

Hume e o entendimento humano: estudo introdutório

Adriano Naves de Brito/UFG

Resumo

Este trabalho é um estudo introdutório e didático da concepção humeana do entendimento humano. Na primeira parte apresento a tradição empirista em que Hume se inscreve, na segunda são sumariados os principais aspectos de sua teoria acerca do entendimento humano e na última parte teço algumas considerações a propósito do papel da linguagem e do juízo nesta teoria.

Abstract

The article is an introductory and didactical study of Hume's conception of the human understanding. The first part deals with the empiricist tradition to which Hume belongs, the second part summarizes the main aspects of his theory of the human understanding and the last part presents some considerations related to the role of language and judgment in this theory.

Introdução

Radical, irônico, irreverente e talvez um dos mais dogmáticos pensadores que se conhece; estes seriam predicativos conformes ao filósofo David Hume, cuja concepção acerca do entendimento humano será estudada neste trabalho.

Cidadão do século XVIII, nasceu na Escócia e muito precocemente, entre os 23 e 30 anos, escreveu a sua mais importante obra, qual seja: *Um Tratado da Natureza Humana*. O texto que vou apresentar diz respeito apenas ao primeiro dos três livros que compõem a obra.

Quero, antes de navegar as águas do pensamento humeano, fazer um

rápido reconhecimento da hidrografia filosófica na qual se movimenta nosso autor. Deste modo, na primeira parte deste texto empreendo um rápido excursão sobre o pensamento de alguns autores do século XII ao século XVIII em cuja tradição o pensamento de Hume se insere. A idéia foi identificar, de maneira geral, sobre que ombros Hume faz filosofia.

Na segunda parte apresento, nos seus aspectos essenciais, as teses mais importantes de Hume acerca do entendimento humano, destacando o estudo sobre a causalidade sobre noções como as de objeto, sujeito e idéia abstrata, que cumprirão um papel determinante na última parte do trabalho.

Finalmente, na última parte, preparado pelas pequenas conclusões parciais que serão destiladas ao longo da exposição, discuto o papel da linguagem na argumentação de Hume. Neste ponto, o trabalho ultrapassa os limites da mera interpretação.

De Grosseteste a Hume

Hume aparece como o herdeiro, quicá o mais radical, da linhagem dos empiristas britânicos, cuja origem remonta os trabalhos desenvolvidos pela Universidade de Oxford no século XIII e que tem como patriarcas Robert de Grosseteste (1168-1253) e Roger Bacon (1214-1294), seu discípulo. Sobre o primeiro cabe destacar suas tentativas de aplicar a linguagem matemática para a explicação dos fenômenos da natureza. Já Bacon se destaca como o defensor do primado da experiência para a aquisição de conhecimento.

A inspiração empirista repousa, naturalmente, na crítica ao pensamento escolástico, principalmente no que se refere às possibilidades do conhecimento. A escolástica se apresentava como um pensamento rigorosamente elaborado a partir de intrincados princípios metafísicos, o que, em certa medida, limitava ou, pelo menos, por admitir uma noção de conhecimento

especulativo, conduzia de forma circunspecta a pesquisa natural. Certamente que o pensamento escolástico se erige segundo as condições dadas à época de sua existência, sendo, pois, reflexo de um tempo. Ainda que não se deva carregar em demasia no sentido histórico do desenvolvimento do pensamento filosófico, uma vez que a validade de um argumento não é circunstancial, o aparecimento da crítica à escolástica está profundamente vinculado a um desejo do homem medieval de conhecer o mundo que o cerca para, então, melhor dominá-lo. Neste momento, não só um novo saber ensaia o seu *debut* como junto a ele um novo poder se articula. O mundo, cada vez mais, vai sendo compreendido como o lugar do homem. Inexoravelmente, secularizam-se o poder e o saber. A filosofia ensaia seu divórcio com a teologia e o senso comum começa a ser objeto de interesse intelectual. O homem quer conhecer o mundo pelos instrumentos de que dispõe: seus sentidos e sua inteligência, sem a implacável tutela do divino.

Na Inglaterra, a exaustiva luta entre os poderes papal e real, cedo toma proporções dramáticas, o que 'coincide' com uma produção intelectual antagônica à ortodoxia escolástica. Se esta posição manifesta as confl-

tuosas relações políticas entre o poder temporal dos reis ingleses e o poder espiritual dos papas, exprime também a oposição das tendências empiristas da filosofia inglesa contra o racionalismo universalizante do pensamento europeu continental.

