com Hume, como o homem diz que conhece, não aplicado a esse conhecimento o aspecto de veracidade ou de falsidade. Esta análise proposta no capítulo dá ao leitor a clareza de como o homem observa e sente as coisas e a partir disso tem-se a ideia desta mesma coisa e com os princípios associativos, discursa da coisa interligando-a a outras.

Com essa clareza filosófica, Hume propõe agora uma investigação mais profunda da veracidade do conhecimento, ou seja, isto que o homem diz que conhece é realmente verdadeiro? Nesta perspectiva, trabalhar-se-á no capítulo dois, deste trabalho, os limites da razão tendo como base o processo de racionalização a partir das relações possíveis da mente. Isto nos permitirá verificar a veracidade do conhecimento ou a falsidade do mesmo.

2 DOS LIMITES DA RAZÃO

*O último esforço da razão é reconhecer que existe uma
infinidade de coisas que a ultrapassam.
Blaise Pascal*

Tendo em vista o conhecimento humano, como princípio de investigação do filósofo escocês David Hume, e depois de apresentar como funciona o pensamento de toda uma tradição filosófica que surgira antes dele a respeito do mesmo, que definira o homem, se faz necessário, na formulação deste trabalho, questionar os métodos vigentes daquela época. Nesta perspectiva, Hume já introduz na sua filosofia alguns questionamentos, que nos mostram se é possível ter caráter de verdade indubitável aquilo que o homem diz conhecer. Sendo assim, seguindo a perspectiva do primeiro capítulo, apresentar-se-á, nas linhas abaixo, três pontos, a saber: o primeiro, intitulado “Objetos da razão Humana”, tratará especificadamente da formulação do conhecimento a partir das relações de ideias e das questões de fato. Essas, na opinião do filósofo, abarcam as realidades *a priori* e *a posteriori*. O segundo ponto, intitulado “Dúvidas sobre as operações do entendimento”, questionará esses objetos da razão, frisando mais as questões de fato, visto que essas são perceptíveis aos sentidos. O terceiro, intitulado “Indução, hábitos e crenças”, tratará das operações posteriores à experiência. Nesse âmbito, perceber-se-á em que estão fundamentadas as estruturas de um possível conhecimento. Com isso, Hume tratará de assuntos que negam a realidade de um conhecimento verdadeiro e indubitável, isto porque o filósofo percebe, na sua investigação, as frágeis estruturas em que se consolida o mesmo.

2.1 Objetos da razão humana

Observando como surgem as ideias, propõe-se agora uma investigação sobre os objetos da razão, que são a segunda etapa para compreender a formulação do conhecimento humano. Nesse sentido, o filósofo nos adverte, expressando:

Todos os objetos da razão ou da investigação humana podem dividir-se naturalmente em dois gêneros, a saber: relações de ideias e fatos. Ao primeiro pertencem as ciências da geometria e da aritmética e, numa palavra, toda afirmação que é intuitivamente ou demonstrativamente certa [...]. Os fatos, que são os segundos objetos da razão humana, não são determinados da mesma maneira, nem nossa evidência de sua verdade, por maior que seja, é de natureza igual à precedente (HUME, 1989, p. 77).

Nesta perspectiva, a filosofia humeana nos demonstrou que existem dois gêneros que dividem os objetos da investigação humana ou da razão. O primeiro gênero se encontra nas relações de ideias e o segundo destinado às questões de fato. Quanto à primeira, relações de ideias, Hume claramente exemplifica o pensamento racionalista, que são as ciências que envolvem a dedução lógica. Essas não dependem da existência concreta do objeto, como, por exemplo, a geometria, a álgebra e a aritmética.

Sendo assim, se faz necessário lembrar que as relações de ideias, na sua demonstrabilidade, não poderão admitir a contradição. Exemplo disso é dado pelo próprio Hume, quando diz: “que o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos dois lados, é uma proposição que exprime uma relação entre essas figuras” (HUME, 1989, p. 77)²⁰. Com este exemplo dado, conclui-se que todas as proposições que estão classificadas neste gênero podem ser descobertas na simples operação do pensamento e não dependem, em nenhuma instância, de algo existente em alguma parte do universo (cf. HUME, 1989).

Sobre as questões de fato, que são os segundos objetos da razão humana, percebe-se que suas proposições não são determinadas da mesma maneira, ou seja, a sua verificação de veracidade não está na evidência de verdade, por tão minuciosa que seja, quanto às proposições do gênero precedente. Nesta perspectiva, a não-contradição, que é o aspecto de verdade para as relações de ideias, não poderá ser aplicado às questões de fato, visto que o contrário de qualquer fato é simplesmente possível. É necessário lembrar que, na concepção humeana, a clareza da possibilidade do contrário, nas questões de fatos, se dá quando o espírito o concebe com a mesma facilidade e distinção que o contrário, como se este fato estivesse na realidade. Exemplo disso é dado por Hume ao dizer: “que o sol não nascerá amanhã é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação de que ele nascerá” (HUME, 1989, p. 77).

Neste exemplo, a filosofia humeana conclui que a demonstração negativa ou positiva de uma mesma afirmação não diz aspectos de falsidade ou veracidade desta, mas simplesmente que, nas questões de fato, o espírito concebe com facilidade e distinção ambas as afirmações. Neste âmbito, a exposição deste primeiro ponto teve a finalidade de apresentar como, após a experiência sensível, se formulam os objetos da razão. Esses se subdividem em dois, a saber: as relações de ideias, que são vias racionalistas e as questões de fatos que se

²⁰ Existe outro exemplo que poderá ajudar-nos a entender sobre este tema abordado, relações de ideias, dado por Hume: “que três vezes cinco é igual a metade de trinta exprime uma relação entre estes números” (HUME, 1989, p. 77).

apresentam mais pelas vias empiristas. É necessário lembrar que, todas pressupõem as percepções fortes, impressões, e as fracas, ideias²¹.

2.2 Dúvidas sobre as operações do entendimento

Percebendo essas duas realidades que Hume denominara “objetos da razão humana”, que foram apresentados no primeiro ponto desse capítulo, se faz necessária a investigação sobre qual é “a natureza desta evidência que nos dá segurança acerca da realidade de uma existência e de um fato que não estão ao alcance do testemunho atual de nossos sentidos ou do registro de nossa memória” (HUME, 1989, p.78). Nesta perspectiva, sobre as questões de fato, verifica-se que todos os raciocínios parecem se fundar na relação de causa e efeito, um dos conectivos que associam as ideias. Essa relação proporciona, no pensamento humeano, a possibilidade de o ser humano ultrapassar os dados da memória e dos sentidos. Exemplo disso é dado por Hume, ao dizer:

Se tivésseis que perguntar a alguém porque acredita na realidade de um fato que não constata efetivamente, por exemplo, que seu amigo está no campo ou na França, ele vos daria uma razão, e esta razão vos seria um outro fato: uma carta que recebeu ou o conhecimento de suas resoluções e promessas anteriores. Um homem, ao encontrar um relógio ou qualquer outra máquina numa ilha deserta, concluiria que outrora havia homens na ilha (HUME, 1989, p. 78).

Ao analisar o exemplo dado por Hume, percebe-se que as questões de fato possuem uma relação de sucessão. É a partir dessa sucessão que se pode concluir algo sobre o próprio fato. Sendo assim, no primeiro exemplo verifica-se que a verdade da proposição: “o amigo

²¹ Para melhor apresentar esse tema o tradutor Anoar Aiex expressa-se: “Hume situa, de um lado, as “relações de ideias”, que dever ser entendidas como comparação de ideias. O conhecimento consistiria precisamente em comparar ideias, ou melhor, fundamenta-se em “relações de ideias”, as quais permanecem invariáveis, contanto que as ideias não se alterem. Daqui nascem determinadas “proposições” que são “intuitivamente e demonstravelmente certas e evidentes, na medida que no entender de Hume, sua verdade, garantida pela lei da não-contradição, se revela pela “simples operação do pensamento”. Trata-se, segundo Hume, dos “raciocínios demonstrativos”, empregados unicamente pelas ciências matemáticas e não, como quer Locke, também nas ciências morais. Hume coloca, de outro lado, as “relações de fatos”, que podem modificar-se sem que haja qualquer alteração das ideias, pois o “contrário de um fato qualquer é sempre possível”, e não encerra contradição afirmar “*que o sol não nascerá amanhã*” ou “*que ele nascerá*”. Tanto um como outra afirmativa são perfeitamente claras; entretanto, não podemos recorrer, a exemplo do que acontece nas “relações de ideias”, ao método demonstrativo, pois apenas a experiência é que possui jurisdição na esfera das “relações de fatos”. Evidentemente, o núcleo do problema insito nas proposições “o sol nascerá” ou “não nascerá”, não diz respeito às dúvidas de Hume quanto ao aparecimento do sol, mas apenas consiste na indicação de um tipo de certeza diferente da certeza absoluta. Trata-se portanto, da caracterização da crença, que reina na esfera da opinião, e, de acordo com Hume, que aqui diverge de Locke, é estendida a todas as “questões de fato e de existência”. É assim que Hume estabelece uma categoria dicotômica entre o conhecimento e a crença” (HUME, 1989, p. 78, nota de rodapé, n. 23 [N. do T.]).

está na França” consta nas correspondências trocadas por eles e também o seu desejo de ali estar. O segundo exemplo segue esta mesma perspectiva, ou seja, conclui-se que havia homens em uma ilha deserta por causa de um objeto que só é utilizado por homens. Nesse sentido, a filosofia humeana diz que os raciocínios das questões de fato seguem uma única natureza, ou seja, a verdade de um fato se dá na relação de sucessões que o antecedem e o precedem. Concluir isso é praticamente dizer que, na formulação do conhecimento humano, influenciado pelas sucessões, supomos que sempre haverá uma conexão entre o fato presente e aquele que é inferido dele. Quanto mais essa relação de causa e efeito entre fatos é notificada, mais viva e aceita como verdade é por quem analisa. Seguindo este mesmo raciocínio, quando menos é verificado essa relação de causa e efeito dos fatos que se sucedem, mais precária se torna a argumentação ou raciocínio (cf. HUME, 1989).

Para melhor clareza sobre as questões de fato, de modo especial, na sua veracidade e tendo como sustentáculo dos raciocínios a relação de causa e efeito, se faz necessário, na concepção humeana, investiga-la. Nesta perspectiva, Hume afirma, com ousadia, que as questões de fato, por ter como base a relação de causa e efeito, não podem ser derivados de raciocínios *a priori*, isto é, antes da experiência, mas que todos os raciocínios das questões de fato são de natureza *a posteriori*, ou seja, que provêm da experiência. Isso se torna verificável devido à fácil visualização das conexões que surgem de diversos objetos entre si. Estes objetos só podem ser conectados ou associados a partir do momento em que se tenham as ideias relacionadas a eles, derivadas da experiência sensível. Nesse sentido, quando se apresenta um objeto completamente novo a um determinado homem que tem um grau invejável de intelectualidade, esse não poderá jamais exprimir, simplesmente pelo exame das suas qualidades sensíveis, nenhuma de suas causas ou efeitos. Assim, conclui-se que: o objeto, simplesmente pelas qualidades que aparecem para o sensível, não pode dar ao observador as suas causas e os efeitos que surgem delas. A razão, por si própria, não poderá deliberar, se não houver o auxílio da experiência, a realidade acerca daquele fato²² (cf. HUME, 1989).

