

RESENHA

Plínio Junqueira Smith, *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995 (Coleção Filosofia, 32). 303 pp. Prefácio de Oswaldo Porchat Pereira. ISBN: 85-15-01108-5.

DÉBORAH DANOWSKI

*Departamento de Filosofia,
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro,
Rua Marquês de São Vicente, 225, Gávea,
22453-900 RIO DE JANEIRO, RJ
BRASIL*

eviveiros@ax.ibase.org.br

Uma das questões mais importantes e polêmicas da filosofia de David Hume, seu ceticismo vem ocupando boa parte da atenção dos comentadores e estudiosos. Desde Reid e Beattie até os trabalhos mais recentes, a verdadeira proliferação da literatura sobre Hume não se fez sem produzir uma grande disparidade de interpretações, não apenas acerca do ceticismo, mas acerca de diversos outros pontos mais ou menos particulares, e mesmo do sentido mais geral da obra desse filósofo. Frente a tal emaranhado de leituras, aqueles que pretendem se esclarecer sobre o problema do ceticismo humeano, e por extensão do ceticismo em geral, terão no livro de Plínio Smith um auxílio precioso.

O Ceticismo de Hume pretende, através de uma análise rigorosa (“estruturalista com ressalvas”) do texto humeano, determinar, por um lado, como surge em Hume a problemática do ceticismo, qual a articulação dessa problemática com sua

teoria das idéias, em que medida ela se adequa ao projeto de uma ciência empirista da natureza humana; e, por outro, determinar o sentido preciso que o próprio Hume dá ao termo “ceticismo”, se esse sentido resiste a uma análise fiel dos textos ou se reflete uma incompreensão do autor acerca de sua própria filosofia, e finalmente a correção ou não, do ponto de vista histórico, dessa auto-caracterização de Hume frente às duas principais fontes antigas da tradição cética: o pirronismo e o ceticismo acadêmico.

O livro gira em torno de três teses básicas: não existe uma distinção entre um aspecto meramente analítico, cético ou negativo e um aspecto construtivo, psicológico ou positivo na filosofia de Hume; essa filosofia deve ser considerada estritamente mentalista, não comportando qualquer forma de realismo; a ciência empírica proposta por Hume é imediatamente uma “ciência cética”, e a correta compreensão do significado do ceticismo humeano mostra que não há nessa expressão nenhuma contradição interna. Essas três teses são construídas gradativamente e de forma bastante coerente e cuidadosa ao longo de todo o texto, desde a apresentação do projeto filosófico de Hume, passando pela abordagem de sua teoria das idéias e de sua reformulação da noção de causalidade, até as análises sobre o ceticismo. Para isso, além da constante discussão com os comentadores, não se poupam interessantes e esclarecedoras notas comparativas entre pontos específicos das filosofias de Hume e de Ockham, Descartes, Malebranche, Berkeley, Locke, Kant e Wittgenstein, entre outros.

A idéia da inexistência de dois aspectos ou duas etapas distintas no pensamento de Hume, sejam elas contrárias ou complementares, anuncia-se já pelo fato de que o filósofo mostra, *juntamente* com a intenção cética de uma “terapia” que ex-

purgasse toda superstição e todo caráter hipotético ou dogmático da filosofia, um projeto positivo, “construtivo e empirista” de formulação dos princípios gerais que regem o entendimento humano. E logo ficará claro, com o desenvolvimento daquelas três teses no texto de Plínio Smith, que um problema do tipo “como conciliar o aspecto construtivo e empirista do sistema com o aspecto cético?” (p. 45) – tal como foi diversas vezes colocado por comentaristas de Hume – seria um falso problema.

A análise da noção de causalidade, normalmente tida como um dos principais temas da filosofia de Hume, tem sido também privilegiada pelos que querem abordar a natureza de seu ceticismo, segundo duas grandes ordens de interpretação. A interpretação cética em geral, nos diz Plínio Smith, vê a doutrina humeana da causalidade basicamente como a afirmação da impossibilidade de fundarmos pela razão nossas inferências causais, que seriam assim reduzidas a uma mera conjunção constante entre as idéias de causa e efeito, e de nossa ignorância quanto à existência de causas reais. A interpretação naturalista procura, ao contrário, sublinhar a análise dos mecanismos psicológicos, ou dos princípios da natureza humana responsáveis por nossas crenças causais. Mas, na verdade, hoje a maior parte dos comentadores, céticos ou naturalistas, vê na análise sobre a causalidade uma dicotomia entre as “dúvidas céticas” e a “solução humeana”. Sua maior discordância está na forma que atribuem a essa dicotomia, bem como na importância relativa que dão a seus termos: fala-se de uma distinção entre uma parte ou etapa lógica e negativa e uma construtiva e positiva; ou entre uma “análise” baseada no princípio empirista, ou “princípio da cópia”, e uma “síntese” baseada nos princípios da imaginação; ou entre uma investigação sobre a crítica ao “alegado fundamento na razão” e outra sobre a origem das crenças

na natureza humana; ou ainda entre uma análise filosófica e outra psicológica.

