

## TEORIA E EXPERIÊNCIA NA CIÊNCIA DA NATUREZA HUMANA DE HUME<sup>1</sup>

*Andrea Cachel<sup>2</sup>*

**RESUMO:** A intenção do artigo é analisar o projeto humeano de constituição de uma ciência da natureza humana, pensando em que medida esse âmbito hipotético de sua filosofia é coerente com determinados pressupostos empiristas nela presentes. A partir disso procura-se compreender como o sentido de teoria que emerge na filosofia humeana nos permite entender com maior precisão a sua própria natureza, especialmente no que tange às fronteiras entre as imagens de Hume como cético, naturalista e empirista.

**Palavras-chave:** empirismo; teoria; ceticismo; ciência da natureza humana; hipóteses

**ABSTRACT:** This article aims to analyze Hume's constitution of a Science of Human Nature, thinking in what extent this hypothetical scope of his philosophy is consistent with certain empiricists assumptions of his theory. From addition seeks to understand how the sense of theory that emerges in humean philosophy allows us to understand with greater precision its own nature, particularly in regard to the borders between the images of Hume as skeptic, naturalist and empiricist.

**Keywords:** empiricism; theory; skepticism; science of human nature; assumptions

A filosofia humeana foi muitas vezes qualificada como fenomenista, apresentada pelo ceticismo como uma forma positiva de se fazer uma filosofia circunscrita ao que aparece, e, nos termos do ceticismo, sem cometer o erro do dogmatismo, qual seja, o de apresentar teorias acerca de realidades extrafenomênicas. Nesse sentido, na filosofia humeana uma ruptura com o pensamento metafísico significaria um limite a um território que traria como contrapartida a circunscrição do trabalho filosófico à descrição da experiência. Dito de outro modo, a filosofia humeana seria pautada por um empirismo radical e representaria a exclusão da postulação de teorias, se essas fossem entendidas como extrapolações do dado empírico ou do fenômeno. Sendo assim, poderia ser considerada uma filosofia que exemplifica a coerência do ceticismo com um tipo específico de ciência<sup>3</sup>, tendo em vista a natureza descritiva das teorias que apresenta ao longo dos seus textos.

---

<sup>1</sup> Este artigo surgiu a partir de um diálogo com o professor João Paulo Monteiro, a quem o dedico.

<sup>2</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP); professora adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina-UEL/ PR, Brasil

<sup>3</sup> Smith (1995), por exemplo, é claro em sua interpretação, a qual sustenta que a interpretação humeana da física newtoniana tem inspiração cética: "Procuraremos explicar melhor essa concepção de ciência, por meio de uma comparação com a filosofia newtoniana. Mais importante do que a inspiração claramente newtoniana, que examinaremos em primeiro lugar, parece-nos ser a ideia de que a filosofia de Hume pretende fundamentar a

Entretanto, será objetivo deste artigo ponderar essa imagem da filosofia humeana a partir de uma avaliação do seu projeto de realização de uma ciência da natureza humana. Qual o sentido de “teoria” presente nessa proposta de realização de uma “ciência da natureza humana” e de que modo ela se compatibiliza com uma suposta leitura empirista da filosofia de Hume? Parece ser ao menos possível indicar que a ideia de uma ciência da natureza humana e os princípios iniciais que dão significado a ela nos obrigam a rever a noção de empirismo a ser atribuído à filosofia humeana, além de nos permitir relativizar a ideia de que a ciência realizada por Hume é meramente descritiva, plenamente compatível, portanto, com a perspectiva cética do conhecimento.

\* \* \*

Um dos pilares do “empirismo humeano” encontra-se na base de sua “teoria das ideias” e corresponde à restrição das ideias às impressões possíveis. Como sabemos, Hume estabelece no interior das percepções da mente uma diferença entre impressões e ideias e, segundo o “princípio da cópia”, vincula a existência das últimas à existência das primeiras. Segundo esse princípio, ideias simples seriam cópias de impressões simples. Assim, considerando-se que ideias complexas seriam formadas pela união de ideias simples<sup>4</sup>— essas cópias de impressões simples – os limites da concepção se tornariam os limites da impressão.

Dessa forma, de modo geral, a existência de impressões constitui-se como um critério de conhecimento, visto que Hume rejeita a possibilidade de se conceber ideias totalmente independentes de uma impressão prévia. E, como também ocorre em Berkeley<sup>5</sup>, os limites da concepção configuram, de certa forma, o espaço do conhecimento possível, à medida que determinam o âmbito de inteligibilidade dos conceitos explicativos empregados em uma teoria. Isso porque a possibilidade de se ter uma impressão de um objeto (ainda que impressões simples que possam originar ideias simples, a serem reunidas em complexas) passa a ser o critério restritivo acerca daquilo que se pode postular conhecer.