Torna-se verdadeiro, na investigação filosófica, que as proposições que promovem a realidade de que as causas e efeitos não provêm do puro agir da razão, mas da experiência, é a verificação de que todas as relações que fazemos entre objetos se dá naqueles que recordamos

²² Para melhor exemplificar essa realidade da necessidade da experiência, Hume diz: “Mesmo supondo que as faculdades racionais de Adão fossem inteiramente perfeitas desde o primeiro momento, ele não poderia ter inferido da fluidez e da transparência da água que ela o afogaria, ou da luz e do calor do fogo, que este o consumiria” (HUME, 1989, p. 79).

na nossa memória²³. Entretanto, pode surgir a possibilidade de pensarmos que essa verdade não seja tão nítida em relação a alguns eventos que não são familiares desde o nosso nascimento, mas que têm estreita analogia com o andar do mundo. Nesta perspectiva, nos conduzimos a imaginar que poderíamos descobrir os efeitos sem qualquer auxílio da experiência, utilizando somente a razão. Com isso, “imaginamos que, se fôssemos repentinamente lançados neste mundo, [...] não teríamos a necessidade de observar o evento para nos pronunciarmos com certeza a seu respeito” (HUME, 1989, p. 79), ou seja, dizer que um evento A, ocasionará o evento B, por ação pura da razão²⁴.

Em sentido contrário, na concepção do filósofo, é preciso que nos convençamos que tudo só pode ser possivelmente conhecido se passar pelo crivo da experiência, propondo algumas reflexões que conduzem o leitor a essa realidade. A primeira reflexão proposta pelo filósofo é a seguinte: “se qualquer objeto nos fosse mostrado, e se fôssemos solicitados a pronunciar-nos sobre o efeito que resultará dele, sem consultar observações anteriores; de que maneira, eu vos indago, deve o espírito proceder nesta operação?” (HUME, 1989, p. 79). Para responder tal pergunta, Hume nos lembra que só há um caminho: a invenção. Nesta perspectiva, a invenção nada mais é do que imaginar algum evento que se torne efeito do determinado objeto, de forma arbitrária, levando-nos a perceber que o espírito nunca encontrará o efeito de uma determinada causa, mesmo utilizando uma investigação precisa, isto porque um é diferente do outro.

Utilizando do exemplo da bola de bilhar²⁵, percebe-se que a imaginação inicial ou invenção desse possível efeito sempre será arbitrária, ou seja, a possibilidade de fatos que podem acontecer daquele fato específico é variada. Nesse sentido, as várias possibilidades são aceitas e se tornam compatíveis. Por isso, quando, a partir de uma análise coerente, damos preferência a um efeito de uma determinada causa gerando uma espécie de elo entre ambos,

²³ Exemplos sobre esse assunto são variados para David Hume, como: “Apresentai dois pedaços de mármore polido a um homem sem nenhum conhecimento de filosofia natural; ele jamais descobrirá que eles se aderirão de tal maneira que se requer grande força para separá-los em linha reta, embora ofereçam menor resistência à pressão lateral. Considera-se também como indiscutível que o conhecimento dos eventos que tem pouca analogia com o curso corrente da natureza se obtém por meio da experiência; assim, ninguém imagina que se teria descoberto a explosão da pólvora ou a atração da pedra-ímã por argumentos *a priori*. Da mesma maneira, quando se supõe que um efeito depende de um mecanismo complicado ou de elementos de estrutura desconhecida, não temos a dificuldade em atribuir todo nosso conhecimento à experiência” (HUME, 1989, p. 79).

²⁴ Os eventos determinados aqui de A e B, podem ser substituídos por realidades como exemplifica Hume: “Imaginamos que, se fôssemos repentinamente lançados neste mundo, poderíamos de antemão inferir que uma bola de bilhar (evento A) comunicaria movimento a outra ao impulsionalá-la (evento B)” (HUME, 1989, p. 79).

²⁵ Diz o filósofo: “Quando vejo, por exemplo, que uma bola de bilhar desliza em linha reta na direção de outra, mesmo se suponho que o movimento na segunda me seja acidentalmente sugerido como o resultado de seu contato ou impulso, não posso conceber que cem diferentes eventos poderiam igualmente resultar desta causa? Não podem ambas bolas permanecerem em absoluto repouso? Não pode a primeira bola voltar em linha reta ou ricochetear na segunda em qualquer linha ou direção?” (HUME, 1989, p. 80).

indivisível, nada mais fazemos do que alimentar a vaidade pessoal. Isto se torna claro, visto que, “todos os nossos raciocínios *a priori* nunca serão capazes de nos mostrar qualquer fundamento para esta preferência” (HUME, 1989, p. 80).

Ao dizer isso o filósofo quebra a ideia tradicional de causalidade, ou seja, a ideia de que um fato está intimamente ligado a outro e dessa forma na relação do objeto A com o B, a causa A sempre vai gerar o efeito B. Em sentido contrário, ele apresenta que a realidade dos efeitos são eventos distintos de sua causa, a partir dos argumentos acima. Com isso se torna impossível descobrir, a partir da causa, um efeito concreto *a priori*, isto porque “ao descartar a possibilidade da elaboração de uma relação causal sem o auxílio da análise observacional, Hume rechaça o apriorismo nele contido: inatismo e intuicionismo” (MENDONÇA, 2015, p. 56). E mesmo depois de se descobrir um efeito que se apresentara, como o exemplo da bola de bilhar, a possibilidade de outros efeitos podem também surgir e serem aceitas com a mesma facilidade pela razão. Sendo assim, este campo de possibilidades só poderá ser aceito a partir da experiência, algo necessário para a inferência de causa e efeito.

Os limites da razão já são percebidos nesta relação de causa e efeito. O filósofo que é modesto perceberá que tendo variados efeitos uma causa, gerará uma infinidade de possibilidades e nunca poderá, pela sua finitude, descobrir uma causa última. Nesse sentido, como último esforço, a razão poderá reduzir os princípios a sua forma mais simples levando a uma espécie de generalização, dando o aspecto universal. Isto proporciona, nas relações de causa e efeito, eliminar uma grande parcela de possibilidades, baseados na analogia e na observação, mas, se faz necessário dizer que as causas das causas gerais já são fontes inacessíveis a investigação humana, isto porque, na concepção do filósofo, não procuramos os princípios particulares, mas os gerais, satisfazendo-nos. Isso faz com que, o observador fique em estado de ignorância. Se por acaso, houvesse o desejo de procurar por tais princípios, a ignorância se tornaria vaidade, visto que, tal observador, amparado pela metafísica, não perceberia a sua natureza limitada e cega, e tentaria disfarçá-la, não aceitando a sua condição. (cf. HUME, 1989).

Essa limitação da razão é estendida a todas as filosofias. Mesmo a geometria, com toda a sua exatidão, não tem nenhuma possibilidade de nos levar ao conhecimento das causas últimas. Existe simplesmente, nas deduções lógicas, a suposição de que a natureza já estabeleceu certas leis e os raciocínios abstratos servem para auxiliar a experiência dessas leis.

Entretanto, Hume desconsidera essas hipóteses porque é unicamente pela experiência que se percebe tais fenômenos²⁶.

Nesse sentido, Hume conclui, a partir de sua problemática²⁷, que as relações de fatos se sustentam na experiência, por serem fundamentadas pelo princípio associativo de causalidade. Todos os raciocínios, com isso, devem ser entendidos como *a posteriori*. Sendo assim, nega-se a possibilidade de haver raciocínios apriorísticos, visto que nas relações de ideias, para fundamentar um possível efeito de uma causa, necessita-se passar pelo crivo da experiência²⁸.

2.3 Indução, hábitos e crenças

Consolidada a proposição de que todos os raciocínios se fundam na experiência, se faz necessário problematizar agora a própria experiência. Por isso, Hume escreve:

Entretanto, não chegamos ainda a nenhuma resposta satisfatória a respeito da primeira questão proposta. Cada solução gera uma nova questão tão difícil como a precedente e nos conduz a novas investigações. Quando se pergunta: *qual é a natureza de todos os raciocínios sobre os fatos?* A resposta conveniente parece ser que eles se fundam na relação de causa e efeito. Quando se pergunta: *qual é o fundamento de todos os raciocínios e conclusões sobre essa relação?* Pode-se replicar a uma palavra: *experiência*. Mas, se ainda continuarmos com a disposição de esmiuçar o problema e insistirmos: *qual é o fundamento de todas as conclusões derivadas da experiência?* Esta pergunta implica uma nova questão que pode ser de solução e explicado mais difíceis. Os filósofos que se dão ares de sabedoria superior e suficiente têm uma tarefa difícil quando se defrontam com pessoas com disposições inquisitivas, que se desalojam de todos os esconderijos em se refugiam, e que estão seguras de leva-los finalmente a um perigoso dilema. O melhor recurso para evitar esta confusão consiste em ter modestas pretensões e descobrir nós mesmos a dificuldade antes que nos sejam objetadas. Desta maneira, faremos de nossa ignorância uma virtude (HUME, 1989, p. 81 – *grifos do autor*).

²⁶ Para entender sobre os fenômenos, Hume exemplifica: “Assim, por exemplo, uma lei de movimento descoberta pela experiência é a que diz que o movimento ou a força de um corpo em movimento está em razão ou proporção de sua massa [...]. A geometria auxilia-nos a aplicar essa lei [...], mas ainda assim, a descoberta da própria lei é devida unicamente da experiência” (HUME, 1989, pp. 80-81).

²⁷ A primeira reflexão proposta pelo filósofo é a seguinte: “se qualquer objeto nos fosse mostrado, e se fôssemos solicitados a pronunciar-nos sobre o efeito que resultará dele, sem consultar observações anteriores; de que maneira, eu vos indago, deve o espírito proceder nesta operação?” (HUME, 1989, p. 79).

²⁸ Sobre este assunto, nos ensina o professor Plínio Junqueira Smith: “A pergunta que norteia as análises de Hume diz respeito ao fundamento do raciocínio de causa e efeito. Sua resposta na *investigação*, é imediata: chegamos à noção de causa e efeito não através da razão, mas da experiência. [...]. O argumento de Hume ressalta a arbitrariedade na invenção de um efeito a partir da causa, quando não temos nenhuma experiência de suas relações, pois o efeito é totalmente diferente da causa e, conseqüentemente, não pode jamais ser descoberto nela. Não só o efeito é arbitrário, como também o é a relação alegada entre causa e efeito, uma vez que não há razões *a priori* para preferir um efeito em particular, e não outro, pois todos são igualmente consistentes e naturais para a razão. Em vão, portanto, poderíamos determinar qualquer evento singular, ou inferir qualquer causa ou efeito, sem a assistência da observação e experiência” (SMITH, 1995, pp. 77-78 – *grifos do autor*).

Para responder à problemática que envolve a experiência, Hume nega a própria experiência dizendo que “mesmo depois que temos a experiência das operações de causa e efeito, nossas conclusões desta experiência não estão fundadas sobre raciocínios ou sobre qualquer processo do entendimento” (HUME, 1989, p. 81). Para explicar a sua resposta Hume nos recorda a fragilidade da natureza do ser humano, limitado na sua condição temporal. Essa condição exprime uma grande distância dos segredos de determinada causa. Nesse sentido, o que conhecemos a partir da experiência nada mais é do que conhecimento superficial dos objetos. Os sentidos só nos oferecem pequenos dados do objeto, como cor, peso e consistência, por exemplo, e estes nos indicam algumas realidades como o movimento. Entretanto, nossos sentidos não podem nos dar a certeza da causa desse movimento, ou seja, o princípio natural dessa causa, nos tornando ignorantes a respeito dos poderes²⁹. A ignorância se torna maior quando utilizamos de uma sensibilidade analógica para descobrir os princípios ocultos e confirmamos que todos os efeitos que se seguem serão semelhantes com o que fora experimentado³⁰ (cf. HUME, 1989).

Caminhando com o filósofo, deve-se perceber que a potencialidade da experiência é fraquíssima, visto que ela só proporciona uma pequena parcela de informação direta e marcada no tempo, em que a sensibilidade teve conhecimento. Desta realidade, a experiência não pode ser tratada em todos os tempos e a todos os objetos, visto que, a experiência é por si limitada, devido a limitação do ser humano, no tempo.