Para Plínio Smith, entretanto, a análise rigorosa dos textos de Hume sobre a causalidade, tanto no *Tratado da Natureza Humana* como na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, está longe de mostrar qualquer distinção desse tipo, revelando antes diversos “níveis de análise que se sucedem dentro de um único percurso argumentativo” (p. 72). Assim, por exemplo, um desses níveis, a descoberta de que a experiência é o fundamento de nosso conhecimento de causa e efeito, possui claramente um aspecto positivo, embora supostamente pertença à parte crítica e negativa da análise de Hume, já que vem reforçar a idéia de que a razão *não* é esse fundamento. E, por outro lado, a afirmação de que a origem de nossas conclusões a partir da experiência é um princípio da imaginação não pode ser considerada como um aspecto positivo distinto. Ela é apenas, segundo Plínio Smith, a conclusão de um “silogismo disjuntivo” (p. 80): ou é a razão ou é a imaginação o fundamento dos raciocínios experimentais; ora, não é a razão; portanto, é a imaginação. Uma única e mesma argumentação, portanto, combinaria os dois aspectos, positivo e negativo, e restaria a Hume descrever o mecanismo natural pelo qual a imaginação produz a idéia de relação causal.

A segunda tese central de *O Ceticismo de Hume* é a de que este ceticismo não se faz sobre o pano de fundo de um realismo, como querem sobretudo alguns comentaristas favoráveis à interpretação naturalista, acreditando que Hume aceita a realidade do mundo, do sujeito e de poderes causais, que apenas não poderiam ser apreendidos adequadamente por nossas idéias, embora sejam objetos de crença. Ao contrário, diz Plínio Smith, todo o empirismo de Hume se exerce a partir de

um “dogma” mentalista: a mente só tem acesso a percepções e a suas relações, e não a objetos externos ou a conexões causais reais (p. 66). Em primeiro lugar, nada podemos saber sobre a existência ou não de objetos externos. É certo que Hume diversas vezes distingue objetos de impressões, e faz uso de expressões que parecem apontar para causas externas de nossas percepções; porém essas passagens, como por exemplo as seções iniciais do *Tratado*, apenas refletem uma maneira imprecisa de falar, ou mesmo uma utilização provisória, por parte de Hume, da linguagem realista do senso-comum, devendo ser antes interpretadas e corrigidas à luz dos textos sobre as idéias de existência e de existência externa,¹ que abordam direta e explicitamente a questão, e têm um caráter claramente não-realista; ou então à luz das análises subsequentes, sobretudo na seção “Do ceticismo em relação aos sentidos”, em que se explica como a mente é levada a essas ficções. Em segundo lugar, e como consequência da suspensão de juízo acerca da existência ou não de objetos externos à mente, tampouco podemos afirmar a existência de qualquer relação causal entre esses “objetos”. Para Plínio Smith, quando Hume afirma que os “poderes ocultos” ou as causas finais que regem a natureza nos são totalmente desconhecidos, ele não quer dizer que eles decididamente existam, embora não os possamos alcançar, mas sim que nada podemos afirmar sobre sua existência ou inexistência.

E sequer devemos dizer, com alguns autores, que Hume reconhece que a natureza, embora não nos deixe entrever essas conexões causais nos próprios objetos, inevitavelmente nos levaria a crer nelas, justificando assim não racionalmente nossas crenças. Segundo o autor de *O Ceticismo de Hume*, a crença causal imposta pela natureza também se restringe às percep-

¹ *A Treatise of Human Nature*, pp. 66-68.

ções – o hábito “não nos obriga a crer em realidades outras que não as percepções” (p. 212)². Na verdade, toda a doutrina humeana da crença é feita de modo a explicar a constituição pela imaginação de “sistemas de realidades”, que, embora coerentes com a regularidade da experiência passada e guiados pelo hábito, prescindem de qualquer referência a algo que estaria além das impressões. Tanto essa definição de “realidades” como as duas definições de causas³ se enquadram estritamente nessa concepção “fenomenalista” da filosofia de Hume: jamais podemos ultrapassar os fenômenos, ou afirmar algo sobre qualquer outra realidade.

Um trecho da *Investigação*, entretanto, parece resistir com mais força a essa interpretação: na parte II da seção V⁴, Hume se refere a “uma espécie de harmonia pré-estabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias”; e afirma que “embora os poderes e forças que governam a primeira nos sejam totalmente desconhecidos, constatamos que nossos pensamentos e concepções têm seguido o mesmo caminho que as outras obras da natureza.” Essa passagem tem sido objeto de pelo menos duas leituras diferentes (p. 90). Para a interpretação realista, o que Hume diz aqui é que, “ainda que estejamos presos às percepções, o costume permite, de algum modo que nos é desconhecido, a correspondência entre

² Entretanto, através de princípios irregulares da imaginação (ou seja, princípios que não se sujeitam ao hábito, embora sejam tão *naturais* quanto este), projetamos a idéia de conexão necessária, originada de um simples sentimento interno de determinação, para os próprios “objetos” – produzindo, assim, a idéia de que haveria uma conexão causal nas coisas mesmas, à qual nós teríamos acesso. O texto não se refere aqui a esse problema.