---

física de Newton, revelando que esta admite uma interpretação cética. Em outras palavras, ao compararmos essas duas filosofias, temos a intenção de mostrar a riqueza e as possibilidades da noção de ‘ciência cética’ (SMITH, 1995, p. 238). Popkin (1980) também pode ser destacado aqui como um autor que procura interpretar o empirismo humeano como, no fundo, uma expressão do seu ceticismo.

<sup>4</sup> A expressão “princípio da cópia” é originalmente empregada por Noxon (1973, p. 19) e é referente ao princípio humeano segundo o qual todas as ideias simples, das quais são formadas as ideias complexas, são cópias das impressões simples, aparecendo sempre como seus reflexos.

<sup>5</sup> Berkeley é claro ao apontar, no contexto da discussão sobre as ideias abstratas, que uma análise dos limites da concepção é parte importante de uma investigação sobre o conhecimento. Em especial, ele considera que a delimitação mais precisa daquilo que pode ser objeto de uma ideia é uma estratégia fundamental contra o ceticismo, o qual se apoiaria, em suas palavras, em uma confusão entre linguagem e concepção. Uma restrição do conhecimento àquilo que pode ser concebido eliminaria as dúvidas e incertezas, próprias do ceticismo (BERKELEY, 1998, p. 101).

Não por outro motivo, a recusa da filosofia humeana quanto a uma série de noções clássicas da metafísica parte justamente da evidência da inteligibilidade dessas noções, inteligibilidade essa apontada por meio do critério estipulado pelo princípio da cópia. Hume é claro ao criticar determinadas filosofias justamente por se fundamentarem em ideias que não podem ser concebidas, ou seja, que ultrapassam o âmbito da impressão possível<sup>6</sup>. De modo geral, a atitude filosófica recusada por Hume envolve uma extrapolação do campo demarcado pelo princípio da cópia. Portanto, teorias totalmente apoiadas em noções inteligíveis pareceriam ser, a princípio, incoerentes com o empirismo humeano.

Um outro aspecto fundamental do empirismo humeano é pertinente à relação de causa e efeito, portanto aos limites do conhecimento sobre questões de fato como um todo. Hume argumenta que a inferência de existências não imediatamente percebidas dependeria do processo causal, o qual, por sua vez, exige a percepção de uma conjunção constante e a atuação do hábito. A filosofia humeana é clara ao dissociar razão demonstrativa e razão experimental, mostrando não haver no interior dessa última uma remissão, em última instância, à primeira, mas sim um procedimento de constituição de inferências totalmente distinto do raciocínio *a priori*<sup>7</sup>. Isso determina, de certa forma, um novo corte quanto ao procedimento filosófico, qual seja, o de restrição de inferências por relações de ideias apenas ao campo da matemática.

Assim, para Hume, inferir existências cuja conjunção constante não pode ser percebida é, em certo sentido<sup>8</sup>, ultrapassar os limites do conhecimento. Uma restrição das relações de ideias à matemática e a observação de que toda questão acerca de existência de objetos passa pela causa e efeito estabelece, por exemplo, que não se use o raciocínio estritamente abstrato nessas últimas questões. Novamente não por outro motivo, para Hume, uma “má metafísica” é qualificada, justamente, como um procedimento de discussão de assuntos pertinentes a questões de fato baseado inteiramente no raciocínio *a priori*, portanto, uma extrapolação do âmbito do raciocínio demonstrativo, das matemáticas para o conhecimento da experiência. Por isso, a célebre conclusão da *Investigação*, a qual é apontada

---

<sup>6</sup>São exemplos dessa recusa o apontamento da inteligibilidade das noções de substância material na filosofia antiga (T 1.4.3), a de substância imaterial (T, 1.4.5) e a de força ou poder (T, 1.3.3).

<sup>7</sup> Não é nosso objetivo aqui explicar o mecanismo das inferências causais em Hume, mas tão somente apontar de que forma esse novo mecanismo implica também na exclusão de um modo de se propor teorias filosóficas, conforme analisaremos mais detidamente nas próximas páginas. Para um aprofundamento da compreensão humeana sobre a relação de causa e efeito, ver, por exemplo, Beauchamp e Mappes (1995), Stove (1968), Strawson (1996), Wilson (1997) e Zabeeh (1995).