Da afirmação acima, retira-se outra problemática: *Por que, a partir de uma só experiência, tendamos à universalização ou generalização?* Na visão do filósofo, o espírito necessita dar um passo a mais. Esse passo está fundado nos princípios de conexão de ideias, que fora tratado no capítulo um deste trabalho, a saber: *de semelhança, de contiguidade e de causalidade*. Estes princípios, como já fora explicado, têm a finalidade de associar diversas ideias, para formar um discurso coerente. Tendo entendido esses princípios de conexão, conseguimos responder à problemática, visto ser por meio deles que o espírito projeta outras relações a partir de determinada experiência. Nesse sentido, não se pode afirmar que a conexão que se faz é intuitiva, mas indutiva.

Tendo a clareza de que nenhuma conexão é intuitiva, Hume propõe uma investigação que procura um termo médio que permita o espírito dar este passo. O filósofo nos lembra que

²⁹ O termo “poder” é usado aqui em sentido vago e popular. Sua explicação mais rigorosa acrescentaria evidência a estes argumentos (HUME, 1989, p. 81, nota de rodapé, n. 25).

³⁰ Para exemplificar, o filósofo diz: “Se nos fosse mostrado um corpo de cor e consistência análogas ao do pão que havíamos comido anteriormente, não teríamos nenhum escrúpulo em repetir o experimento, prevendo com certeza que ele nos alimentará e nos sustentará de maneira semelhante” (HUME, 1989, p. 81).

todos os raciocínios podem ser divididos em duas classes a saber: raciocínios demonstrativos e os raciocínios morais. Quanto ao primeiro, são aqueles que se referem as relações de ideias e o segundo relacionado às questões de fato, que se apresentam na existência. Relacionando com o segundo, percebe-se que não há demonstrabilidade neles, visto que, para falar da realidade, é necessário, a experiência. Nesse sentido, temos que novamente retornar aos princípios, em que, na concepção humeana, a conexão por meio da *semelhança* apresenta com mais facilidade este meio termo que procura o filósofo (cf. HUME, 1989).

Devido à afirmação do filósofo, percebemos que a partir da *semelhança* surge o conceito de indução, quando diz: “Em verdade, todos os argumentos derivados da experiência se fundam na semelhança que constatamos entre objetos naturais e que nos *induz* a esperar efeitos semelhantes àqueles que temos visto resultar de tais objetos” (HUME, 1989, p. 83). A indução pode ser entendida aqui, como um método filosófico de transpassar uma inferência particular para o universal. Esse movimento das inferências se torna mais fácil de ser feito, a partir do momento que a conexão por semelhança se torna mais visível aos sentidos. Induzir a partir dessa realidade, parece ser um movimento natural do espírito, ou seja, do sujeito que observa. É necessário lembrar, que induzir algo não se passa simplesmente por uma experiência, mas há uma necessidade de experimentos uniformes, para que assim possa se inferir alguma conexão entre as qualidades sensíveis e aquilo que está oculto. Com isso, surge outra questão: “sobre qual processo de argumentação se funda esta inferência?” (HUME, 1989, p. 83), visando ainda encontrar um meio termo, que justifique a união das proposições que são tão distantes entre si³¹.

No aprofundar da investigação, Hume já toma como certeza que um homem, mediante a um puro raciocínio, não poderia chegar à ideia de causa e efeito, mesmo sendo dotado de todas as maiores faculdades da razão humana, se este fosse colocado de repente neste mundo. Isto se torna claro devido à falta de experiência do mesmo. Neste sentido, pode se dizer que, nas questões de fato, nada se pode raciocinar sobre, sem o contato dos sentidos.

³¹ Sobre este assunto, nos diz o tradutor Anoar Aiex: “É preciso saber que a inferência causal fundamenta-se na semelhança entre passado e o futuro. De que modo esta semelhança pode ser provada? Primeiro, não poder se provado pelo raciocínio demonstrativo, pois, escreve Hume, ‘evidente que Adão, com toda a sua ciência, jamais seria capaz de demonstrar que o curso da natureza deve permanecer uniformemente o mesmo, e que o futuro deve conformar-se com o passado. O que é possível nunca pode ser demonstrado como falso; e é possível que o curso da natureza possa mudar, desde que podemos conceber tal mudança’. Segundo, não pode ser justificada pelo raciocínio provável, desde que ‘Adão não poderia provar por nenhum raciocínio provável que o futuro deve conformar-se com o passado. Todos os argumentos prováveis estão fundados na suposição de que há conformidade entre o passado e o futuro, portanto Adão jamais pode prova-lo’. A inferência causal não pode ser teoricamente justificada, pois tanto o raciocínio demonstrativo como o provável não provaram que a semelhança entre o passado e o futuro. Hume está, por conseguinte, preparado para concluir que é o hábito e não a razão que nos determina a fazer a norma dos nossos juízos futuros” (HUME, 1989, p. 84, nota de rodapé, n. 27 [N. do T.]).

Entretanto, se esse homem fosse exposto à experiência dos objetos, a partir de uma vivência, perceberia uma ligação entre objetos e eventos. Isso, conseqüentemente, proporcionará ao homem inferir alguma relação entre objetos. Entretanto, o princípio que deu a possibilidade de inferir, não está em um poder oculto, provinda de uma razão apriorística, mas daquilo que o filósofo chama de costume ou hábito. É simplesmente pela repetição do mesmo fato, que o homem deduzirá a relação entre objetos e eventos. Neste sentido, a relação de causa e efeito, que possibilita inferir ou induzir não está consolidado na razão, mas no hábito. Entender o hábito, como meio termo, é solucionar o problema da indução³².

O hábito ou costume, na filosofia humeana, é o princípio que assinala as conclusões de toda a experiência e isso gera os raciocínios, visíveis, nas questões de fato. Nesta perspectiva, Hume se expressa:

Talvez não possamos levar nossas investigações mais longe e nem aspiramos dar a causa desta causa; porém, devemos contentar-nos com que o costume é o último princípio que podemos assinalar em todas as conclusões derivadas da experiência [...]. Certamente temos aqui ao menos uma proposição bem inteligível, senão uma verdade, quando afirmamos que, depois da conjunção constante de dois objetos, por exemplo, calor e chama, peso e solidez, unicamente o costume nos determina a esperar um devido ao aparecimento do outro. Parece que esta hipótese é a única que explica a dificuldade que temos de, em mil casos, tirar uma conclusão que não somos capazes de tirar de um só caso, que não discrepa em nenhum aspecto dos outros. A razão não é capaz de semelhante variação. As conclusões tiradas por ela, ao considerar um círculo, são as mesmas que formaria examinando todos os círculos do universo. Mas ninguém, tendo em vista somente um corpo se mover depois de ter sido impulsionado por outro, poderia inferir que todos os demais corpos se moveriam depois de receberem impulso igual. Portanto, todas as inferências tiradas da experiência são efeitos do costume e não do raciocínio (HUME, 1989, p. 86).

Hume, ao declarar que as inferências tiradas da experiência surgem a partir do hábito, apresenta concretamente os limites da razão, ou seja, não é a razão que guia a vida humana no processo do conhecer, mas o hábito ou costume³³. Isso significa afirmar uma utilidade superior do hábito, nas nossas experiências, sobre a razão, visto que, somente aquele pode dar-nos a possibilidade de prever o futuro, acreditando, nas sucessões de fatos que já foram absorvidos pelos sentidos ao correr da história. Nesta perspectiva, se não fosse o hábito

³² Sobre este tema, diz a professora Anice Lima: “Muitos filósofos, anteriores a Hume, tentaram mostrar que as inferências causais eram baseadas na razão, teoria a que Hume se opôs fortemente na seção IV da *Investigação sobre o entendimento humano*. Hume, ao contrário, colocou com princípio dessas inferências causais uma “disposição inata, capaz de se deixar afetar por conjunções repetidas”, disposição esta que chamou de hábito ou costume na seção V da *Investigação*” (ARAÚJO, 2011, pp. 529-530).

³³ O professor Marcos Rodrigues da Silva explica-nos: “Mas qual o *status* atribuído por Hume ao conceito de hábito? Não teria este conceito uma raiz metafísica, do mesmo matiz deste ramo do conhecimento que Hume condenará? [...] Para Hume, finalmente, resta adotá-lo como um princípio hipotético, a única forma de explicar por que efetivamente operamos através da indução. Neste caso, o hábito não é o fundamento último do conhecimento humano, mas apenas a hipótese mais razoável que se poderia adotar (SILVA, 2004, p. 390).

ou costume, a mente humana, com a imaginação e a memória, ignoraria completamente todas as questões de fato, impossibilitando uma teleologia, ou seja, ajustar os meios em vista de fins. Com isso morreria toda e qualquer forma de especulação e ciência. É necessário lembrar que embora as conclusões de nossas experiências nos levem a transcender a memória e os sentidos dando-nos segurança para afirmar a realidade dos fatos, se faz necessário que o fato esteja presente, para daí se concluir algo. Em outras palavras, se não se parte de um fato que está presente, tudo aquilo que se conclui é genuinamente hipotético³⁴(cf. HUME, 1989).

Continuando a caminhada filosófica, Hume introduz no seu pensamento a realidade da crença. Neste âmbito, para sustentar que o conhecimento, devido ao hábito ou costume, está na crença, o filósofo nos lembra que nenhuma inferência, que procede do hábito, poderá chegar ao conhecimento de uma essência real das coisas, mas hipotético. Com isso, ele questiona: “se vos perguntasse porque acreditais em determinado fato que relatais, deveis indicar-me alguma razão; e esta razão será um outro fato em conexão com o primeiro” (HUME, 1989, p. 88). Como a resposta a esse questionamento, na opinião do filósofo, não pode ser estendida ao infinito, deve-se admitir e deduzir que existe algum fato presente que confirme esse encadeamento, ou infelizmente a crença que justifica a veracidade de um fato seria sem fundamento³⁵ (cf. HUME, 1989).

Nesse sentido, é necessário afirmar que toda crença parte da existência, em relação às questões de fato, que procede de um objeto que está presente na memória ou nos sentidos. Isso se estende as relações de objetos, como por exemplo, o fogo e o calor ou a neve com o frio. Essas relações fazem com que o espírito, levado pelo hábito, acredite que existem qualidades que estão unidas, e se tornam verdadeiras, a partir do momento que elas se aproximam do nosso contato.

Caminhando nessa perspectiva, Hume acredita que se faz necessária uma pesquisa mais minuciosa sobre a natureza da crença. Nesse sentido, o filósofo nos traz a realidade da

³⁴ Hume exemplifica: “se um homem encontrasse num país deserto os remanescentes de edifícios suntuosos, concluiria que o país, em tempos remotos, tinha sido cultivado por habitantes civilizados; mas, se nada desta natureza lhe ocorresse, jamais poderia chegar a semelhante inferência. Pela história, conhecemos os eventos de épocas passadas; todavia, devemos prosseguir consultando os livros que contêm estes ensinamentos e, a partir daí remontar nossas inferências de um testemunho a outro até chegar às testemunhas oculares e aos espectadores desses eventos remotos” (HUME, 1989, p. 87).

³⁵ Sobre a relação entre hábito e crença nos fala o professor Marcos Rodrigues da Silva: “O hábito seria o princípio regulador de nossas crenças quanto à expectativa de que o futuro assemelhar-se-á ao passado. No entanto, tenha-se claro que o hábito é uma condição de nossas inferências causais, sem o qual não poderíamos, equipados apenas com a experiência passada, inferimos a regularidade dos processos naturais. Além disso, como lembra Stroud (1977: 76), o hábito dá origem a crença, e esta nasce de forma espontânea, como um processo natural. [...] Ele (hábito) é uma criação humeana, o produto de uma hipótese que explica a razão de nossas crenças na conexão causal” (SILVA, 2004, pp. 401-402).

ficção. A pergunta colocada é a seguinte: “Em que consiste, pois, a diferença entre tal ficção e crença?” (HUME, 1989, p. 88). Para responder a tal questão, o filósofo lembra-nos da realidade das conexões de ideias que, ao serem testificadas na realidade sensível, podem ser creditas ou não. Se exemplifica este assunto, percebendo que a imaginação pode associar várias ideias, como unir a cabeça de homem a um corpo de cavalo, e entendendo que esse não faz parte da realidade, chama-o de ficção.