³ *Treatise*, p. 172, e *An Enquiry on Human Understanding*, pp. 76-77.

⁴ *Enquiry*, pp. 54-55.

nossas idéias e um mundo exterior”. Já para os favoráveis a uma interpretação fenomenalista (nosso autor, entre eles), a menção a uma “harmonia pré-estabelecida” (e também a causas finais, um pouco adiante) é irônica: o curso da natureza seria o conjunto de nossas impressões dos sentidos, e a correspondência diria respeito apenas ao fato de o costume nos levar a esperar corretamente a nova impressão. Plínio Smith procura mostrar que, apesar de aparentemente estar apoiada pelo uso de certos termos como “objetos externos”, “as outras obras da natureza” etc., a interpretação realista perde claramente sua força quando a passagem em questão é revista à luz das análises do *Tratado*, ou mesmo de outras análises da própria *Investigação sobre o Entendimento* – como, por exemplo, a teoria da crença, a definição de causa, e a refutação da tese do desígnio e da noção de causas finais, na seção XI, sobre os milagres (e, acrescentemos, ao longo dos *Diálogos sobre a Religião Natural*).

A terceira tese do livro é, como a primeira, uma resposta a problemas decorrentes da visão de uma dualidade no pensamento de Hume. Assim como havia sido necessário determinar a correta relação entre ceticismo e naturalismo (mostrando que na verdade os dois formam uma só coisa), é preciso agora deixar clara a plena compatibilidade entre o ceticismo e o empirismo. Para isso, Plínio Smith procurará demonstrar primeiramente que a ciência da natureza humana proposta por Hume desde seu projeto filosófico não pode ser melhor caracterizada senão como uma “ciência cética”; ou ainda, que “a concepção cética da ciência é precisamente sua concepção empírica” (p. 152). Em outras palavras, não há qualquer oposição entre intenções e resultados: ao invés de ser um obstáculo a um projeto positivo e empirista, aquilo que Hume chama de seu ceticismo é resultado da prática rigorosa do empirismo:

uma filosofia fundada estritamente na experiência e na observação, e que, em lugar de se limitar a descrever, busca formular princípios gerais acerca do domínio próprio do entendimento e da natureza humana (o que permite, ao mesmo tempo, que ela constitua a base para um futuro sistema completo das ciências).

Entretanto, quando se formula dessa maneira a relação entre o ceticismo humeano e a ciência empírica – isto é, quando se afirma que o ceticismo é resultado da “lógica”, a qual se constitui como uma ciência empírica –, tem-se que enfrentar a objeção de que Hume cometeria aqui uma petição de princípio, utilizando-se da ciência empírica para justificar a ciência empírica (p. 226). Pois como poderia o próprio ceticismo fundamentar essa ciência, fundamentar a legitimidade de adoção do método experimental? A tese de Plínio Smith é que o propósito de Hume não é justificar a ciência empírica (o que realmente seria insuficiente para explicar a recusa da ciência racionalista), mas sim investigar a possibilidade (que será negada) de uma ciência não empírica. Para isso, Hume partiria de uma experiência *irrecusável* – irrecusável não apenas para o empirista, mas também para o racionalista – e que, justamente por isso, não precisaria ser justificada: que temos sensações e idéias simples e complexas, que as impressões simples precedem as idéias, que a memória, diferentemente da imaginação, preserva a ordem das percepções etc. Dessa experiência, Hume extrai uma série de princípios, que lhe permitem a construção de sua ciência do homem, e também a conclusão de que é a este domínio que a ciência deve se limitar. “O que se justifica na filosofia de Hume”, diz Plínio Smith, “é a *limitação* da ciência ao domínio da experiência, não o procedimento de recorrer à experiência, em si mesmo incontrovertível” (p. 229). Ou, em outras palavras, a recusa do racionalismo, “a limitação em

Hume das investigações à experiência é conclusão, e não pressuposto, de sua filosofia” (p. 283).

O Ceticismo de Hume completa, assim, a exposição daquilo que seu autor considera como a profunda unidade da reflexão humeana, a qual não pode ser corretamente compreendida enquanto não se aceitar a relação íntima e indissociável entre seus três elementos principais: ceticismo, naturalismo e empirismo (cf. p. 282). Mas resta ainda esclarecer melhor o conceito mesmo de ceticismo. Boa parte das dificuldades apresentadas pelas interpretações anteriormente analisadas se devem ao fato de que o próprio texto humeano parece conflitante em suas referências ao ceticismo. Em primeiro lugar, Hume utiliza uma série de diferentes adjetivos para caracterizá-lo – há, por exemplo, o “ceticismo total”, há o “moderado ou mitigado”, o “pírrônico” e o “acadêmico”, o “antecedente” e o “consequente” –, o que leva Plínio Smith a se perguntar: “Qual o sentido do ‘ceticismo’ de Hume? Há um ou vários sentidos? Se vários, quais e como se articulam?” (p. 14). Em segundo lugar, Hume ora parece rejeitar o ceticismo, ora parece defendê-lo. Mas qual ceticismo é criticado, qual defendido? Para esclarecer questões como essas, o autor nos oferece três abordagens distintas e complementares. Primeiramente, procura determinar qual a visão do próprio Hume sobre o ceticismo de sua filosofia. Em seguida, investiga se essa visão “resiste a uma análise fiel aos textos, ou se não passa, por exemplo, de uma caracterização retórica ou mesmo (...) de uma incompreensão do filósofo a respeito de sua própria filosofia.” (pp. 26-27). E, finalmente, faz uma comparação, de caráter mais histórico, entre a posição humeana e as duas correntes principais do ceticismo antigo, a pírrônica e a acadêmica – o que lhe permite ao mesmo tempo mostrar a adequação de seu uso do termo “ceticis-