<sup>8</sup> Veremos mais adiante o real sentido dessa restrição. No momento cabe-nos apenas apresentar o recorte inicial dado pela filosofia humeana, a fim de que o relativizemos mais adiante, ou melhor, aprofundemo-lo.

como o “início do fim” de toda a metafísica, preconiza, no fundo, uma eliminação dos raciocínios abstratos no interior das questões pertinentes à existência:

Quando percorremos as bibliotecas, persuadidos desses princípios, que destruição deveríamos fazer? Se examinamos algum volume, de teologia ou metafísica escolástica, por exemplo, perguntaremos: *Contém algum raciocínio abstrato sobre quantidade ou número?* Não. *Contém algum raciocínio experimental sobre matéria de fato e existência?* Não. Então, lançai-o ao fogo, pois ele não contém senão sofismas e ilusão (EHU.12.34)

O projeto de Hume, como sabemos, é fazer uma ciência da natureza humana<sup>9</sup>, e, modo geral, entende que essa ciência consiste no apontamento de determinados princípios da natureza humana, apresentados por ele como respostas às diversas questões estabelecidas pela teoria do conhecimento, pela filosofia moral e política, além da estética. Nesse sentido, um dos pontos centrais dessa ciência da natureza humana é a exposição de determinados princípios de associação dos quais decorrem uma série de operações responsáveis pelas ideias e crenças epistemológicas e morais mais relevantes. Para Hume, se podemos falar em princípios de união de ideias é porque, nela mesma, a imaginação pode separar e unir percepções complexas. Por um lado, haveria a constatação de uma liberdade da imaginação quanto à união e separação de suas ideias e, por outro, a observação de uma certa regularidade na composição de ideias complexas. Tais constatações fazem a filosofia humeana defender a existência de princípios associativos da imaginação. Mais especificamente, Hume infere que, na formação de ideias complexas da imaginação, princípios ou qualidades associativas como a semelhança, a contigüidade espaço-temporal e a causa e efeito atuariam, não de forma inevitável, mas como uma força suave que prevaleceria na maioria dos casos. Quando entre as ideias simples há uma relação de semelhança, de contigüidade no espaço ou no tempo ou de causa e efeito, na visão humeana, elas acabariam conectando-se na mente, de tal forma que uma naturalmente introduziria a outra.

Evidentemente Hume não sustenta que observamos esses princípios da imaginação, mas sim que percebemos os seus efeitos. E é a partir da observação de seus efeitos – a relação natural estabelecida entre ideias contíguas espacialmente, por exemplo – que sustenta a existência de princípios que dariam os parâmetros da associação da imaginação. A própria liberdade da imaginação para separar e unir percepções diferentes e complexas por si só não pode ser percebida, senão em seus efeitos, quais sejam, ideias complexas formadas pela união

---

<sup>9</sup> Para uma boa análise desse projeto, ver Noxon (1973, p.1-8).

de diversas ideias simples distintas (cavalo alado, por exemplo) ou ideias simples formadas pela separação de ideias complexas (a ideia de um olho, por exemplo, a qual dificilmente seria observada desconectada de um outro objeto). Dessa liberdade, comparada com a estabilidade de algumas ideias complexas, formula-se a hipótese de que há princípios associativos e da observação de relações naturais conclui-se quais seriam esses princípios, a saber, semelhança, contiguidade e causa e efeito.

O modo pelo qual Hume infere a existência dos princípios associativos da imaginação exemplifica a noção de que a ciência significaria a descoberta de princípios novos. Parte desses princípios apresentam-se como hipóteses de explicação e, nesse sentido, não se configuram como objetos dos quais se pode ter experiência por meio de impressões e ideias, tampouco que podem ser inferidos em virtude da observação de uma conjunção constante entre eles e seus efeitos<sup>10</sup>. A inferência de princípios não observados, tais como os que atuam para associar ideias, é a parte central da ciência da natureza humana desenvolvida por Hume. E isso torna-se ainda mais evidente no desenvolvimento da discussão acerca da causa e efeito<sup>11</sup>. A peculiaridade da exposição humeana sobre a causa e efeito é desvincular totalmente razão experimental e razão demonstrativa. Hume mostra que a razão, mesmo apoiada na experiência, não fundamenta a relação de causa e efeito, o que implica um novo estatuto epistemológico para a razão experimental. Ele procura mostrar o equívoco das suposições de que determinados poderes produtivos possam ser percebidos, além de argumentar que a percepção de relações existentes entre os objetos a serem chamados de causa e efeito – contiguidade espacial, anterioridade temporal da causa em relação ao efeito e conjunção constante entre os objetos – é insuficiente para sustentar todos os elementos requisitados na relação causal. Assim, torna evidente que o estabelecimento de uma relação de causa e efeito exigiria algo semelhante a um raciocínio. Em outras palavras, a relação de causa e efeito não é fundada na percepção – seja de poderes, seja da relação de conexão necessária – dependendo ainda de um elemento