Para que haja crença, na proposição, é necessário a verificação da existência. O filósofo define então que a diferença entre ficção e crença está na maneira que o espírito recebe o sentimento, ou seja, todas as vezes que os objetos aparecem nos sentidos e pelo costume ou hábito conseguimos associá-los, percebe-se então a natureza da crença. Toda associação que não passa pelo hábito, mas são simplesmente devaneios é caracterizada como ficção. Para melhor explicar, é necessário lembrar que por definição, na filosofia humeana, a crença está relacionada a concepção mais viva de um determinado objeto, e este é mais estável na imaginação. A ficção está conectada a superação da imaginação e das paixões sobre a vivacidade dos objetos reais. Isto faz com que a imaginação governe as ideias, provindas da experiência, misturando-as, ao ponto de possibilitar várias formas. Com isso entendemos que, ao unir a cabeça de um homem ao um corpo de um cavalo, criando um novo objeto, não podemos dar a isso a faculdade da crença, mas de uma ficção, que surge a partir das paixões que influenciam a imaginação.

Existe então um distanciamento entre a crença e a imaginação. A imaginação, como ficção, não poderia converter-se em crença, visto que, essa não está ligada a ordem das ideias, mas de como o espírito recebe, concebe e sente. Sendo assim, a crença é “qualquer coisa sentida pelo espírito, que distingue as ideias dos juízos das ficções da imaginação” (HUME, 1989, p. 90).

O sentimento da crença é ligado as impressões, realidades mais vivas e intensas do que puras ficções, fixadas no hábito. Nesse sentido, a filosofia humeana chega à conclusão de que o conhecimento humano, consolidado no hábito e não na razão, a partir da realidade da causalidade, está intimamente ligada a crença, e essa proporciona, a partir dos conectivos de semelhança e contiguidade, a previsão do futuro, e a realidade universal e verdadeiro de determinada realidade e objeto.

Recapitulando, tendo em vista o título deste capítulo “Os limites da razão”, concluo que Hume já estabelece traços de sua posição diante da realidade do conhecimento humano. Depois de fazer um caminho metodológico na história da filosofia sobre este tema, o filósofo fora capaz de questionar tais métodos, colocando o conhecimento humano em uma situação

de poucos privilégios. Questionou, de forma sistemática o que o homem diz conhecer e a veracidade desse.

Seguindo esse caminhar, o filósofo ao apresentar os objetos da razão humana, definira dois, a saber: relações de ideias e questões de fato. O primeiro está ligado a dedução lógica, e possui como característica para testificar a verdade, a não-contradição. A ferramenta utilizada na não-contradição é a tautologia, que nada mais é do que dizer que “A” é igual “A”, como princípio de identidade. O segundo é as questões de fato. Essas, por sua vez, tomam a maior parte da investigação do filósofo, devido a sua conexão íntima com os objetos da realidade. A primeira observação colocada pelo filósofo é a diferenciação dessa com as relações de ideias, mostrando que a não-contradição não pode ser aplicada, nas questões de fato, para testificar a verdade. Isso se torna compreensível, pois o contrário é bem aceito pelo nosso espírito no processo de conhecer. Pode-se retornar o exemplo dado por Hume para entendermos melhor: “que o sol não nascerá amanhã é tão inteligível e não implica contradição do que a afirmação que ele nascerá” (HUME, 1989, p.77).

Compreendendo esta primeira perspectiva filosófica, dada por Hume, sobre os objetos da razão humana, verificamos que é necessário questionar tais objetos. O primeiro, relações de ideias, por serem baseados na dedução lógica, sem a necessidade da experiência é colocado de lado por Hume, devido ser simplesmente tautologia e, no processo de conhecimento não infere nada ao sujeito, mas é repetição do mesmo, revelando a vaidade e a superstição humana.

Entretanto, os segundos objetos da razão humana o interessa. O caminho que ele percorre, exposto nos pontos 2.2 e 2.3 deste capítulo, mostra-nos que mesmo os fatos não trazem ao homem uma verdade concreta, mas possibilidades. Para justificar essa proposição, que todos os fatos imprimem em nós possibilidades, Hume interpela os fatos e conclui que todas questões de fato, não partem de deduções lógicas, ou seja, de raciocínios *a priori*, mas pela experiência que promovem raciocínios *a posteriori*. Consolidado, no pensamento humeano de que todos os raciocínios sobre as questões de fato partem da experiência, percebe-se que a caracterização da verdade nos fatos é o princípio associativo de causalidade. O exemplo dado por Hume contribui para o nosso entendimento: “[...] perguntar a alguém porque acredita [...] que seu amigo está no campo ou na França, ele vos daria uma razão, e esta seria um outro fato” (HUME, 1989, p. 78). Esse exemplo dado a nós, mostra-nos que os fatos são justificados pela causalidade a partir da relação destes com outros fatos. A afirmação disso, na concepção de Hume, só pode ser possível a partir da experiência.

Continuando a investigação, Hume duvidara da própria experiência. A pergunta que exemplifica essa problemática é a seguinte: “qual é a natureza dos raciocínios sobre os fatos?” (HUME, 1989, p. 81). A pergunta promove o ápice deste capítulo, ou seja, Hume apresenta os limites da razão, respondendo-a. Nesse sentido, entendemos que a razão não proporciona os raciocínios, mas é pelo hábito que raciocinamos e induzimos algo sobre os fatos. Isto coloca a ideia de uma razão pura, que diz sobre, numa qualidade inferior no processo de conhecer.

Nesta concepção, induzir nada mais é do que dizer, não a partir de um ato puramente racional e nem tão pouco de uma única experiência, mas pelo hábito de determinadas experiências. A crença entra como aspecto de universalização ou cristalização desta observação da experiência habitual, ou seja, afirmar que um fato na sua relação de causa e efeito sempre será assim.

Com isto esclarecido, percebemos que estamos condicionados, não há certezas, mas possibilidades, pois inferimos a partir das crenças e hábitos e essas não podem ser universalizadas, pois o contrário é aceito. Resta-nos, como consequência desta filosofia, um só caminho: o *Ceticismo*. Esse será apresentado no capítulo terceiro deste trabalho.

3 DO EMPIRISMO AO CETICISMO

Um ceticismo prudente é o primeiro atributo de um bom crítico.
James R. Lowell.

Com Hume, determinamos alguns pontos que nos proporcionaram entender como é o processo do conhecimento humano. Dentre eles, a clássica visão empirista que nos diz que todas as ideias, por complexas que sejam, derivam da sensibilidade. Após a formulação das ideias, percebemos as relações que surgem, que são as relações de ideias e questões de fato, e todas as suas complicações que nos conduzem à criação de nossas crenças, etc. Nesse último capítulo, abordaremos três pontos, a saber: “Da probabilidade ao conhecimento”, “Ideia de poder ou conexão necessária” e “Hume e o ceticismo”. Esses três pontos têm em vista concluir o pensamento filosófico de David Hume e responder à seguinte questão, que nos é induzida pelo título: “Qual é a solução cética que Hume propõe para o conhecimento humano?”.

3.1 Da probabilidade ao conhecimento

Embora o acaso seja algo presente no mundo, o filósofo percebe que, na busca da causa real das coisas, existe uma influência no entendimento humano que provem do seu tipo de crença ou opinião. As probabilidades são caminhos de superioridade de várias possibilidades em favor de uma determinada parte. Quanto mais essas possibilidades são definidas, mais destaque sobre as outras ganha, recebendo assim maior probabilidade, confirmando ou dando maior grau na crença ou na opinião falada³⁶. Nesse sentido, a

³⁶ Sobre este assunto nos diz o tradutor Anoar Aiex: “Locke divide todos os argumentos em demonstrativos e prováveis. Segundo este ponto de vista, devemos afirmar que é apenas provável que todos os homens devem morrer ou que o sol nascerá amanhã. Mas para conformar nossa linguagem ao uso corrente, devemos dividir os argumentos em demonstrações, provas e probabilidades. Por prova, entendemos aqueles argumentos derivados da experiência que não deixam lugar à dúvida ou oposição (HUME). A discriminação entre vários graus de certeza, correspondentes respectivamente ao conhecimento, provas e probabilidades, estabelece de maneira mais categórica a dicotomia entre conhecimento e crença. Sugere-nos, assim que podemos estabelecer, como escreve acertadamente Mossner, a seguinte classificação: 1. O conhecimento dotado de certeza absoluta, atingível através da demonstração e enquadrável pela esfera do *a priori*; 2. A crença, alcançável em dois níveis, no primeiro, denominado de provas, em que não havendo experiência contra experiência a crença opera com todo vigor. Trata-se, portanto, dos argumentos da experiência isentos de dúvida e incerteza, a saber, o “nascimento do sol” ou que “todos os homens morrem”. No segundo nível, situam-se as probabilidades ou argumentos da experiência suscetíveis de dúvidas, em que a crença pode variar do relativamente baixa para a relativamente baixa. Devemos, todavia, evitar de interpretar erroneamente o sentido de “probabilidades” na filosofia humeana. Não se trata de cálculo matemático de probabilidades. Em nenhum dos textos Hume faz qualquer referência ao

probabilidade é a aceitação de uma determinada crença, que é confirmada pelo hábito dos fatos e universalizada no processo de conhecimento. Para exemplificar, nos diz Hume:

Se um dado nos fosse marcado com um algarismo ou mesmo número de pontos em quatro faces e com outro algarismo ou mesmo número de pontos nas duas restantes, seria mais provável que saísse uma daquelas do que destas faces; todavia, se mil faces fossem marcadas de modo idêntico e apenas uma diferente, a probabilidade seria muito maior, e nossa crença ou expectativa do evento seria mais firme e mais segura (HUME, 1989, p. 93).

Ao explicar esse exemplo, percebe-se que o espírito aceita com facilidade que, jogando o dado normal, qualquer uma das faces poderá aparecer. A probabilidade que se coloca nessa situação é de uniformidade, ou seja, sem nenhuma experiência prévia não se pode afirmar que irá cair determinada face do dado, mas é de total igualdade a possibilidade de que qualquer face caia. Isto é claro, pois o acaso não determina, mas considera como provável qualquer situação. Entretanto, percebe-se que existe, no exemplo, uma maior quantidade de faces marcadas com o mesmo número e uma quantidade inferior marcadas com outro número. Jogando o dado, e conseqüentemente abastecido pelo hábito, perceberá que provavelmente cairá nas faces que têm a maior quantidade do mesmo número marcado. Isto se torna mais provável quando as possibilidades aumentam. Isso é dito no próprio exemplo, ao elevar de quatro para mil faces, com o mesmo número.

Nesta perspectiva, a partir do hábito verifica-se que, no jogar do dado, aparece com mais frequência um tipo de face do que a outra. O espírito naturalmente converterá as possibilidades àquela única específica, determinando-a como resultado definitivo. Para Hume, o porque o espírito tende a isso é explicável, pois há um sentimento de crença, que o hábito sempre gerará a partir da causalidade. Essa dá primazia a um efeito, principalmente se, no processo de investigação, a causa gerar o mesmo efeito com frequência.

A crença aqui não é algo puramente negativo para o conhecimento do homem, visto que ela, como dissemos no capítulo anterior, está consolidada nas impressões fortes e vivas. Essas têm a capacidade de agitar às nossas paixões, provocando a inclinação do nosso espírito. Ela se diferencia com a ficção que é, na verdade, o oposto do que fora explicado da crença. Com isso, quanto mais o espírito for atingindo por essa vivacidade das crenças, com maior facilidade e segurança aceitará às opiniões que são procedidas dessas crenças, universalizando-as.

emprego das probabilidades em sentido técnico. Ao contrário, trata-se apenas de mostrar o mecanismo psicológico pelo qual a crença se fixa na imaginação” (HUME, 1989, p. 93, nota de rodapé, n. 36).