Sem dúvida alguma a Universidade de Oxford foi o grande centro onde se desenvolveram os primeiros elementos do pensamento empirista em franca contraposição à Universidade de Paris. Se na primeira buscava-se separar a religião da filosofia, na segunda, caminhava-se no sentido da total racionalização da fé.

Na esteira das idéias de Grosseteste e Roger Bacon, Duns Scot (± 1266-1308) separa a fé da razão de forma evidente. Para ele, as escrituras e a revelação, objetos de fé, não seriam demonstráveis racionalmente, ou seja, não poderiam ser objetos da razão. De outro lado, as ciências não se deveriam restringir apenas ao domínio das essências universais, como pretendia a escolástica. O Doutor Sutil (re)credenciaria o indivíduo como objeto do conhecimento. Indivíduo e universal contêm, segundo ele, a essência. Na medida em que não há todo sem partes e só há partes de um todo. Com efeito, com o conceito de estidade (em latim: *haecceitas*), a mais original contribuição filosófica de

Duns Scot, a preocupação exclusiva com as essências universais e transcendentes, dá lugar a uma concepção que atribui estatuto de ciência à investigação do mundo empírico.

Guilherme de Ockham (± 1290 - ± 1349), contemporâneo de Scot, avança outro passo na secularização da ciência. Se o Doutor Sutil reifica os indivíduos como objeto do conhecimento, conferindo-lhes essência tanto quanto a dá aos universais, Ockham retira destes últimos qualquer realidade ontológica e propõe ainda que sejam meras construções da mente humana. Os universais são apenas palavras ou, em latim, nome, donde a expressão nominalismo para a teoria de Ockham. Como meros signos, servem para designar um conjunto de elementos semelhantes abstraídos pelo intelecto humano das coisas individuais. Deste modo, os universais, sendo basicamente um conhecimento obtido a partir dos indivíduos, não existiriam sem esses últimos. "Diga-se, portanto, que todo universal é uma coisa singular, e por isso, não há universal senão pela significação, enquanto é sinal de muitas coisas."¹

De fato, para o nominalismo, conhecer é, antes de tudo, individuar, estabelecer diferenças. Ora, o indivíduo é, então, a verdadeira realidade e é conhecido, inicialmente pelo menos,

nos limites do empírico. Uma tal afirmação, para que não seja ela mesma danosa para a teologia, exige uma separação total entre esta e a ciência, em cujo âmbito a afirmação se circunscreve. Ockham não hesitou em realizar, categoricamente, esta divisão, a exemplo do que fez Duns Scot.

É assim que, no final da Idade Média, a tradição do pensamento inglês já estava francamente voltada para o conhecimento através da experiência. Importantes passos haviam sido dados e os grandes desafios do empirismo foram tomando corpo. Todavia, as respostas teriam que esperar o advento do Renascimento, que o empirismo ajudou a convocar, e suas luzes.

A efervescência do Renascimento não foi apenas a recuperação linear de valores e concepções clássicas filosóficas ou estéticas. Foi, na verdade, um (re)criar o helenismo, dar-lhe vida, mas a vida nos moldes dos renascentistas. O mundo se viu abalado por mudanças políticas, por descobertas geográficas e científicas, pela crítica cada vez mais intensa ao pensamento medieval e pelas possibilidades de poder que se apresentavam ao homem de então. Neste ambiente reflorresce o humanismo helênico. Ora, pelo que se viu do século XIII, não é arriscado afirmar que o Renascimento

e a própria Idade Moderna, como se verá, já estavam, de certo modo, no ventre daqueles homens e tempos.

No que concerne à história do pensamento, faço notar três posturas que me parecem características e determinantes do pensamento moderno e que, de um modo ou de outro, tiveram no Renascimento o momento privilegiado de elaboração, a saber: o ceticismo humeano, o cartesianismo e o empirismo.

Em função de toda a ebulição renascentista, com tudo que demoliu e transformou, o ceticismo parecia ser à época uma consequência inadiável. De fato, pensadores como Netterheim, Sanchez e Montaigne defenderam a concepção cética que obviamente não poderia ter passado despercebida pelos pensadores da época (século XVI-XVII). É verdade que a crítica ao pensamento escolástico se radicalizava; todavia, esta tinha um fim positivo, na medida em que buscava fundar uma nova forma de conhecimento. Assim é que um niilismo epistemológico, como o dos céticos, não era a medida mais exata do espírito moderno, cheio de um vigoroso espírito de conquista. Seja como for, o ceticismo deixou seu rastro e por certo motivou muito do que lhe sucedeu ou lhe foi contemporâneo.