mo” e precisar a contribuição de Hume para o desenvolvimento da reflexão cética.

Sempre que Hume reflete sobre o sentido de sua filosofia como um todo, constata Plínio Smith, ele a caracteriza como uma filosofia cética ou como um ceticismo mitigado (isto é, como um ceticismo moderado pela força dos instintos naturais e pelo reconhecimento da necessidade da crença e da ação, não obstante nossa incapacidade de fundamentá-las racionalmente). Por outro lado, se lermos com a devida atenção as passagens que parecem recusar um ceticismo, veremos que todas se referem, explícita ou implicitamente, a um ceticismo excessivo, total ou pirrônico, e não ao ceticismo moderado assumido por Hume.

Diversos partidários da interpretação naturalista afirmam que essa auto-imagem de Hume não se ajusta perfeitamente à dualidade presente em sua filosofia, e que, ao lado de seu ceticismo, haveria uma outra dimensão tão ou mais importante, a do naturalismo. Entretanto, tal crítica não se sustenta aos olhos de Plínio Smith, que, como já vimos, procura demonstrar a ausência desses dois aspectos distintos em Hume. Na verdade, diz ele, tanto essa interpretação quanto uma forma mais elaborada da interpretação cética – que, aceitando os termos do debate colocado pelos naturalistas, tenta imputar a Hume uma filosofia oscilante entre ceticismo e naturalismo – restringem demasiadamente o sentido do “ceticismo”, dando-lhe uma conotação exclusivamente negativa, o que os obriga a recorrer ao termo naturalismo para designar os “aspectos positivos” presentes em Hume. Para Plínio Smith, “não será preciso (...) postular uma outra dimensão de sua filosofia: o ceticismo humeano é um naturalismo” (p. 197). Uma outra crítica à correção da auto-imagem de Hume como cético parte daqueles que atribuem a Hume um realismo, o que seria inconciliá-

vel com um ceticismo. Mas, já o vimos também, *O Ceticismo de Hume* recusa essa interpretação, mostrando que a concepção humeana de relação causal, de realidade e mesmo de representação é estritamente mentalista, jamais pretendendo fazer qualquer afirmação (ou negação) a respeito de algo que ultrapassasse os meros fenômenos. E, novamente, o ceticismo apreendido por Hume tampouco deve ser considerado incompatível com seu projeto de uma ciência empirista. Pois “no momento preciso em que Hume chama a sua filosofia de cética, ele reelabora a idéia de uma *ciência do homem* ou da investigação científica em geral” (p. 225).

Essa defesa da “auto-imagem” de Hume será fortalecida pela comparação de seu ceticismo com as doutrinas de Carnéades e de Sexto Empírico, principais representantes do “ceticismo acadêmico” e do “ceticismo pirrônico”, respectivamente. O próprio Hume parecia considerar sua filosofia como próxima do ceticismo acadêmico (ou mitigado), afastando-se entretanto do pirronismo. E vários intérpretes procuraram confirmar essa opinião, através da análise de uma série de pontos que permitiriam uma identificação entre os ceticismos de Hume e de Carnéades. Plínio Smith analisa separadamente cada um desses pontos e os recusa em sua quase totalidade, propondo em seu lugar outros pontos de semelhança. Em primeiro lugar, se seguirmos a interpretação de Sexto Empírico acerca de Carnéades, veremos que, embora (ao contrário do que costumam pensar os comentadores de Hume) não seja possível aproximar suas concepções de “representação provável” e de “probabilidade” em geral, existe naquele, assim como em Hume, uma relação entre os graus de crença e a intensidade variável da representação. Em segundo lugar, ambos concordariam com a suspensão do juízo acerca de um conhecimento sobre o mundo, e com a necessidade de aceitação de

certas representações capazes de nos guiar na vida. Além disso, tanto Hume como os acadêmicos recomendariam moderação, cautela e imparcialidade nos julgamentos, bem como o saudável hábito da dúvida e de constantes revisões dos resultados de nossas investigações. Finalmente, Plínio Smith concorda que os dois filósofos se assemelham ao pregar o confinamento à vida diária, com suas crenças prováveis, e com a suspensão de todo assentimento dogmático ou absoluto. O único ponto controverso dessa aproximação se deve à interpretação de Cícero que atribui a Carnéades a recusa da necessidade da crença para a vida, a qual é “uma das principais semelhanças que Hume enfatizou entre a sua filosofia e o ceticismo acadêmico” (p. 266), diferenciando-as do pirronismo. De toda forma, a conclusão de Plínio Smith é que a proximidade entre as duas doutrinas já seria suficiente para justificar a caracterização da filosofia de Hume como cética.