É necessário lembrar que, na visão do filósofo, as probabilidades das causas ocorrem da mesma maneira que nos acasos. Existem causas que possuem uniformidade e na formulação dos efeitos são determinativos, ou seja, não se encontrou ainda nenhum exemplo de irregularidade nas suas relações, como por exemplo “o fogo e água tem sempre queimado ou asfixiado a todo ser humano; a produção do movimento pelo impulso e gravidade é uma lei universal que até agora se tem admitido sem exceção” (HUME, 1989, p. 94). Entretanto, se analisarmos bem, essa uniformidade não se aplica de forma universal às causas, pois são perceptíveis os vários efeitos que podem surgir de uma só causa. Nesse sentido, há causas que possuem incertezas e irregularidades diante dos seus efeitos, como por exemplo “o ruibarbo (planta medicinal da Ásia) nem sempre se tem mostrado purgativo, nem o ópio soporífero, a todas as pessoas que têm tomado esses remédios” (HUME, 1989, p. 94).

Deixar de produzir um determinado efeito que se esperava da causa é colocar a mesma numa irregularidade que cria um empecilho na própria construção do conhecimento, como algo indubitável. Para solucionar esses problemas de irregularidades da natureza das próprias causas, os filósofos nos explicam que, na verdade, a irregularidade dessas causas não está na sua natureza, mas no desconhecimento da mesma. Isto faz com que, no processo de operação do conhecimento, dizer sobre, seja-nos impedido.

Entretanto, mesmo percebendo essas probabilidades que as causas proporcionam ao observador, levando-nos ao acaso e não a certezas, na opinião do filósofo, esta não influencia nos raciocínios e conclusões sobre o evento, pois pelo hábito se mantêm a crença que o princípio de causalidade existe e permanece o mesmo, independente dos contrários. Sendo assim, o hábito ou costume, continua, no processo do conhecimento humano, a nos determinar, pela influência provinda das experiências do passado, a inferir com igualdade às relações causais que observamos de forma regular e uniforme.

Em um caminho coerente, Hume sugere abrir o campo de certezas trazidas pelo hábito, no processo de causalidade, para o campo das probabilidades. Nesse sentido, é necessário para o filósofo que os outros filósofos percebam que, no campo das relações causais, há várias possibilidades de efeitos que podem surgir das mesmas. A abertura a essa diversidade acontecerá quando os filósofos observarem que nem sempre a causa “A” obrigatoriamente criará um efeito “B”. A partir disso, perceber-se-ia que, na relação das causas com os efeitos nada se pode afirmar como algo certo e definitivo, mas provável.

A constatação da não certeza, mas da probabilidade, deve ser preservada em nós. O espírito, neste caminho, tende sempre à admissão de uma só possibilidade de efeito para

determinada causa, principalmente se ela for mais usual³⁷. A medida e a proporção que os efeitos ganham, a partir do hábito, para essa relação com as causas, contribuem para que o espírito tenda a isso. Hume exemplifica dizendo que

É mais provável, na maioria dos países europeus, que geará em algum dia de janeiro, e é improvável que durante este mês não geará: embora esta probabilidade varie de acordo com os diferentes climas, ela aproxima-se da certeza nos países nórdicos (HUME, 1989, p.94).

Esse exemplo nos revela a facilidade do espírito de transferir informações do passado projetando-as para o futuro, e assim determinar que um efeito comum à nossa sensibilidade irá surgir sempre de uma causa única. Isto é feito por nós na mesma proporção que nos fora revelado pelo passado e, neste caminho, estender à universalidade é compreensível, possibilitando ao homem vislumbrar o futuro. O sentimento da crença, no exemplo acima, é revigorado, isto porque a cada ano que se confirma esse efeito, a probabilidade de haver outros é descartada. Sendo descartada do campo das possibilidades, as probabilidades se fixam em um determinado efeito, e isto faz com que a previsão do futuro seja com maior frequência admitida como verdade. Hume chama-nos atenção de que, mesmo tendo várias experiências de um único efeito de determinada causa, ainda não podemos afirmar, sem nenhum receio de errar, a veracidade da conexão dessa causa com o efeito, pois o contrário é concebido. Sendo concebido, estamos definitivamente no campo das probabilidades e não das certezas indubitáveis³⁸ (cf. HUME, 1989).

3.2 Ideia de poder ou conexão necessária

As ciências podem ser divididas em duas, a saber: matemáticas e morais. As primeiras possuem uma vantagem sobre as segundas, isto porque suas ideias são do campo da sensibilidade e essas são sempre claras e distintas. Nesta perspectiva, a menor diferença entre ideias é facilmente percebida, pois nas ciências matemáticas, a não-contradição é princípio de verificação das mesmas. Com isso, os termos que são referidos as primeiras ciências, não podem conter ideias com ambiguidade ou alguma variação. Para exemplificar, Hume diz:

³⁷ Exemplos possíveis é dizer que o fogo sempre queimar, ou a água sempre afogar, ou ainda, que a pedra ao ser jogada sempre cairá.

³⁸ A relação de Hume com a probabilidade é o seguinte: “Se alguém tentar explicar este processo do espírito em qualquer um dos sistemas filosóficos existentes sentir-se-á consciente da dificuldade. Da minha parte, dar-me-ei por satisfeito se as presentes indicações incitarem a curiosidade dos filósofos e os fizerem ver quão deficientes são todas as teorias vigentes quando discorrem sobre objetos tão curiosos e sublimes” (HUME, 1989, p.94).

Um óvulo nunca se confunde com um círculo, nem uma hipérbole com uma elipse. Os triângulos isósceles e escaleno diferenciam-se por limites mais exatos que o vício e a virtude, o bem e o mal. Se se define um termo da geometria, o espírito imediatamente e por si mesmo substitui em todas as ocasiões a definição pelo termo definido, ou ainda, quando utiliza a definição, o próprio objeto pode apresentar-se aos sentidos e, por este meio, apreende-o com firmeza e claramente (HUME, 1989, p. 95).

Hume ao dizer isso demonstra-nos a certeza que o espírito possui diante da realidade das ciências matemáticas. Nelas não há possibilidades da contradição. Isto proporciona, na investigação, uma tranquilidade ao dizer, pelo viés da sensibilidade, que determinada forma é aquilo e não é outro. As ciências morais já se distanciam dessas certezas matemáticas, pois não estabelecemos esses caracteres, que utilizamos nas ciências matemáticas, as realidades que envolvem os sentimentos sutis do espírito, como também as diversas paixões, que provêm de várias agitações, exemplificadas no trecho acima, saem facilmente do controle das nossas reflexões. Nesse sentido, a ambiguidade ou as variações entram com muita facilidade nos raciocínios que são destinados a essa área, ao ponto de transpassarmos, sem percebermos, a ideia de que objetos semelhantes são idênticos³⁹. Isso nos levaria a gerar conclusões que, pela falta de uma investigação coerente, se distanciaria em grande grau das premissas (cf. HUME, 1989).

Analisando essas duas ciências, matemáticas e morais, percebem-se que ambas possuem, em proporções iguais, vantagens e desvantagens. As vantagens da primeira é a capacidade de o espírito receber com facilidade as ideias geométricas de forma clara e distinta. Entretanto, essa ciência precisa desenvolver cadeias de raciocínios lógicos e complicados, na tentativa de comparar ideias muito distantes entre si, para assim alcançar as verdades abstrusas dessa mesma. No aspecto das ciências morais, as desvantagens estão em examinar com grande cuidado os objetos, para que as nossas paixões não tomem um como o outro. Há a possibilidade de perceber que as ideias dessa ciência tendem a inferências mais simples e levam a conclusões menores, é o que a torna vantajosa.

Observando, em primeira instância, os obstáculos das ciências, percebemos que a ciência moral ou também chamada metafísica, possui uma dificuldade que consiste na obscuridade das ideias gerando ambiguidades nos termos. As ideias mais obscuras dessa ciência é as de *poder, força, energia* ou *conexão necessária*. Hume propõe uma investigação sobre essas, para tentar assim remover partes dessas obscuridades. Com isso, retoma a

³⁹ Aqui se aplica o princípio de identidade, ou seja, dizer que: se 'A' é igual a 'B' e 'B' é igual a 'C', logo 'C' é igual a 'A'.

proposição de que todas as ideias são cópias das impressões⁴⁰ e nessa realidade não há abertura para controversas (cf. HUME, 1989).

Tendo a clareza de que todas as ideias, por mais complexas que sejam, tem uma ligação íntima com uma impressão anterior, para que se saia da obscuridade dessas palavras-chaves, poder ou conexão necessária, Hume lembra-nos que o melhor método é encontrar, na investigação filosófica, a impressão que antecede tais ideias, buscando assim as suas fontes. Com isso é necessário examinar a impressão. Sabe-se também que é impossível tirar de uma ação a ideia de poder ou conexão necessária⁴¹, ou seja, a ideia de que exista uma ligação infalível entre a causa e o efeito.

O hábito nessas situações só manifesta para as nossas sensações externas o seguimento de um com o outro. O espírito, por si, não sente nenhuma sensação ou impressão interior, a partir dessa sucessão de objetos. Nesse sentido, sem o hábito, não há em nenhum caso isolado a possibilidade de perceber a ideia de poder ou conexão necessária. Entra aqui a ideia de suposição ou hipótese, diante dessa realidade, pois da primeira experiência não se pode dizer absolutamente nada. Se houvesse a capacidade do espírito de dizer por um processo puro de racionalização algo sobre estas palavras, poder ou conexão necessária, não precisaria da experiência. Entretanto, não é isso que acontece, pois, sendo um empirista clássico, não admitirá que haja formulação de ideias sem a experiência.

Se analisarmos profundamente, nem a realidade puramente racionalista e nem a matéria, por suas qualidades sensíveis, nos revelam algo que informaria um efeito determinativo de tal objeto causal. Hume expressa-se:

[...] a solidez, a extensão e o movimento são qualidades completas em si mesmo e não indicam outro evento que possa resultar delas. As cenas do universo variam continuamente; e um objeto acompanha outro em sucessão ininterrupta; porém, o poder ou a força que move toda a máquina está completamente oculto de nós e nunca se revela em nenhuma das qualidades sensíveis dos corpos. Sabemos que, de fato, o calor é um acompanhante constante da chama, mas não temos ensejo para

⁴⁰ Para lembrar o posicionamento de Hume sobre a relação das ideias com as impressões, o filósofo Anthony Quinton explica-nos: “As matérias-primas do pensamento, que é ofício do entendimento, são as impressões e suas cópias, as ideias, de graus variados de vivacidade. As impressões dividem-se em impressões de sensação, tais como cores e sons, e de reflexão, tais como desejos e emoções. Elas podem ser simples – homogêneas e não analisáveis – ou complexas. Toda ideia simples pressupõe uma impressão simples correspondente. Isso não é necessário no caso das ideias complexas: todos nós reconheceríamos um dragão se um deles cruzasse nossa frente. As ideias se distinguem das impressões por sua vivacidade menor. Se não tem nenhuma vivacidade, são ideias da imaginação. Se são mais vividas e preservam sua “forma e ordem”, são ideias de memória” (QUINTON, 1999, p. 16).

⁴¹ Sobre a importância do hábito, nos lembra Monteiro: “Hábito é o nome de uma qualidade inobservável da natureza humana, um termo que faz parte de uma explicação dos fenômenos inferências que concorda com esses fenômenos. Seu poder explicativo é a justificação para postular a existência de um tal princípio. A razão constituía a única conjectura rival; e a sua refutação deixa o hábito sozinho no campo de batalha, como única hipótese plausível” (MONTEIRO, 2009, p. 45).

conjecturar ou imaginar qual é a sua conexão. Portanto, é impossível que a ideia de poder possa derivar da contemplação de corpos em casos isolados de sua operação, porque jamais um corpo nos revela um poder que seja a origem desta ideia (HUME, 1989, p. 96).