---

<sup>10</sup> Monteiro em seu artigo "A teoria e o inobservável" (2009, pp. 25-67) disserta acerca das referências da ciência da natureza humana de Hume que, de acordo com alguns comentadores (Randall, Ayer, Passmore, Basson e Popper), se pautaria apenas naquilo que é observável. Contudo, Monteiro neste texto argumenta que existem dificuldades de se aliar a teoria humeana da inferência causal à referência restrita a observáveis e à abstenção de referências a inobserváveis quando se analisa certas formulações da teoria, tais como o hábito, a crença e a inferência causal. Uma dessas dificuldades, de acordo com Monteiro, diz respeito ao caráter da ciência da natureza humana proposta por Hume. Monteiro esclarece a definição proposta por Hume do conhecimento científico e filosófico tomando como referência a indistinção de ciência e filosofia e a diferença da última em relação a teologia e metafísica de sua época: "O conhecimento científico e filosófico é aí definido como descoberta de *novas causas e princípios*" (MONTEIRO, 2009, p. 35). A ciência da natureza humana se caracteriza pela descoberta de novas causas e princípios, sendo os últimos causas dos fenômenos do conhecimento, das paixões e da moral.

<sup>11</sup> Partiremos dos textos da *Investigação*, pertinentes ao hábito, por entendermos que eles o apresentam com maior exatidão. Mas é preciso perceber que essa análise se encontra presente também no *Tratado*, sobretudo em: (T, 1.3. 6 e 14).

intermediário, que, contudo, não é o raciocínio, em virtude de não ser possível sustentar racionalmente a regularidade na natureza.

Hume sustenta que a conjunção constante é o elemento essencial da inferência. Entretanto, não defende, com isso, que percebemos alguma qualidade implícita na relação de conjunção constante que poderia originar uma ideia de conexão necessária. É nesse contexto que o hábito aparece como o elemento que dá sentido à inferência causal<sup>12</sup>. O hábito atua como um elemento capaz de ser sensível à repetição (sem ser estritamente produzido por ela), fazendo com que da observação de uma conjunção constante se passe ao estabelecimento de uma relação de causa e efeito entre os objetos conjugados:

Esse princípio é o Costume ou Hábito. Pois sempre que a repetição de um ato ou operação particular produz a propensão a renovar o mesmo ato ou operação, sem ser impelido por nenhum raciocínio ou pelo entendimento, dizemos que essa propensão é efeito do Costume (*EHU*, 5.5).

Segundo Hume, após a observação de uma conjunção constante seríamos determinados pelo costume a repetir a conjunção observada. Assim, somos determinados, pelo hábito a, quando temos a impressão de um desses objetos, esperar a presença do objeto que usualmente o acompanha. O hábito aparece, nas palavras da *Investigação*, como um princípio da natureza humana, o qual explica a inferência. No mesmo sentido, seria também um princípio da natureza humana que justificaria o avivamento das inferências causais:

Mas qual é a causa de uma concepção tão forte senão apenas a presença de um objeto e a transição costumeira à ideia do outro objeto, o qual nos acostumamos a ver conjugado com aquele. Eis toda a operação da mente em todas as nossas conclusões sobre matérias de fato e existência; e é uma satisfação encontrar algumas analogias, pelas quais podemos a explicar. A transição a partir de um objeto presente confere, em todos os casos, força e solidez à ideia relacionada (*EHU*, 5.20).

A questão da causa e efeito é fundamental para avaliarmos a presença de teorias na filosofia humeana em virtude dos dois aspectos que apresentamos, quais sejam, a sustentação da presença do hábito como princípio fundamental e a explicação da vivacidade das inferências causais. Começando pelo hábito, a princípio podemos afirmar que ele não pode ser considerado um elemento circunscrito à imagem feita do empirismo

---

<sup>12</sup> Não será nosso objeto uma análise mais aprofundada do trabalho do hábito na relação de causa e efeito, mas tão somente discutir o seu caráter hipotético. Para uma melhor investigação acerca do conceito de hábito, ver Monteiro (2003, pp. 15-64).

humano, ou seja, não pode ter sua ideia concebida (por meio de uma sua impressão), tampouco inferida de uma conjunção constante entre esse princípio e seus efeitos. O próprio Hume estabelece que apenas os efeitos do hábito são observáveis, ou seja, são objeto de uma experiência direta:

Empregando essa palavra (*hábito ou costume*) não pretendemos ter dado a razão última para essa propensão. Apenas evidenciamos um princípio da natureza humana que é universalmente reconhecido e bastante conhecido por seus efeitos. Talvez não possamos levar nossas investigações muito longe e pretender dar a causa dessa causa, mas devemos nos contentar com ele como o último princípio que podemos apontar em todas as nossas conclusões sobre a experiência. É, porém, satisfação suficiente poder chegar até esse ponto, sem nos irritar com nossas estritas faculdades, as quais não nos levam muito mais adiante. É certo que temos aqui pelo menos uma proposição bem inteligível, se não a verdade, quando afirmamos que, após uma conjunção constante entre dois objetos – calor e chama ou peso e solidez, por exemplo – somos determinados apenas pelo costume a esperar um devido ao aparecimento do outro. Essa hipótese parece ser a única que explica a dificuldade quanto a por que tiramos, de mil casos, uma inferência que não tiraríamos de um caso, que não é em nada diferente dos outros (*EHU, 5. 5. Itálico meu*).