Por outro lado, o autor crê que “o cético excessivo, tão criticado por Hume, em nada corresponde ao cético pirrônico grego” (p. 267). Na verdade, a comparação das filosofias de Hume e de Sexto Empírico irá revelar uma grande afinidade entre as duas formas de ceticismo. Primeiramente (embora com objetivos aparentemente diversos – cf. p. 269) existe nos dois autores uma valorização e uma prioridade funcional da “lógica”, concebida como a investigação da natureza e dos limites de nosso entendimento e das idéias, no caso humeano, ou como a investigação das doutrinas dogmáticas norteada pela problemática do critério, no caso de Sexto. Em segundo lugar, podemos encontrar em Sexto algo semelhante à distinção humeana entre impressões e idéias, o que o leva, assim como a Hume, a afirmar que a liberdade de nossa mente é limitada pelo que os sentidos nos podem fornecer. Em terceiro lugar, Sexto prega a suspensão de juízo a respeito da existência de

causas reais, uma vez que os simples fenômenos, aos quais nos devemos limitar, não nos permitem uma conclusão certa a esse respeito; além disso, como Hume, ele procura mostrar a não validade da indução de nossa experiência de casos observados para a generalidade dos casos. Mais ainda, refletindo sobre a doutrina estoíca que distingue o “signo indicativo” do “comemorativo”, Sexto, ao mesmo tempo em que critica o primeiro por indicar um objeto que jamais pode se tornar evidente a nós, defende o segundo, que ele associa à noção de causa, e que nos lembra um objeto apenas temporariamente não evidente, sem nada postular para além dos fenômenos e daquilo que observamos na experiência. Plínio Smith acredita, assim, que podemos ver no cético pirrônico uma certa concepção positiva (embora menos acentuada que a crítica) de causa, análoga à de Hume. Quanto ao principal motivo da discordância de Hume em relação ao pirronismo – que este levaria à inação e, conseqüentemente, à morte –, o autor mostra que ele é infundado: Sexto na verdade afirma que o cético *não* deve permanecer inativo. É perfeitamente possível, segundo ele, viver sem opiniões, apenas de acordo com os fenômenos e a vida comum, deixando-nos guiar pela natureza, pelas paixões, tradições e costumes. A suspensão pirrônica do juízo não supõe a abolição de toda crença: o fenômeno se impõe a nós, que o aceitamos irrecusável e involuntariamente.

Um outro possível ponto de semelhança entre os dois ceticismos é a rejeição da apreensibilidade do mundo exterior, problemática geralmente aceita como eminentemente moderna, mas que alguns autores tentam⁵ encontrar também no pirronismo antigo, embora de forma menos desenvolvida. Plínio

⁵ Ou já tentaram, tendo depois abandonado a opinião, como, segundo Plínio Smith, teria sido o caso de Oswaldo Porchat.

Smith afirma que a postura prática própria da filosofia antiga não impede que haja em Sexto um questionamento da existência real de *todos* os corpos, inclusive de seu próprio corpo, que passam a ser objetos da suspensão do juízo. Entretanto, aquilo que é mais característico da abordagem moderna da questão, o mentalismo (dentro do qual também Hume está inserido), não poderia estar presente em Sexto. Sua dúvida acerca da existência real dos corpos não supõe, por exemplo, nada semelhante à concepção humeana da mente como feixe de representações; em outras palavras, não há no cético antigo uma interioridade, que só poderia existir dentro de uma distinção entre sujeito e objeto. “Se não se pode falar de um mundo interno, então não se deve dizer também que Sexto coloca em questão a realidade de um mundo *externo*” (p. 282).

Apesar dessa diferença importante, e apesar do que diz explicitamente o próprio filósofo empirista, a conclusão a que toda essa análise leva o autor de *O Ceticismo de Hume* é que o ceticismo pirrônico é plenamente compatível com o pensamento de Hume, e que, por isso, “é inteiramente adequada do ponto de vista histórico a caracterização da filosofia humeana como ‘cética’ (e em particular ‘pirrônica’)” (p. 288).

Após essa breve exposição das principais teses e questões de *O Ceticismo de Hume*, apresento a seguir algumas observações que me parecem mais importantes.