Hume, ao declarar esta realidade, indica-nos que é impossível que a ideia de poder ou conexão necessária derive dos corpos isolados, na simples contemplação. Tendo a clareza de que os objetos sensíveis não nos indicam nenhuma ideia de poder ou conexão necessária, Hume propõe a investigação de que “esta ideia deriva da reflexão sobre as operações do nosso próprio espírito e se ela é copiada de alguma impressão interna” (HUME, 1989, p. 96). Para responder a essa proposição, o filósofo nos lembra da capacidade humana de ter consciência. Ter consciência é saber a ordem da nossa vontade, que move o corpo e possibilita governar as faculdades. Cria-se o que Hume determina de ato volitivo, ou seja, a capacidade de produzirmos um determinado movimento consciente. Esse ato volitivo proporciona a criação de novos movimentos. Esses novos movimentos formulam novas ideias, na imaginação. Dentre elas, percebe-se que “adquirimos a ideia de poder ou energia e certificamo-nos que tanto nós como todos os seres inteligentes são dotados desse poder” (HUME, 1989, p. 96)⁴².

Finalizando esse tópico, a filosofia humeana percebe que toda ideia tem como precedente uma sensação, por mais complexa que seja. Isso faz com que, a existência de ideia no cogito, dependa unicamente da existência de uma impressão, ou seja, se não houver uma impressão poder-se-ia assegurar que tal ideia não exista. Define-se então, com Hume, que a ideia de “poder ou conexão necessária” é provinda também do hábito que percebe as relações causais (cf. HUME, 1989).

⁴² Sobre a realidade da consciência que nos mostra aspectos sociais a partir do tema, o professor Cainan explica-nos: “os sentimentos envolvidos na tessitura das investigações humeanas adotam os mesmos princípios tanto no que concerne às nossas crenças mais corriqueiras quanto na fundamentação das regras na sociedade. A imaginação encontra (ou forma) uma conjuntura de situações em que somos sempre levados a crer, como se fosse absolutamente certo, na distinção e na continuidade das nossas percepções sobre os fatos. Também somos colocados em situações em que o espírito humano é afetado de modo tal que somos costumeiramente levados a agir conforme a situação nos seja apresentada. Seja no que diz respeito às observações ameadas da experiência observável do mundo, seja no movimento das paixões nas práticas e nos julgamentos das ações humanas em sociedade, encontramos uma armação bastante complexa na mente, na qual a imaginação busca os pontos de ancoragem que possibilitam fixar o sujeito no mundo. Esse encadeamento complexo deve-se ao modo como estrutura cognitiva do sujeito encontra uma forte conjectura na qual tanto as relações complexas da mente quanto a exigência apresentada em sua relação com os outros indivíduos inclinam a crer, agir, ou julgar, em conformidade com as exigências de uma situação dada” (JESUS, 2017, p. 32).

3.3 Hume e o ceticismo

Diante dos problemas que envolvem o conhecimento humano, a solução humeana está no ceticismo. Entretanto, é necessário perguntarmos, o que é esse ceticismo. A seção XII da *Investigação acerca do entendimento humano* traz a preferência de David Hume sobre os possíveis ceticismos existentes. Nesse sentido, como início de investigação sobre a relação entre Hume e a Filosofia Acadêmica ou cética, fala o professor Plínio:

[...] convém lembrar que Hume caracteriza como cética a sua filosofia como um todo e não apenas aqueles elementos ditos “negativos” ou alguma reflexão ou análise particular. O seu ceticismo diz respeito não somente à causalidade, mas também às matemáticas, ao mundo exterior e a identidade pessoal, exercendo-se tanto na filosofia como na vida comum. E a teoria das ideias nos aparece claramente como indissociável desse ceticismo. À medida que o “princípio da cópia” exercia a sua força nos vários tópicos da “lógica” e mostrava o nosso confinamento à experiência, o ceticismo de sua filosofia tornava-se patente para Hume. Essa construção paulatina do ceticismo não se distinguia do desenvolvimento empírico do seu projeto de elaboração da ciência do homem. O ceticismo humeano revelou-se, então, inseparável de uma investigação que se atinha exclusivamente à experiência. É a partir dessa perspectiva, portanto, que devemos procurar o ponto preciso em que o racionalismo se transforma numa alternativa filosófica inaceitável (SMITH, 1995, p. 289).

O professor Plínio nos deixa claro que o ceticismo, na filosofia humeana, não era uma possibilidade, mas uma certeza. Isto se verifica desde o início de sua investigação sobre o processo de conhecimento do homem. O ceticismo nada mais é que a conclusão de todo um sistema desenvolvido por Hume, para fechar este assunto. Não é simplesmente solução do problema, mas consequência desse problema.

Nesta perspectiva, para Hume o cético é naturalmente um inimigo declarado das religiões e de determinadas filosofias, pois suas declarações incitam a indignação de teólogos e filósofos que buscam a verdade indubitável das coisas ou, em outras palavras, as essências. As perguntas então surgem: quem é o cético? O que a dúvida e a incerteza podem trazer para a filosofia? Para responder essas questões, Hume faz um caminho identificando, em primeira instância, os tipos de ceticismos que podem ser percebidos.

Existe, na concepção humeana, uma espécie de ceticismo antecedente a todo um estudo de filosofia que fora apresentado na filosofia de Descartes e outros. Descartes a propôs como princípio eficaz de proteção a qualquer erro ou juízo precipitado. A isto, ele chamou de dúvida universal, que significaria duvidar de tudo, para assim, por meio de raciocínios lógicos, chegou a algo indubitável. De certa forma, isso é um tipo de ceticismo, que nega a verdade já pré-estabelecida. Entretanto, Hume acredita que seja impossível alcançar essa

dúvida proposta por Descartes, visto que o ser humano, se alcançasse tal modo de ceticismo, “ficaria completamente incurável, e nenhum raciocínio jamais poderia conduzi-lo a uma situação de segurança e de convicção sobre qualquer tema”⁴³ (HUME, 1989, p. 137).

Hume, entretanto, concorda que este modo de ceticismo, por ser mais moderado, é bastante aceito, pois parece ser necessário para que se faça uma boa investigação filosófica, eliminando do espírito qualquer preconceito que possa atrapalhá-lo. Essa forma de ceticismo permite ao filósofo, caminhar por caminhos claros e evidentes, avançando assim na prudência, repassando tudo aquilo que já fora examinado de forma rigorosa, evitando erros. Este parece ser um método eficaz, que pode levar o investigador a aspirar a verdade, adequando o seu espírito a uma certeza nas inferências finais, mesmo que esse caminho seja lento no progredir.

Existe também, na concepção de Hume, um outro tipo de ceticismo referente à ciência e à investigação. Esse ceticismo é ligado aos raciocínios abstratos e morais e ocorre quando os homens “supõem haver revelado a completa falsidade de suas faculdades mentais ou sua capacidade para enlaçar uma definição rigorosa em todos aqueles temas curiosos da especulação que geralmente os atraem” (HUME, 1989, p. 138). Os filósofos que aderem a esse tipo de ceticismo duvidam dos sentidos e das máximas da vida cotidiana que possuem conclusões e princípios ligados à metafísica e à teologia. Sobre os argumentos desses filósofos, Hume sente a necessidade de investigar com mais cuidado.

Para Hume não é preciso insistir sobre os argumentos céticos referente à sensibilidade. Para ele, as contribuições dos céticos só afirmam que não podemos confiar inteiramente nos sentidos⁴⁴, mas que se faz necessário corrigi-los na sua evidência, ou seja, na disposição do sujeito com o objeto, para que assim os critérios de veracidade ou de falsidade sejam mais precisos (cf. HUME, 1989).

Seguindo esse raciocínio acima, percebe-se que algumas críticas dos céticos relacionado a sensibilidade, podem ser solucionados com facilidade, em um processo de adequação do sujeito com o objeto. Entretanto, existe no ser humano, o instinto natural, que o

⁴³ Neste ponto da Investigação, Hume aplica a sua crítica ao pensador Descartes. Nesse sentido, diz o tradutor Anoar Aiex: “A crítica ao método de Descartes, especialmente do *Discurso do Método*, feita por Hume, é evidente nesta passagem. Para Hume não existem princípios evidentes e convincentes e não podemos igualmente confiar totalmente em nenhuma de nossas faculdades espirituais. A dúvida, para ele, não é provisória como a de Descartes. O progresso que o entendimento humano chega a alcançar é considerado como hipotético. Toda dedução é incerta e sujeita a constantes revisões. As descobertas filosóficas devem ser, segundo Hume, circunscritas pelo probabilismo, ou melhor, todas as explicações devem ser vistas como tentativas destinadas a serem substituídas por outras” (HUME, 1989, p. 137, nota de rodapé, n. 97 – grifo do autor).

⁴⁴ O filósofo exemplifica dizendo: “[...] tais como os que em várias ocasiões derivam da imperfeição e inexatidão de nossos órgãos: o remo que na água parece quebrado, os vários aspectos dos objetos segundo suas diferentes distâncias, as imagens duplas que surgem pressionando um olho e, em suma, várias aparências de natureza análoga” (HUME, 1989, p. 138).

faz acreditar que exista algo exterior a ele, que ele nomeia como “objetos”. Esse instinto natural, parece ser algo que impele cegamente o homem, fazendo-o supor que as imagens que são reveladas pelos sentidos são os objetos externos, não suspeitando assim, que a imagem só é representação das coisas, e não a coisa em si. Nesta perspectiva, acreditam que todas as coisas existam fora das percepções, ou seja, é algo totalmente exterior ao espírito. Essa crença faz com que a existência do objeto seja algo independentemente da situação dos seres intelectivos que os percebem (cf. HUME, 1989).

Isto é aceito com facilidade pela maioria dos homens, mas tal argumento de crença, nos lembra Hume, pode ser derrubado por qualquer filosofia de nível superficial, que nos esclarece que nada pode ser apresentado ao espírito a não ser uma cópia do objeto e não o objeto, ou seja, uma imagem. A imagem em si não é o objeto que é percebido. A cada sujeito que percebe, o percebe de forma singular. A imagem se torna ideia do objeto. A ideia é invariável, mas os objetos mudam e permanecem dando a mesma ideia ao espírito. Exemplo disso é perceber os vários modelos de casa, e ter a ideia de casa (cf. HUME, 1989).

Com essa proposição, de que os sentidos não formulam imagens idênticas as dos objetos percebidos, se faz necessário adotar um novo sistema sobre a evidência de nossos sentidos, isto porque os sentidos não podem mais recorrer ao instinto natural, pois esse princípio leva-nos a algo falível. E de outro lado, tentar justificar esse sistema, baseado no instinto, em cadeia de raciocínios claros e convincentes, seria algo que supera a capacidade humana. A questão que surge desse problema, de adotar um novo sistema sobre a evidência dos nossos sentidos é a seguinte: “As percepções dos sentidos são produzidas por objetos externos que lhe são semelhantes?” (HUME, 1989, p. 139). Para responder, Hume nos lembra que é necessário recorrer à experiência. Esta não pode provar em nenhum momento a conexão dos objetos com espírito. Sendo assim, não há nenhuma base racional que confirme a veracidade de nossos sentidos.

A única forma de recorrer, para provar que os nossos sentidos falam das coisas, é a ideia de um Ser Supremo. Entretanto, se a veracidade dos nossos sentidos viesse de um Ser Supremo, nós não seríamos capazes de errar e nem nos decepcionar com a verdade do mundo interior. Nesse sentido, para Hume, sobre este tema, os céticos sempre triunfariam, pois, ao inserir a dúvida em todos os objetos do conhecimento, perceberemos que a sensibilidade não poderá confirmar-nos, com o auxílio da razão, a certeza de que as percepções estão ligadas com os objetos externos (cf. HUME, 1989).