Isso significa que parte da atuação do hábito é observável, porém que esse princípio, em si mesmo, é teórico. Por isso Hume admite que tal apresentação é uma hipótese, a única que explicaria a inferência proveniente das experiências de conjunção constante. Em seus efeitos, a atuação do hábito pode ser considerada observável, portanto, insere-se nos limites estipulados pelo empirismo humano. Contudo, enquanto tal, esse princípio não é percebido e só pode ser inferido. O problema é que, pela sua imperceptibilidade, também não é observável uma possível conjunção constante entre o mesmo e seus efeitos e, assim, parece estar subvertido o critério humano que impede a utilização de raciocínios demonstrativos (por meras relações de ideias, sem a experiência de uma conjunção constante) no campo do conhecimento acerca de questões de fato, como nesse caso.

No mesmo sentido, o modo como Hume explica a crença imbuída na causa e efeito parece comportar esse mesmo caráter hipotético, visto que, embora o avivamento da ideia a ser inferida seja observável, a transmissão de força da impressão à ideia não pode ser objeto de impressão, tampouco uma inferência partindo da observação de uma conjunção constante entre essa causa e seus efeitos. Assim, novamente se destaca o caráter teórico do princípio explicativo sugerido por Hume, tendo em vista que o mesmo não é totalmente observável, ou seja, é algo que ultrapassa a experiência dada. Além disso, outra

vez se coloca a hipótese de uma incoerência entre a sustentação desses princípios e os critérios estabelecidos pelo empirismo humeano.

A discussão sobre a crença nos corpos, no modo como ela é apresentada no *Tratado*, é mais um exemplo desse procedimento e do conflito que ele gera com uma imagem mais restrita do empirismo na filosofia humeana. Hume atribui a crença nos corpos a determinadas qualidades das impressões, aliadas a princípios da imaginação<sup>13</sup>. Para ele impressões coerentes e constantes seriam consideradas contínuas e distintas em virtude de princípios tais como a tendência de se preservar uma regularidade na operação dos corpos (*T*, 1.4.2.21) ou a de atribuir identidade numérica a objetos invariáveis, contudo, interruptos:

A passagem entre ideias relacionadas é, portanto, tão suave e fácil que produz pouca alteração na mente e parece a continuação do mesmo ato. E, como a continuação do mesmo ato é efeito da observação contínua do mesmo objeto, atribuímos igualdade a toda sucessão entre objetos relacionados. O pensamento desliza ao longo da sucessão com a mesma facilidade com que considera um objeto único e, por isso, confunde sucessão com continuidade (...). (*T*, 1. 2. 2. 34)

Notamos uma conexão entre duas espécies de objetos na sua aparição passada aos sentidos, mas não somos capazes de observar se essa conexão é perfeitamente constante, já que ao virarmos a cabeça ou fecharmos os olhos, ela pode interromper. O que supomos nesse caso, senão que os objetos mantêm sua conexão usual apesar de sua aparente descontinuidade, e que as aparições irregulares são unidas por alguma coisa a que somos insensíveis. (*T*, 1. 4. 2. 21)

Mais uma vez Hume infere a atuação de princípios inobserváveis que estruturam o conhecimento da experiência, o que também ocorre na discussão acerca da formação da crença em um eu, com o apontamento, por exemplo, da existência de um princípio segundo o qual a mente humana é incapaz de suportar uma contradição, do que decorreria de modo geral a substancialização de determinadas percepções da mente humana:

Para justificar perante nós mesmos tal absurdo, comumente imaginamos algum princípio novo e ininteligível que conecte os objetos, impedindo sua descontinuidade e variação. É assim que criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade, e chegamos à noção de uma *alma*, um *eu*, uma *substância*, para encobrir a variação. (*T*, 1. 4. 6. 6)

No mesmo sentido, descobrir os princípios da natureza humana que operam na formação da virtude artificial da justiça ou mesmo aqueles que estão presentes na nossa definição do que seja o belo e a arte é parte central das análises sobre filosofia moral e política

---

<sup>13</sup> No *Tratado*, Hume afirma: “Se todas as nossas impressões são internas e perecíveis e aparecem como tais, a noção de sua existência distinta e contínua precisa advir da concorrência de algumas de suas qualidades com as da imaginação” (*T*, 1.4.2.15).