Vimos que o estabelecimento daquilo que chamamos de a primeira tese do livro, a saber que não há no pensamento de Hume uma dualidade entre um aspecto meramente negativo e um aspecto positivo, faz uso de um recurso à forma lógica da argumentação humeana. Embora a tese não se sustente apenas por esse recurso, o certo é que nosso autor voltará a ele diversas vezes, não apenas na análise sobre a causalidade, mas tam-

bém nas análises sobre a crença na existência dos corpos externos à mente (p. 112) e sobre a produção da idéia da identidade do eu (p. 131). Ora, é bem verdade que Hume se utiliza da forma “disjuntiva” em seus raciocínios, de maneira direta e explícita, em pelo menos duas ocasiões⁶. Entretanto, a insistência de Plínio Smith em sublinhar a forma “lógica” do argumento me parece dar uma falsa impressão de neutralidade à análise humeana e a seu resultado. Não devemos esquecer que, quando Hume diz, por exemplo, “não é a razão”, ele está fazendo uma crítica ampla e contundente de uma poderosa tradição filosófica, que afirmava que a relação causal é uma relação necessária e pode ser descoberta *a priori* pela razão; e que quando conclui “é a experiência”, ou “é a imaginação”, ele está propondo todo um novo domínio de análise. Não se trata aqui da mera exclusão de um dos termos de uma disjunção. Sobre tudo na primeira e terceira partes do Livro I do *Tratado*, era preciso combater com muito empenho e vigor o papel normalmente atribuído à razão, e só isso poderia abrir caminho para a total mudança de rumo nas investigações filosóficas, voltadas agora para a origem de certas idéias na imaginação.⁷

⁶ Cf. *Treatise*, pp. 88 e 188. Note-se que, neste último caso (a propósito da crença na existência dos corpos externos), a primeira premissa, “disjuntiva”, contém três, e não apenas dois, termos: trata-se de saber se são os sentidos, a razão ou a imaginação que produzem a opinião da existência contínua ou distinta de algumas de nossas percepções.

⁷ Embora seja correto que, um pouco mais adiante, na parte IV, quando Hume se utiliza da mesma forma argumentativa para analisar a origem da crença nos corpos externos, a razão é, dentre os três termos da nova disjunção (ver a nota 6), o mais rapidamente descartado, devemos notar que um dos argumentos apresentados para isso se baseia inteiramente nas conclusões já alcançadas a respeito da re-

Por outro lado, embora possamos concordar com a crítica à rigidez de uma distinção tal como a proposta, por exemplo, por Barry Stroud⁸, não devemos esquecer que ela tem o mérito de procurar resgatar o aspecto positivo da filosofia de Hume, soterrado por certas leituras que privilegiam exclusivamente suas análises críticas. Que Stroud tenha identificado esses dois “aspectos” a duas “etapas” ou “fases” vem apenas reforçar a preocupação histórica de sua interpretação: Hume não poderia por em prática sua ciência da natureza humana (ou, se preferirmos, seu “empirismo cético”) sem combater certos conceitos fundamentais da tradição metafísica. Se esse combate é *de fato* concomitante e não anterior à investigação da natureza humana é uma outra questão.

Esse problema reaparece na crítica de *O Ceticismo de Hume* aos argumentos que querem fundamentar uma outra forma da mesma distinção básica, a saber a separação entre uma análise baseada no princípio da cópia (que teria uma função exclusivamente cética) e outra baseada nos princípios da imaginação, e que constituiria o aspecto propriamente naturalista da doutrina humeana (pp. 171-ss). Segundo Plínio Smith, a função do princípio da cópia em Hume é “procurar a impressão original de uma suposta idéia filosófica, com o intuito de tornar o seu significado preciso. A rejeição do conceito filosófico [nos casos em que não for possível descobrir essa impressão original] aparece como uma consequência eventual dessa função...” Ora, o que podemos observar nos textos em questão

lação de causa e efeito, o que parece um bom motivo para que não se retomasse agora toda a discussão anterior (cf. *Treatise*, p. 193).

⁸ Stroud afirma, por exemplo, que “a explicação psicológica ou naturalística positiva só é introduzida depois que o argumento cético negativo foi considerado como independentemente bem sucedido” ((1977) 15).

é que, embora a *crítica* realmente pareça ser, não a função, mas uma consequência *eventual* do princípio da cópia, não deve ser por acaso que Hume analisa conceitos filosóficos em que essa é *quase sempre* a consequência, primeira senão principal. O caso da idéia de substância é exemplar. Ao contrário do que entende nosso autor, a leitura do texto de Hume na seção VI deixa claro que o objetivo da análise desse conceito através do princípio da cópia é sobretudo desfazer o falso conceito da metafísica.⁹ O novo significado, que Hume propõe a seguir, é claramente secundário. Na verdade, se for para designar a mera coleção de qualidades distintas, o conceito de substância já quase não tem serventia no discurso filosófico. É por isso que, mesmo nas partes posteriores do livro I do *Tratado*¹⁰, ele continuará sendo objeto de crítica; e o significado “positivo” proposto por Hume aparecerá apenas como referência de um novo conceito, a saber o de “corpo”¹¹.