Além desses dois tipos de ceticismo, Hume apresenta um terceiro, que é o cético de natureza análoga, decorrente de uma filosofia mais profunda. Nesse aspecto,

tem-se admitido universalmente entre os investigadores modernos que todas as qualidades sensíveis dos objetos, tais como duro, brando, quente, frio, branco, preto etc., são meramente secundárias, e que elas não existem nos próprios objetos, sendo percepções do espírito sem nenhum arquétipo ou modelo exterior que elas representam (HUME, 1989, p. 139).

Hume esclarece que para os investigadores as qualidades sensíveis são, no objeto, secundárias e percebidas pelo sujeito, mesmo não existindo propriamente no objeto. Se esta afirmação sobre as qualidades secundárias é verdadeira, a mesma proposição deve ser também aplicada às primárias, como a ideia de extensão e solidez, visto que, em relação às percepções, estas qualidades primárias são concebidas como as qualidades secundárias, ou seja, pelos sentidos, como por exemplo, a visão e o tato. Nesta perspectiva, todas as qualidades, primeiras e secundárias necessitam da sensibilidade para serem percebidas (cf. HUME, 1989).

É necessário lembrar que, para esses investigadores modernos, as qualidades primárias, como a extensão, são obtidas pela abstração. Para Hume, essa opinião é ininteligível e absurda, visto que a extensão que não é observada e nem tocada, nunca poderá ser concebida. Neste mesmo caminho, se uma extensão, que é visível não possuir as qualidades secundárias, como por exemplo, dureza ou maciez, escuro ou claro, igualmente não poderá, em nenhuma hipótese, ser concebida pela inteligência humana. Com isso, Hume diz que “se qualquer pessoa tentar conceber um triângulo em geral, que não seja nem *isósceles* nem *escaleno*, e que não tenha extensão específica ou proporção em seus lados, perceberá [...] o absurdo das opiniões escolásticas sobre abstração e as ideias gerais”⁴⁵ (HUME, 1989, p. 140 – *grifos do autor*).

A razão deve ser, nesse ceticismo, destruída a partir de argumentos e raciocínios lógicos, que na visão do filósofo é uma tentativa muito extravagante dos cétricos. Entretanto, é isso que proporciona o debate entre as linhas de pensamento. Para os cétricos, é necessário, pelo raciocínio, encontrar objeções que vão em contraposição dos raciocínios abstratos e também das questões de fato e da própria existência. Dentre tantas objeções que os cétricos apresentam, a principal, na opinião de Hume, é as ideias que derivam das realidades de espaço e tempo. Essas, na vida diária, se apresentam como claras e definidas, todavia, quando

⁴⁵ Para Hume, os argumentos desse ceticismo “podem ser observado pelo fato de que eles não admitem resposta e não produzem convicção. Seu único efeito consiste em causar uma momentânea surpresa, irresolução e confusão, que resultam do ceticismo” (HUME, 1989, p.140, nota de rodapé, n. 100).

analisadas com mais profundidade, caem em uma abstração e ao ser analisadas pelas ciências, que se dizem profundas, revelam princípios que possuem absurdos e contradições⁴⁶.

Nas realidades de espaço, Hume lembra-nos o que mais torna o assunto algo extraordinário, é que todos esses princípios absurdos e contraditórios estão apoiados em um encadeamento de raciocínios, que para nós parece impossível não deduzir que a partir das premissas dadas, não cheguemos a uma conclusão certa. Nesta perspectiva, Hume diz que

Nada pode ser mais convincente e satisfatório que todas as conclusões acerca dos círculos e dos triângulos, e, uma vez que as aceitamos, como podemos negar que o ângulo formado pelo círculo e sua tangente é infinitamente menor que um ângulo retilíneo; que a medida que se aumenta o diâmetro do círculo ao infinito, este ângulo de contato se torna menor, inclusive ao infinito, e que o ângulo de contato compreendido entre outras curvas e suas tangentes deve ser infinitamente menor que os formados por qualquer círculo e sua tangente, e assim por diante, ao infinito? (HUME, 1989, p. 141).

Percebe-se que as demonstrações destes princípios citados acima parecem ser tão certas, mesmo por sua complexidade, a princípio mais fáceis, como por exemplo, dizer que o triângulo possui três ângulos. Entretanto, a aceitabilidade da razão é diferente. A razão, ao deparar com a complexidade e as contradições expostas no exemplo acima, parece ser lançada a um campo que a assombra, e mesmo sem ter contato com um cético, aprende a desconfiar de si e do terreno em que pisa. Ela percebe-se limitada, finita, ao ponto de viver numa escuridão, tendo pouquíssimos raios de luz que não revelam com segurança e certeza nenhum objeto. Este absurdo, que é verificado nas conclusões dessas ciências abstratas, é visualizado com mais nitidez na realidade do tempo do que no espaço, quando por exemplo, dizemos que “um número infinito de partes reais de tempo que se sucedem e se esgotam umas depois das outras parece uma contradição tão evidente que ninguém, cujo juízo, em vez de corrompido, se tenha aperfeiçoado pelas ciências, seria capaz de admiti-lo” (HUME, 1989, p. 141).

O problema central que Hume quer colocar é que este estilo de ciência, que inquieta a razão, leva ao ceticismo. Se lembrarmos o princípio de verdade nas relações de ideias, vislumbrar-se-á que existem ideias que são claras e distintas, que contêm circunstâncias que podem contradizer outra ideia que é clara e distinta e isto, nas relações de ideias, se torna completamente absurdo, como qualquer proposição que possa surgir disso.

⁴⁶ Hume exemplifica: “Nenhum dogma sacerdotal, inventado com o propósito de domar e subjugar a rebelde razão humana, abalou tanto o bom senso como a doutrina e as consequências da infinita divisibilidade da extensão, tal como nos são mostradas pomposamente por todos os geômetras e metafísicos, com uma espécie de triunfo e de exaltação. Uma quantidade real, infinitamente menor que qualquer quantidade finita, contento quantidades infinitamente menores que ela mesma, e assim por diante ao infinito: eis uma formulação tão audaciosa e prodigiosa que é demasiado pesada para apoiar-se em alguma pretendida demonstração, porque repugna aos mais claros e naturais princípios da razão humana” (HUME, 1989, p. 140).

Depois destes três tipos de ceticismos, Hume propõe um ceticismo moderado denominado Filosofia Acadêmica, que pode ser útil, e resultar do *pirronismo* ou ceticismo extremado, depois de corrigido⁴⁷. A correção proposta por Hume, mostra-nos a sua posição de não-extremista, mas de mitigado, isto porque ele “duvida da própria postura cética que duvida de tudo. É um ceticismo que constata que não se pode duvidar de todas as coisas justamente porque é preciso viver, agir e, principalmente, sentir” (SILVA, 2011, p. 15).

Hume demonstra que a maioria dos homens manifesta uma posição afirmativa e dogmática sobre o objeto de investigação. Esse dogmatismo, mesmo sendo uma afirmação positiva, apresenta infelizmente um só modo de ver o objeto. Esse fechamento intelectual mostra-nos a rejeição, que o dogmatista consolida na sua mente de tudo aquilo que poder-se-ia parecer contrário ao seu modo de pensar, enquanto opinião. Nessa perspectiva, apresentar o método da dúvida a esses dogmáticos é colocar o seu entendimento num caminho de perplexidade, pois a mesma bloqueia as paixões e interrompe as certezas impostas em determinados pensamentos (cf. HUME, 1989).

Como conselho humeano a tais dogmáticos, o filósofo recorda-nos que os ignorantes devem aprender com os sábios, pois esses “embora usufruindo de todas as vantagens advindas do estudo e da reflexão, se mostram geralmente desconfiados de suas afirmações” (HUME, 1989, p. 143). Entretanto, se surgir a possibilidade de um sábio, devido a vaidades pessoais, não querendo aplicar a dúvida sobre suas investigações, aplicando caráter indubitável e universal, Hume nos lembra que para esses é necessária uma “leve tintura de pirronismo que poderia abater seu orgulho e mostrar-lhe que as poucas vantagens que obteve sobre seus semelhantes são insignificantes se comparados a confusão e a perplexidade na natureza humana” (HUME, 1989, p. 143).

Hume quer afirmar, a partir do seu ceticismo moderado, que é necessário um grau de dúvida, pois esse proporciona a todo homem que investiga sobre a verdade dos objetos

⁴⁷ Anoar, sobre o pirronismo, ensina-nos: “Ao contrário de Bayle, que define o pirronismo como ‘a arte de debates sobre todas as coisas sem jamais assumir qualquer posição, a não ser a suspensão de juízo’, Hume não o considera como uma ‘arte’, mas como uma série de argumentos que implica o desenvolvimento de um certo tipo de atitude acerca de todos os problemas práticos e teóricos. O núcleo da tese pirrônica consiste em destacar que de qualquer problema não há base racional para determinar que tipo de solução deve ser dada ao objeto de discussão. Quanto, por exemplo, dois juízos entram em conflito, não há base racional para se optar por um dos dois. Portanto, nenhuma área prática ou teórica é possível de ser alçada ao nível do conhecimento seguro e indispensável. Hume concorda que a análise pirrônica não pode ser racionalmente refutada, mas admite que jamais alguém acreditou ou pode acreditar nela, pois segundo ele, ‘a natureza destrói os argumentos céticos a tempo, e os impede de exercer qualquer considerável influência sobre o entendimento’. A aderência de Hume ao naturalismo, constitui o antídoto mais adequado contra as investigações pirrônicas. Isto porque o mesmo tipo de fatores naturais que formam nossa existência biológica determina igualmente nossa existência psicológica e exige de nós que mantenhamos, por vezes, opiniões sem considerarmos sua evidência (HUME, 1989, p. 142, nota de rodapé, n. 103).

uma modéstia e prudência, quando afirma sobre algo. Se a dúvida proporciona essas qualidades ao homem, se faz necessário que esse princípio o acompanhe em suas investigações e nas discussões com os seus adversários (cf. HUME, 1989).

O ceticismo humeano “consiste em limitar nossas investigações aos objetos que mais bem se adaptam à exígua capacidade do entendimento humano” (HUME, 1989, p. 143). Isso significa dizer, que todas as investigações precisam ser delimitadas na própria vida, isto é, no dia-a-dia, e aos objetos que fazem parte dessa prática e experiência diária. Percebendo a limitação do próprio entendimento, os filósofos não devem perder o ânimo de se fazer filosofia, mas sair das perspectivas ilusórias que ultrapassam a própria razão, se adequando a reflexões sobre a vida.

Entretanto, como dissemos, a reflexão é limitada à vida e é impossível ultrapassá-la, devido as nossas imperfeições. Na verdade, percebemos que a nossa razão não consegue dar uma resposta até os problemas que envolvem cotidiano, mesmo com o auxílio da experiência, pois depois de mil experimentos ainda não podemos dizer que a pedra ao ser jogada cairá, ou que o fogo queimarão.

Concluindo esse caminho filosófico, devemos nos perguntar: “qual é a solução que o ceticismo moderado de Hume deu ao problema do conhecimento humano?” Para responder, vejamos o último parágrafo da investigação, em que ele diz:

Quando percorremos as bibliotecas persuadidos destes princípios, que destruição deveríamos fazer? Se examinarmos, por exemplo, um volume de Teologia ou de metafísica escolásticas e indagarmos: Contém algum raciocínio abstrato acerca da quantidade ou do número? Não. Contém algum raciocínio experimental a respeito das questões de fato e de existências? Não. Portanto, lançai-o ao fogo, pois não contem senão sofismas e ilusões (HUME, 1989, p. 145).