Notadamente mais positivos, ain-

da que partindo de pressupostos diferentes, o cartesianismo e o empirismo parecem coincidir no desejo de oferecer ao homem um instrumento seguro para o conhecimento do mundo das matérias de fato. Senão vejamos.

Com Francis Bacon (1561-1626) o empirismo inglês se veste com seus trajes mais característicos. Ele parece ter compreendido bem, ao tomar como jargão a máxima “saber é poder”, que o que caracterizaria e motivaria a modernidade seria uma arrojada busca de poder sobre o mundo e sobre a própria sociedade. Considerado por muitos o último dos medievais e o primeiro dos modernos, ele recupera a indução aristotélica e a reinterpreta, dando-lhe um caráter não meramente tautológico, para ser o método para o conhecimento em ciência natural a partir da experiência. Este é o naturalismo de Bacon. As qualidades dos objetos, cuja apreensão é necessária ao conhecimento, são determinadas pelos sentidos (ou, de forma mais geral, pela experiência) em oposição ao pensamento metafísico escolástico, que pretendia a determinação destas qualidades por via especulativa. Cabe notar que Bacon não define o perfil de seu pensamento sem tocar em duas noções fundamentais da epistemologia: *objeto* e *sujeito*.

E aqui, antes de mais nada abro um parêntese para uma explicação a esse respeito. Acontece que Bacon se situa no início do século XVII, palco da chamada “Revolução Cosmológica”, cujos resultados se mostrariam decisivos para a modernidade. Remonta aos gregos a concepção de que a essência é o que torna um objeto ele mesmo e não outro, ou seja, é o que o diferencia dos demais e funda a sua identidade. Deste modo, a essência ou quiddidade — termo medieval — dos objetos sempre foi o alvo de pesquisa intelectual. Conhecer seria, então, apreender o que torna o objeto ele mesmo e, com esse saber, poder decidir, segundo o jogo da razão clássica, entre falso e verdadeiro. Mas, como se conhece a essência do objeto? No plano da filosofia escolástica, a resposta seria a *especulação*. Entretanto, à medida que o *sujeito do conhecimento* vai ganhando uma identidade cada vez mais definida, a contemplação especulativa vai perdendo *status*, enquanto método científico-filosófico. O objeto, ainda que em consequência de uma subjetividade emergente, vai tendo sua identidade também alterada e, enfim, o homem vai buscando ir à natureza para decifrá-la diretamente, sem a mediação do absoluto. Tratava-se, àquela altura, de uma postura ativa de confronto. E com o

que o homem se confrontava? Com a aparência ou com a quiddidade do objeto? A episteme grega, principalmente com o movimento renascentista, não deixou de ser, para os modernos, o paradigma da ciência. Assim é que o sujeito, então nascente, aspirava ao conhecimento do objeto em si, da sua essência. Em resumo, o século XVII procederá à seguinte anatomia da objetividade: o objeto possui qualidades primárias ou essenciais, quer dizer, qualidades que o tornam ele mesmo e não outro; e qualidades secundárias que, não sendo necessárias a ele mesmo, são-lhe contingentes e são apreendidas por um observador e só enquanto são assim percebidas são relevantes. Eis a Revolução Cosmológica. Na exata medida da emergência da subjetividade, a objetividade é definida. Do objeto, o sujeito percebe o que aparece — qualidades secundárias —, mas elege a essência — qualidades primárias — como conteúdo do conhecimento que pretende. Assim, o problema de então era um método para separar de forma segura as qualidades primárias das secundárias em qualquer objeto, com a finalidade de proferir juízos sobre o mundo empírico.

Se bem que Bacon jamais tenha formulado explicitamente a noção de objetividade como ela aparece na

Revolução Cosmológica, seus textos sobre as formas nos permitem apresentá-la assim. Penso que, com isso, já se pode ter uma noção do pensamento de Bacon no que tange aos pontos pertinentes a este estudo.

Por caminho distinto segue Descartes na busca de fundar em bases sólidas o edifício das ciências naturais. Pai do racionalismo moderno, o filósofo francês buscou expurgar as qualidades secundárias do âmbito da ciência, oferecendo um método estritamente racional para a consecução desta tarefa.