e sobre o padrão do gosto. Como observa na sua discussão sobre a justiça, encontrar um princípio que estruture e explique todo um conjunto de ideias pelas quais operamos nos nossos juízos morais é realizar algo semelhante ao que Newton conseguiu acerca da filosofia natural, a saber, fazer derivar de um princípio inobservável toda uma série de eventos observáveis:

A necessidade da justiça para sustentar a sociedade é o único fundamento desta virtude. E tendo em vista que nenhuma excelência moral é mais altamente estimada, podemos concluir que a utilidade tem, em geral, a maior força e imposição sobre nossos sentimentos. A justiça, nesse sentido, deve ser a fonte de uma parte considerável dos méritos atribuídos à humanidade, tais como benevolência, amizade, espírito público e outras virtudes sociais dessa espécie. Da mesma forma, é a ÚNICA fonte da aprovação moral atribuída à fidelidade, justiça, veracidade, integridade, e todas as outras qualidades e princípios estimáveis e úteis. É totalmente recomendável às regras da filosofia e mesmo da razão comum, quando se percebe que algum princípio tem grande força e energia em um caso, atribuir a ele a mesma energia em todos os casos similares. Essa, inclusive, é a regra geral de Newton sobre como filosofar. (*EPM*, 3. 48)

Assim, uma ciência da natureza humana pretende partir de regularidades observadas na experiência, porém, representa sobretudo a tentativa de apontar os princípios não observáveis que explicariam essa produção de regularidades, o que significa dizer que se trata de uma ciência cuja função é traçar hipóteses que conferem coerência ao observável. Entretanto, é preciso perceber que isso não significa necessariamente uma incoerência com empirismo em Hume, mas sim que esse próprio empirismo tem um sentido mais amplo que o comumente atribuído a ele. Uma análise mais aprofundada dos elementos apresentados quanto à relação de causa e efeito pode nos fazer perceber isso de forma mais clara, porquanto nos permite avaliar, sobretudo no caso da exposição do hábito como um princípio da natureza humana, de que forma a teoria proposta por Hume se diferencia do procedimento utilizado pelas más metafísicas, ainda que extrapole os limites estritos do observável.

Na Introdução do *Tratado* (*T*, I. 3), Hume argumenta não concordar com o desinteresse geral pela metafísica. Ele observa que por metafísica entende os raciocínios “abstrusos”, os quais exigem esforço para serem compreendidos, e complementa que todo grande assunto envolve, de certa forma, raciocínios complexos. No mesmo sentido, na *Investigação* (*EHU*, 1.12), faz um elogio à verdadeira metafísica, argumentando que esta deve ser cultivada, o que envolve uma destruição da falsa metafísica. A destruição de uma falsa metafísica é, aliás, um procedimento que visa possibilitar o raciocínio exato e

justo<sup>14</sup>. Assim, distingue verdadeira e falsa metafísicas e, ao que parece, inclui o tipo de teorias que postula como um procedimento da primeira, que implica a crítica ao utilizado pela última.

É preciso observar, ainda, que a má metafísica parece estar ligada diretamente a dois aspectos que mencionamos no início deste artigo e que merecem um melhor esclarecimento, quais sejam, o princípio da cópia e a exclusão do raciocínio *a priori* do campo do conhecimento experimental. Hume entende ser necessário aproximar ao máximo possível os raciocínios da experiência. Nas questões que investiga, sua ideia é apontar as causas mais simples e em menor número para os eventos e entende que determinados princípios da natureza humana fornecem essa possibilidade. Encontrar na natureza humana a explicação para os diversos efeitos na esfera moral, epistemológica, política e estética é pretender dar uma explicação única para diversos assuntos.

Porém, isso não representa a postulação de que tenhamos acesso, por meio de impressões, a esses princípios. Ele observa que qualquer pretensão de se afirmar que as causas e princípios últimos da natureza humana são conhecidos seria enganosa (*T*, I. 8). Hume é enfático ao argumentar que não podemos observar esses princípios enquanto tais ou as suas causas últimas. Assim, de certa forma, ele reconhece o caráter teórico desses princípios. Contudo, do ponto de vista do princípio da cópia, embora sendo princípios inacessíveis como impressões, a sua postulação parece se diferenciar da postulação de algumas noções peculiares a uma falsa metafísica. Isso porque parte do problema daquilo que poderia ser qualificado como má metafísica é postular a conceptibilidade de noções inconcebíveis, porque impossíveis de serem objeto de impressões iniciais. Dessa forma, quando essas filosofias afirmam que entidades como a eficácia ou força são cognoscíveis e formulam teses fundadas nessa cognoscibilidade deixam escapar parte importante da experiência, a saber, a própria inacessibilidade dessas noções. Ademais, tendo em vista que sustentam a conceptibilidade de noções que não podem ser objeto de impressão não encontram limites e nem critério para essa criação, aspecto exemplificado pela ideia de qualidades ocultas, apresentada por Hume como peculiar da filosofia antiga (*T*, 1.4.3.1).