Essa última declaração humeana apresenta uma possível resposta ao problema do conhecimento humano. É necessário que o homem (filósofo) perceba se os raciocínios possuem princípios que estão ligados às relações de ideias (no exemplo acima é dito como: “raciocínio abstrato acerca da quantidade e do número”) ou as questões de fato, nas suas investigações. Contendo essas ligações, o conhecimento poder-se-á ser aceito, pois o conhecimento só tem valor se referido a uma prática, ou seja, se for inserido no contexto da vida dos homens⁴⁸. Entretanto esse conhecimento não poderá ser tratado como verdade absoluta, pois, como sabemos, a base de todo o nosso conhecimento está relacionada a

⁴⁸ Diz-nos o professor Plínio: “O cético humeano, abandonando as especulações ‘metafísicas’, irá dedicar-se as ciências empíricas que não são acessíveis, entre as quais estão a moral, a política, a estética, a história e a economia” (SMITH, 1995, p. 295).

experiência, formando as ideias, que são conectadas a partir do hábito, e não da razão. O hábito proporciona a relação do sujeito com o objeto, mas não define o objeto, mostrando-nos apenas probabilidades do mesmo. Neste sentido, o homem limitado não conhece a verdade das coisas e nem suas essências, mas aplica a suas próprias perspectivas sobre os objetos analisados. O ceticismo humeano, só nos lembra que o homem não possui nenhum “poder” que garanta a verdade indubitável, levando da experiência de um objeto particular para uma realidade universal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em torno do homem existem várias questões filosóficas que perpassaram toda a sua existência. Isso fica evidente, quando estudamos a própria História da Filosofia, em que percebemos tantas tentativas filosóficas de responder as questões que envolvem sua vivência, na relação deste consigo mesmo, com o mundo e com aquilo que o transcende, e assim satisfazer os anseios deste mesmo homem, delimitado no tempo. Grandes temas podem ser lembrados como: Ética, Antropologia, Política, Cosmologia, Teodiceia e Teoria do Conhecimento.

Um ponto específico de toda a perplexidade do que é o homem é a realidade do conhecimento que enfatizamos neste trabalho. Com Hume, caminhamos e delimitamos como aquele conhece. Apresentamos a forma sistemática humeana sobre o conhecimento, definindo campos de uma possível formulação do mesmo e as grandes limitações que também envolvem esse tema. É importante lembrar que Hume, nas suas obras, se declarou um empirista radical e crítico do pensamento racionalista, que se desenvolvera principalmente com o filósofo René Descartes. Isso mostrou-nos, com Hume, que é necessária a sensibilidade para a formulação de qualquer possível conhecimento.

Nesta perspectiva filosófica, tendo um empirista como base de nossa investigação sobre o conhecimento, retiramos algumas considerações finais, a saber:

1º) David Hume é um crítico de seu tempo. Sua inteligência e perspicácia diante da própria filosofia o permitiu adotar essa posição. No primeiro ponto do primeiro capítulo, intitulado “Investigação sobre o conhecimento e o homem”, se vislumbra essa realidade. Ao analisar o homem e o seu modo de conhecer, Hume se depara com duas classes filosóficas que dividem o pensamento sobre o homem. Isso para o filósofo é inaceitável, pois é necessário, no processo do conhecimento, unificar a ideia de homem e entendendo-a, poderíamos tirar as conclusões mais precisas sobre este tema que está tão ligado ao próprio homem. A sua crítica está direcionada a dois tipos de pensamentos. Uma é considerada como uma filosofia fácil e a outra abstrusa. A fácil vê o homem como um ser para a ação e se solidifica no senso comum. A abstrusa caracteriza o homem como um ser puramente racional, denominando a razão como uma potência excepcional, ao ponto de acreditarem que poderiam descobrir todas as verdades utilizando apenas essa ferramenta. Essa filosofia se torna abstrusa por causa dessa realidade, devido a várias relações complexas entre ideias, que não estão em relação com a necessidade do homem, exemplificadas no dia-a-dia. Hume propõe como

solução para essas visões incompletas do homem a justa medida. A justa medida humeana, destrói esses dois tipos de pensamentos, pois ele define o homem como um ser racional, mas essa racionalidade deve ser aplicada no cotidiano. Isso se torna mais claro nos últimos pontos desse trabalho, em que Hume propõe que um possível conhecimento deve abranger as condições do homem. É interessante perceber, com Hume, que isso é aceitável, pois uma filosofia que contribui para a evolução do homem deve olhar para a realidade que o cerca.

2º) Os outros dois pontos do primeiro capítulo, intitulados “Origem das ideias” e “Possíveis meios para a associações de ideias”, já apresenta a realidade de um modo de se fazer filosofia. Aqui propriamente vemos como o pensamento empirista adentra na resolução dos problemas que envolvem o conhecimento, ou seja, a única possibilidade de conhecer é a *empíria* (sensibilidade), pelas percepções e impressões. Hume, com essa definição, vai totalmente contra a visão racionalista de sua época. Ele coloca a ideia como algo frágil e sem vitalidade, pois ela necessita de algo anterior para assim existir. Isso se torna fato, quando admitimos, com Hume, que a ideia por mais complexa que seja, deriva de uma impressão a ela correspondente. A desvalorização do racionalismo e de toda a forma de inatismo, pressupõe que tudo o que está na nossa mente, ativando as faculdades da imaginação e da memória é derivado das impressões.

3º) Quando falamos, com Hume, sobre meios de associação de ideias, definimos simplesmente como a sua época via as relações das mesmas, elegendo assim três principais, a saber: semelhança, contiguidade e causa e efeito. Estes fazem parte de todo e qualquer discurso. Não podemos negar a realidade da existência desses conectivos, mas devemos admitir, a partir da própria formulação deste trabalho, que estes conectivos não estão aderentes aos objetos, mas no sujeito que observa.

4º) Sobre o segundo capítulo, intitulado “Dos Limites da razão”, o filósofo chega à conclusão da fragilidade da razão diante da formulação de um conhecimento seguro e verdadeiro. Os dois objetos da razão humana não trazem segurança indubitável para aquilo que o homem diz conhecer. As relações de ideias, na visão humeana, não formam conhecimento prático, mas tautológico, e mesmo tendo como princípio a não-contradição, não há nada de novo na relação sujeito e objeto. Sobre as questões de fato, Hume percebe que elas não dizem a verdade das coisas, nas suas relações, mas apenas probabilidades, mesmo tendo uma ligação maior com a realidade do que as relações de ideias. A não certeza dos fatos, mas a probabilidade destes, é verificada quando percebemos, no nosso dia-a-dia, que os fatos podem ser concebidos com a mesma facilidade tanto a afirmação ou negação destes; p. ex. o sol nascerá, o sol não nascerá.

5º) Quando falamos das questões de fato, descartamos a realidade da não-contradição como princípio de verdade pois, como foi dito no ponto anterior, a negação de uma afirmação é concebida com a mesma facilidade pelo nosso espírito. É necessário encontrar um princípio que sustente a veracidade dos fatos. Concordamos com Hume, ao dizer que o que justifica um fato é outro fato, pelo princípio associativo de causalidade. Nesse sentido, é fácil concluir que quanto mais fatos comprovam um fato específico, na relação de causa e efeito, mais verdadeiro esse fato se torna.

6º) Sobre a causalidade, afirmamos com Hume que ela não está ligada à razão, ou seja, a razão, por si só, não apresenta nenhum argumento que comprove a relação de uma causa “A” com um efeito “B”. Nesse aspecto, não há a possibilidade de um raciocínio *a priori*, para definir algo sobre os fatos. Essa possibilidade de induzir, ou seja, dizer que uma causa está ligada a um efeito, se dá partir do que Hume denominou hábito. O hábito é a possibilidade de ligar os eventos a partir de várias experiências. Com isso, no processo de conhecimento humano, só se poderá haver indução, ou seja, previsão do futuro, se, e somente se, tiver a experiência consolidada pelo hábito. O hábito desvaloriza a razão proposta pelos filósofos racionalistas, pois é ele que dá a possibilidade de raciocinar.

7º) Quando falamos de conhecimento, não podemos negar à realidade das crenças, ou seja, com Hume aprendemos que existe uma certa crença que conhecemos verdadeiramente e isso é nos dado pela permanência de um efeito relacionado a causa, como p. ex. afirmamos que o sol sempre nascerá. A crença não é algo negativo, nessa filosofia, ou seja, a crença é algo que está intimamente ligado ao homem que diz conhecer, pois aquilo que o homem diz que conhece é confirmado por suas impressões. Com isso, a crença caminha de mãos dadas com percepções e impressões, que são mais vivas no processo do conhecimento.

8º) A solução imposta ao problema do conhecimento é o ceticismo. O ceticismo humeano é moderado, ou seja, ele acredita que não se pode duvidar de tudo, pois isso impossibilita a própria vivência do homem. É necessário lembrar que, quando se fala de verdade no conhecimento, não podemos afirmar, com precisão, que essa existe, visto que, há uma distância incontável entre o homem e seu objeto de conhecer. O que ele diz conhecer nada mais é do que extensão de sujeito sobre o objeto. Sendo assim, nesse pensamento, concluímos que um conhecimento indubitável é impossível.

Com todos esses pontos apresentados, provindos de uma leitura da filosofia humeana, percebemos que a maior importância desta é acordar o homem para as realidades das possibilidades em relação ao conhecimento. Quando nós nos abrimos para as possibilidades, percebemos o quão somos limitados e assim há uma grande probabilidade de

não nos fechamos em nenhuma teoria dogmática. Isso proporciona ao próprio homem a capacidade de autoconhecimento e da aceitabilidade de sua própria condição. Consequência dessas afirmações retiradas com Hume é dizer que não se pode transpassar a realidade do sujeito para o mundo real das coisas, pois são diferentes. Entretanto, a realidade dita pelo sujeito, já possui a aceitação desse próprio sujeito, pois é o único animal capaz de representar.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARAÚJO, Anice Lima. “Hume e a epistemologia: uma leitura dos novos estudos humeanos”. **Kriterion**: Revista filosófica. Belo Horizonte, v. 52, n. 124, pp. 529-539, dezembro/2011.
- BALIEIRO, Marcos Ribeiro. “Hume e os propósitos da filosofia”. **Kriterion**: Revista filosófica. Belo Horizonte, v. 52, n. 124, pp. 385-396, dezembro/2011.
- DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade**: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. 1º ed. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34,2001.
- HUME, David. **Investigação acerca do Entendimento Humano**. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os pensadores)
- JESUS, Cainan Freitas. “Entendimento e sociedade na filosofia Humeana”. **Prometeus**: Revista de Filosofia. Brasília, ano 10 n.23, pp. 31-41, maio-agosto/2017.
- MENDONÇA, Maria Magdalena Cunha. “David Hume e Karl Popper: reflexões sobre indução e dedução”. **Griot**: Revista de Filosofia. Bahia, v. 12, n. 2, pp. 50-65, dezembro/2015.
- MONTEIRO, João Paulo. **Hume e a Epistemologia**. 1º ed. São Paulo: Editora UNESP; Discurso Editorial, 2009.
- MULLEU JR., Guilherme. “A metamorfose das ideias: os sentidos das impressões em Hume”. **Griot**: Revista de Filosofia. Bahia, v. 16, n. 2, pp. 253-269, dezembro/2017.
- QUINTON, Anthony. **Hume**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 1999. (Coleção Grandes Filósofos)
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: de Spinoza a Kant**. v.4. São Paulo: Paulus, 2005.
- SILVA, André Luiz Oliver. “Os limites da razão e um ceticismo mitigado”. **IHU On-line**: Revista do Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, ano 11 n. 369, pp. 13-18, agosto/2011.
- SILVA, Marcos Rodrigues. “O problema de uma teoria do significado em Hume”. **Síntese**: Revista de Filosofia. Belo Horizonte, v. 31, n. 101, pp. 389-403, 2004.
- SMITH, Plínio Junqueira. **O ceticismo de Hume**. São Paulo: Edições Loyola, 1995. (Coleção filosofia, 32)
- VALARES, Alexandre Arbex. “A teoria da causalidade imaginária na filosofia de Hume”. **Kriterion**: Revista filosófica. Belo Horizonte, v. 50, n. 119, pp. 279-291, junho/2009.