A razão para Descartes, tomada no sentido do *logos* grego, seria um instrumento de decisão que opera na base de princípios dados e de acordo com o princípio da não-contradição. Se o seu objetivo é garantir uma racionalidade para os métodos das ciências naturais, a fim de conferir aos resultados por elas obtidos o *status* de conhecimento, antes de mais nada terá que estabelecer os axiomas sobre os quais a razão irá se mover, para então poder decidir sobre o mundo empírico. Um axioma é, num sistema, uma verdade sobre a qual não cabe dúvida e da qual se pode fazer uma dedução sistemática. Ora, tomando a dúvida como princípio sistêmico, Descartes se depara, em meio à negatividade, com a própria substância da dúvida, o *cogito*.

A subjetividade é, pois, a primeira verdade da busca cartesiana. A negação da subjetividade implica, sob a pena de ser contraditória — o que seria avesso à razão —, a existência de uma outra capaz da negação e assim *ad infinitum*, o que demonstra a impossibilidade da negação racional do *cogito*. No fundo, este é o mais importante axioma do edifício cartesiano. A partir da subjetividade, tudo o mais é derivado racionalmente, ou seja, sob os princípios das leis do pensamento. Toda a existência é, em última análise, ‘descoberta’ e provada a partir do *cogito*. Mesmo Deus, causa eficiente e suficiente de todas as coisas, inclusive do próprio *cogito*, tem sua existência provada mediante o *cogito*.

Retomo aqui o nosso ponto. Cartesianos e empiristas têm em comum, no século XVII: a) a concepção de que a matéria de fato possui um em-si; b) a noção de uma realidade última que pode ser conhecida; e c) a adesão ao princípio de causalidade como o fundamento da ordem necessária dos objetos em si. Além do mais, ambos propõem um método para conhecer o mundo tal como ele é e representam um esforço positivo contra o ceticismo.

No século XVII, a crítica ao pensamento medieval chega à sua maturidade. Some-se a isto toda a herança

genético-filosófica deixada pelos escolásticos, o niilismo cético, a novidade racionalista, os efeitos da Revolução Cosmológica e a tradição empirista inglesa, e ter-se-á delimitado o caráter da modernidade e os condicionantes do pensamento de Hume, objeto deste trabalho.

Antes de vasculhar a obra deste importante filósofo do século XVIII, que um último esforço seja feito para percorrer o que ainda separa Descartes de Hume e que tanto influenciou a este último.

Neste intervalo, três autores despertam interesse: Newton, Locke e Berkeley. Como o que me interessa é apenas situar o pensamento de Hume, não me ocuparei do pensamento de outros racionalistas, como, por exemplo, Malebranche, cuja influência no pensamento do século XVIII não deve ser avaliada com base na opção circunstancial que ora faço. Creio que, com o que já foi dito e com o que imediatamente se segue, será possível alcançar meu objetivo.

Com os trabalhos de Newton, Locke e Berkeley, o pensamento empirista vai se radicalizando no nível das conclusões que se estabelecem a partir dos princípios que admite. Os universais se relativizam; à indução, enquanto método de conhecimento, vão sendo dados limites e a possibilidade

de conhecimento do mundo em si vai sendo questionada. De um modo ou de outro, os três autores em questão tiveram, com relação a estas questões, uma postura positiva, ainda que o absurdo da negatividade apareça como uma motivação importante de suas filosofias. Enfim, parecem concordar, ainda que com matizes características do pensamento de cada um, com três noções que, como se viu, eram pontos de acordo entre cartesianos e empiristas e que serão o alvo primeiro das teses de Hume. Cabe notar, antes de enumerá-las, que mantêm entre si uma relação de implicação recíproca, ainda que desnecessária. São elas:

- a causalidade;
- a noção de substância;
- a concepção de que o conhecimento empírico é objeto da razão.

Apesar da modernidade com que estes admitem *a priori*, sua origem não deixa de remontar à metafísica escolástica. Uma herança por demais genética para ser rejeitada.

Hume levará às últimas consequências as teses empiristas e rejeitará de forma contundente as três noções elencadas. Ele o fará, a exemplo de seus predecessores, pela análise da natureza humana. Com ele, a tradição metafísica de séculos esgota-se e, com ela, as pretensões do racionalismo

cartesiano. Atualiza Hume tudo o que potencialmente estava contido nos empiristas desde as teses do medieval Roger Bacon e que foram sendo desenvolvidas e elaboradas pelos nominalistas da escola de Oxford, no século XIII, passando por Francis Bacon, até sua formulação mais completa com John Locke. Segundo Kant, Hume o despertou de seu sonho dogmático e o levou à filosofia crítica, através das análises que operou, em especial o devastador estudo da causalidade.