O critério estipulado por Hume para as suas hipóteses é a coerência com a experiência. Do ponto de vista do segundo aspecto que mencionamos do empirismo humeano, a saber, a não inferência *a priori* de ideias pertinentes ao conhecimento

---

<sup>14</sup> Assim, Stroud (1995, p. 220) observa que a visão de um Hume que mostraria que as todas as ideias metafísicas são “sem referência” (visão essa que seria consolidada pelo positivismo) seria incorreta, observação com a qual concordamos.

experimental, podemos afirmar que os princípios da natureza humana não podem ser inferidos segundo a observação de uma conjunção constante, porém tampouco eles se configuram como inferências partindo de meras relações de ideias. Os princípios da natureza humana, embora não observáveis, são qualificados por Hume como uma hipótese que parte, ao menos, de um campo de observação. Assim, o hábito, por exemplo, é apresentado como uma hipótese de causa para efeitos observáveis. Dos efeitos observáveis quanto às questões de conhecimento, por exemplo, infere-se como hipótese determinados princípios da natureza humana pertinentes ao conhecimento. A inferência desses princípios pretende ser mais coerente com a experiência, tendo em vista que a leva em consideração, sob a forma dos efeitos observáveis de uma causa suposta como teoria. Isso parece ser muito diferente do procedimento de se reportar ao conhecimento empírico a partir de meras relações de ideias (ou conhecimento demonstrativo), conforme destaca MONTEIRO:

“Há um sentido em que suas hipóteses, ao contrário das da metafísica tradicional, não vão além da experiência: são *sugeridas* pela experiência e, depois de formuladas, encontram *confirmação* em outros tipos de experiência. Ou seja, ao contrário dos argumentos hipotéticos condenados no *Tratado*, não são raciocínios baseados apenas em suposições (THN, I, iii, 4, p. 83). Não são simples generalizações baseadas em observações, mas hipóteses baseadas na observação e que não vão além do que a experiência admite” (MONTEIRO, 2009, p. 57).

Uma falsa metafísica, nesse sentido, é postular hipóteses que não levam em consideração a experiência, ou seja, partem de um mero pensamento abstrato ou compreendem as relações de ideias como o aspecto central da formulação das teorias. Se o pensamento abstrato em si mesmo não é condenável, posto que Hume afirma ser ele necessário nos assuntos de grande complexidade, as inferências meramente demonstrativas, que se reportam apenas a relações de ideias, não podem esgotar o campo do conhecimento da experiência. Isso determina procedimentos distintos quanto à formulação de teorias em relação a essa experiência.

A inferência de princípios estruturantes do conhecimento e da ação humana deve partir, assim, da observação de regularidades, como também os princípios básicos de uma ciência da natureza são inferidos como hipóteses explicativas de regularidades observadas nos fenômenos. E é justamente a existência de uma uniformidade nas ações humanas que Hume defende, tanto no *Tratado*, como na *Investigação*:

Quer consideremos os homens segundo suas diferenças de sexo, idade, governo, condição ou método de educação, podemos discernir a mesma uniformidade e regularidade na operação dos

princípios naturais [...]. Serão as transformações de nosso corpo da infância à velhice mais regulares e certas que as da nossa mente e conduta? E alguém que esperasse que uma criança de quatro anos de idade levantasse um peso de trezentas libras seria por acaso mais ridículo que alguém que esperasse de uma criança da mesma idade um raciocínio filosófico ou uma ação prudente e bem planejada. (*T*, 2.3.1.5)

Todos admitem que haja uma grande uniformidade nas ações dos homens, em todas as nações e épocas, e que a natureza humana continua a mesma, em seus princípios e operações [...]. Quer conhecer os sentimentos, as inclinações e o curso da vida dos gregos e romanos? Estude bem o temperamento e ações dos franceses e ingleses: você não cometerá um erro se transferir para os primeiros as observações que pode fazer dos segundos. (*EHU*, 8.7)

A ideia de natureza humana representa, em realidade, a própria consolidação da perspectiva segundo a qual há uma regularidade nos valores e ações dos seres humanos, bem como nas formas a partir das quais os mesmos organizam suas ideias e crenças epistemológicas. A ideia de uma “natureza humana” pressupõe essa regularidade no campo das ciências morais<sup>15</sup>, assim como a ideia de natureza implica uma regularidade nos fenômenos naturais. Fazer uma ciência da natureza humana, portanto, significa partir desse campo de regularidade e de um estudo desse campo supor causas comuns responsáveis por efeitos semelhantes, projeto que Hume compreende como a aplicação do método newtoniano nas ciências morais (*T*, I; *EHU*, 1).