Mas, além dessa descoberta do significado “correto” da idéia de substância, ou seja, das verdadeiras impressões de sensação que se encontram por trás desse termo, Hume empreende na seção III da parte IV uma outra análise, que busca compreender os princípios da natureza humana que fazem com que, por exemplo, a filosofia antiga acredite poder atribuir ao termo um significado diferente (o que constitui propriamente a razão da crítica humeana). Nesse caso, deverá ser explicada a tendência da imaginação a, embora não apoiada em

⁹ *Treatise*, I-I-VI, pp. 15-16.

¹⁰ Como por exemplo as seções III e V da parte IV.

¹¹ Cf. *Treatise*, I-IV-III, p. 219: “Os filósofos mais judiciosos admitem que nossas idéias dos corpos não são senão coleções formadas pela mente das idéias das diversas qualidades sensíveis distintas que compõem os objetos, e que observamos terem uma união constante umas com as outras.”

impressões, operar uma síntese das qualidades diferentes e sucessivas através da suposição da existência de alguma coisa desconhecida por trás dessas qualidades, e que nos permitiria vê-las como unidas num objeto único, e como possuindo uma identidade apesar de suas variações no tempo. O que Plínio Smith pretende mostrar é que, no caso da idéia de substância como no de diversas outras, não se pode separar o percurso que, guiado pelo princípio da cópia, nos leva das idéias às impressões, e o que, seguindo a síntese operada pelos princípios da imaginação, nos leva das impressões às idéias. Assim, por exemplo, na investigação sobre a idéia de conexão necessária, no *Tratado*, “é a busca da impressão original que põe em marcha a busca pelos princípios da imaginação” (p. 176); mas, por outro lado, sem recorrer à síntese operada pelo hábito (que Plínio Smith identifica como um dos princípios da imaginação), jamais poderíamos determinar essa impressão. Em suma, traçar a origem de nossas idéias e explicar a gênese de certas ficções não passariam de “dois aspectos das relações que certas impressões mantêm com certas idéias. Buscar a impressão original não se dissocia do elaborar uma descrição dos processos genéticos da imaginação ao produzir nossas idéias” (p. 178). E, portanto, os supostos dois momentos da filosofia de Hume, um “sintético” e um “analítico”, seriam antes dois sentidos de um só percurso: podemos enfatizar o percurso que nos leva da idéia às impressões; ou percorrer o caminho inverso, das impressões às idéias correspondentes. “Em ambos os casos, estaremos percorrendo o *mesmo* caminho, expondo a *mesma* investigação de Hume.” (p. 179)

O que essa abordagem me parece desconsiderar é que, quando Hume investiga a origem de uma idéia que daria significado a um conceito filosófico e não encontra de saída uma impressão dos sentidos que possa tê-la originado, ele recorre

aos “princípios da imaginação”, não para encontrar finalmente essa mesma impressão, e sim para encontrar em seu lugar uma impressão de reflexão. Assim, por exemplo, a idéia de conexão necessária, à qual não corresponde nenhuma impressão dos sentidos, será originada no sentimento de determinação produzido pelo hábito em decorrência de uma conjunção constante na experiência passada. E a idéia cuja origem foi assim determinada já não terá exatamente o mesmo significado que a idéia da qual partiu a investigação.¹² Ou seja, não são as mesmas impressões e as mesmas idéias que são objetos do princípio da cópia e dos princípios da imaginação. O princípio da cópia busca primeiramente uma coisa, e é apenas se não a encontra que recorre aos princípios da imaginação, para encontrar *outra coisa*. Por isso, novamente, não há uma paridade na escolha do sentido do percurso: da impressão à idéia, ou da idéia à impressão. No segundo caso, há uma crítica; no primeiro, a exposição de um mecanismo positivo da imaginação. E, mais importante, os termos em jogo *não* são os mesmos.

Nada disso significa, entretanto, uma discordância daquilo que me parece ser o grande mérito da interpretação de Plínio Smith: a ampliação do conceito de ceticismo tal como deve ser aplicado à filosofia humeana, de modo a fazê-lo significar um único e mesmo esforço que compreende os aspectos positivo e negativo dessa filosofia. Tal interpretação é fundamental, por exemplo (como lembra o próprio autor), porque

¹² Foi a essa característica das análises humeanas que G. Deleuze ((1953) 12-14) se referiu ao dizer que, nas questões do entendimento, Hume sempre vai da ausência de uma idéia no espírito à presença de uma afecção do espírito (impressão de reflexão). E, assim como o método da filosofia vai da ausência de uma idéia no espírito à presença de uma impressão, a teoria da razão vai de um ceticismo da razão a um positivismo do sentimento.

dificulta leituras como aquela introduzida pela tradição kantiana, que vê na filosofia de Hume “uma crítica bem-sucedida do racionalismo dogmático e uma tentativa malograda de fundar a experiência na psicologia e imaginação” (p. 185).