Um projeto de realização de uma ciência da natureza humana, sendo assim, altera o próprio modo como devemos compreender o empirismo humeano. Ser empirista, nesse caso, não pode significar estritamente se restringir *ao que aparece*, ainda que o princípio da cópia e a exclusão da razão demonstrativa do interior da inferência causal estabeleçam cortes bastante claros do que se pode ou não alegar possuir inteligibilidade. A impossibilidade de se conceber um princípio não parece implicar a interdição do uso desse princípio como hipótese, desde que se evidencie o seu caráter hipotético e não se descole totalmente tal princípio da experiência. Da mesma forma, ainda que Hume argumente que a inferência causal exige a observação de uma conjunção constante, não quer dizer com isso, ao que parece, que só podemos postular causas quando efetivamente observamos essa conjunção. Se não há observação possível dessa conjunção, não podemos afirmar que

---

<sup>15</sup> Passmore indica que o principal interesse da filosofia humeana está situado nos assuntos morais, os quais em conjunto formam o que Hume chama de “ciência do homem”, a qual tem por interesse a mente humana e os relacionamentos humanos em sociedade. É dessa necessidade que derivaria o esforço de Hume para analisar uma nova forma de racionalidade e “lógica”: As ciências morais, de acordo com Hume, necessitam de uma nova lógica: oferecer esta lógica seria a principal intenção implícita do Livro I do *Tratado*. (PASSMORE, 1980, p. 6). Da mesma forma, observa que as leis gerais devem ser propostas no modelo das leis gravitacionais newtonianas, sendo o método newtoniano o fio condutor mais importante do *Tratado*: “Assim, a segunda tarefa de Hume como um metodologista foi mostrar que as ‘regras para a atividade filosófica’ newtonianas são aplicáveis na moral, assim como são nas ciências físicas” (PASSMORE, 1980, p. 8).

percebemos a causa. Porém, podemos empregar raciocínios analógicos, utilizar o conhecimento causal acumulado, formular leis gerais que partem da experiência de conjunção constante em casos similares, por exemplo. A teoria postulada, enquanto os seus objetos continuarem inobserváveis, não deixará de ser teoria. Porém, ela parece ser, no contexto da filosofia humeana, ainda uma expressão da observação da experiência. Por outro lado, isso nos indica que talvez a filosofia humeana se afirme como um ceticismo moderado apenas como um contraponto à extrapolação total da experiência, peculiar não só ao dogmatismo, mas ao próprio ceticismo radical, na medida em que esse também parece possuir o mesmo descolamento do campo experimental presente no pensamento dogmático.

## REFERÊNCIAS

- BEAUCHAMP; MAPPES. *Is Hume Really a Sceptic About Induction?* In: TWEYMAN, S. **David Hume: Critical Assessments - Vol. II: Induction and Scepticism**. Londres: Routledge, 1995, p. 73-90.
- BERKELEY, G. **The Principles of Human Knowledge**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- CHAPPELL, V. **Hume**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968.
- HUME, D. **Treatise of Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- HUME, D. **Enquiries concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- MONTEIRO, João Paulo. **Novos estudos humeanos**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- MONTEIRO, João Paulo. **Hume e a Epistemologia**. São Paulo: Editora Discurso Editorial, 2009
- NOXON, J. **Hume's Philosophical Development: A Study of his Methods**. Oxford: At the Clarendon Press, 1973.
- PASSMORE, John. **Hume's Intentions**. Terceira Edição. Londres: Duckworth, 1980.
- POPKIN, R. **The Right Road to Pyrrhonism**. San Diego: Austin Hill Press, 1980.
- SMITH, P. J. **O Ceticismo de Hume**. São Paulo: Editora Loyola, 1995.
- STOVE, D. *Hume, Probability, and Induction*. In: CHAPPELL, V. **Hume**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968, p.187-212.
- STROUD, B. **Hume**. Londres: Routledge, 1995.
- STRAWSON, G. **The Secret Connexion. Causation, Realism, and David Hume**. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- TWEYMAN, S. **David Hume: Critical Assessments - Vol. II: Induction and Scepticism**. Londres: Routledge, 1995.
- WILSON, F. **Hume's Defence of Causal Inference**. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- ZABEEH, F. *Hume's Problem of Induction: An Appraisal*. In: TWEYMAN, S. **David Hume: Critical Assessments - Vol. II: Induction and Scepticism**. Londres: Routledge, 1995, p. 49-72.