Uma outra observação a fazer diz respeito à questão da refutação do realismo e defesa de um estrito mentalismo em Hume, mais particularmente a propósito da referência deste a uma “espécie de harmonia estabelecida” entre o curso da natureza e o de nossas idéias. Plínio Smith dá conta em sua análise, de uma maneira bastante convincente, do problema do realismo, mas não chega a abordar a questão de um dualismo, que Hume parece estabelecer ao se referir a dois termos supostamente (ou ironicamente) harmonizados. A explanação mesma da interpretação fenomenalista menciona o fato de o costume nos levar a esperar corretamente uma nova impressão a partir de impressões presentes ou passadas. Ora, o fato de a realidade se definir em função de nossas percepções não impede que as inferências derivadas dessas percepções devam se verificar nessa realidade. O “curso da natureza” e a “sucessão de nossas idéias” são dois termos distintos – ao menos, é o que o texto deixa transparecer superficialmente. Nosso autor com toda certeza estaria de acordo que não estamos falando aqui de um sistema solipsista, e que, por outro lado, não devemos interpretar o texto como se Hume concebesse uma “experiência” constituída pelo sujeito, à maneira kantiana. Seria preciso, portanto, tentar encontrar uma resposta também para esse problema¹³.

A terceira tese de *O Ceticismo de Hume*, por sua vez, que afirma a plena compatibilidade entre o ceticismo e o empiris-

¹³ Michel Malherbe (1984) tem uma solução própria para a questão. Veja-se, por exemplo, p. 139. Ver também G. Deleuze, (1980) 126.

mo humeanos, refere-se – para responder à objeção de que Hume estaria cometendo uma petição de princípio ao fazer a escolha empirista – a um conceito de “experiência” que me parece até certo ponto questionável. Há várias maneiras de se caracterizar a “experiência” de que Hume parte; todas elas, porém, serão diferentes da experiência “irrecusável” do racionalista. Assim, por exemplo, para Hume não há uma diferença de natureza entre impressões e idéias; as percepções são todas inteiramente distintas entre si, sem qualquer laço que as una de forma indissolúvel, e não supõem nada que as sustente e nenhum princípio que as organize; a mente, dessa forma, não é dada na experiência como um sujeito, mas como mera coleção de percepções; mais ainda, as relações em geral são sempre exteriores às idéias, e portanto não se encontram na experiência mesma, nem podem ser deduzidas de um dos termos relacionados. Essa experiência empirista, ao menos se a compreendermos como o conjunto de todos esses aspectos e de outros mais, não poderia constituir uma base inquestionável para nenhuma filosofia racionalista. Não me parece, portanto, haver “solo comum” possível entre empirismo e racionalismo.

Uma última observação, acerca da comparação entre os ceticismos de Hume e de Sexto Empírico, e da refutação de que seria possível ver no antigo pirronismo algo semelhante à filosofia da mente moderna. Concordando inteiramente com a conclusão a que Plínio Smith chega após sua análise, não podemos entretanto deixar de fazer uma ressalva. Embora Hume descreva a mente como um feixe de percepções, não podemos, se quisermos ser estritamente coerentes com seus textos, falar na pressuposição de um mundo interno e um mundo externo. O que Hume descreve dessa maneira não é o homem, mas dados que são indistintamente percepções ou objetos, e que somente após um longo e tortuoso trabalho dos princípios irre-

gulares da imaginação serão separados em percepções e objetos. As próprias idéias de um eu, do mundo exterior e de corpos externos são (como nosso autor mesmo mostrou) desmascaradas por Hume como ficções da imaginação – irracionais, embora irrecusáveis. Por outro lado, não se pode negar que a própria aceitação da *necessidade* ou *inevitabilidade* da construção dessas ficções pela natureza humana reflete o quanto Hume ainda se encontra inserido dentro da tradição mentalista cartesiana.

Para finalizar, não podemos deixar de lamentar a volta da maldição do comando “*change all*”, que transformou na edição final do texto todas as ocorrências de “humano(a)” em “humeano(a)” (as notas de pé de página escaparam, por pura sorte). Felizmente, embora incômodo, esse é um erro fácil de ser detectado, mesmo que, em pelo menos uma ocasião, possa levar momentaneamente à hesitação quanto ao termo correto¹⁴. O belo trabalho de Plínio Smith escapa ileso dessa tentativa de vingança das máquinas sobre os homens. Em solidariedade a ele, podemos dizer, como os americanos: *there ought to be a law against it!*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DELEUZE, G. (1953). *Empirisme et Subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*. (Paris, Presses Universitaires de France).
- HUME, D. (1975) [1739-1740]. *A Treatise of Human Nature*. ed. L.A. Selby-Bigge, revised P.H. Nidditch (Oxford, Clarendon Press).

¹⁴ Refiro-me à página 282, onde se discute “a concepção *humeana* da mente *humana* ...”

- . (1978) [1748, 1777]. *An Enquiry concerning Human Understanding*. ed. L.A. Selby-Bigge, revised P.H. Nidditch (Oxford, Clarendon Press).
- . (1947) [1779]. *Dialogues Concerning Natural Religion*. ed. Norman Kemp Smith (Nova York, Macmillan).
- MALHERBE, M. (1984). *La Philosophie Empiriste de David Hume*. (Paris, J. Vrin).
- STROUD, B. (1977). *Hume*. (Londres, Routledge & Kegan Paul).