Recupero, a seguir, o principal do pensamento de Hume, buscando percorrer o caminho por ele seguido na destruição das referidas noções.

Do entendimento humano

Newton havia conseguido um notável avanço nas ciências físicas às custas do naturalismo empirista. Hume, tanto quanto Locke, tinha pretendido o mesmo avanço para as ciências morais, que à época englobavam todo um saber em torno da natureza humana. Para Hume, apesar dos avanços das ciências da natureza, o conhecimento acerca do homem era primordial.

Todas as ciências [estão] mais ou menos relacionadas com a natureza humana, e por mais vastas que possam parecer as

distâncias existentes entre umas e outras, ainda assim acabam por se encontrar num ponto ou noutro. É impossível prever que modificações ou progressos se poderiam alcançar nestas ciências [matemática, lógica, física] se tivéssemos perfeito e total conhecimento da extensão e força da capacidade do entendimento humano e pudéssemos explicar a natureza das idéias que temos e utilizamos, e das operações que efetuamos nos nossos raciocínios...²

Hume apóia-se em algumas concepções newtonianas a fim de fazer a anatomia do entendimento humano e apresentar uma teoria naturalista da ação; sob esta perspectiva estudará o homem. Toma de Newton o atomismo e nos ombros de Locke e Berkeley realizará seu estudo do entendimento humano, buscando explicar a mecânica da mente cognoscente.

As "partículas mínimas"³ do cosmos do entendimento humano são, segundo Hume, as percepções.

A percepção é tudo que esteja no espírito, quer através dos sentidos ou das paixões, quer através do exercício do pensamento ou da reflexão... (e) Todas as percepções da mente humana se resumem, elas mesmas, em dois tipos distintos, os quais eu chamarei de impressões e idéias".⁴

As impressões seriam aquelas percepções fortes e vivazes que, pela primeira vez, aparecem à alma. As idéias seriam uma imagem enfraque-

cida destas impressões no pensamento e raciocínio. A partir desta atomística do entendimento, Hume desenvolverá toda uma extensa explicação de como as partículas da percepção se comportam e se relacionam para constituir o pensamento. Que forças ou, nos termos de Hume, que relações corroboram neste processo e em que se sustentam? Eis a questão de Hume.

Nas primeiras três partes do livro I do *Tratado*, Hume desenvolve uma extensa exposição sobre os fundamentos do conhecimento e as estruturas do entendimento humano. Comentarei a seguir os principais aspectos de sua teoria com vistas a preparar o caminho para tratar da questão da linguagem e do juízo em Hume.

Nossas percepções, afirma Hume, podem ser de sensação, se dadas por impressões, ou de reflexão, se dadas pelas idéias. Segundo Hume, a cada impressão simples corresponde uma idéia simples, o que não vale para as impressões complexas em relação às idéias complexas. As impressões simples são percepções que se têm de objetos, das quais podem-se ter várias impressões simples. Essas, nas impressões complexas, se encontram profundamente associadas, de forma que são percebidas como uma só. Este é, por exemplo, o caso da maçã. Dela podem-se ter sensações de cor, gosto,

aroma, forma etc., que nos fornecem, cada uma, uma impressão simples. As impressões simples, por sua vez unidas, compõem a impressão complexa que se tem da maçã. Já as idéias complexas são formadas graças à imaginação, que é a faculdade da mente que associa as idéias por meio de três relações fundamentais, a saber: *semelhança*, *contigüidade* e *causalidade*. Três são os tipos de idéias complexas para Hume: *substância*, *modo* e *relação*. Diz ele que tais idéias, não têm qualquer realidade metafísica,⁵ em última análise estão ancoradas em impressões simples. As idéias de substância e modo seriam os representantes dos universais metafísicos herdados dos medievais.

A idéia de substância tanto quanto o de modo não é mais do que uma coleção de idéias simples que são unidas pela imaginação e têm um nome particular unido a elas pelo qual somos capazes de recordar, para nós próprios e para os outros, aquela coleção.⁶

Isto significa que os universais são uma construção do entendimento, são *idéias abstratas*, conceito fundamental para as teses do *Tratado*. As idéias abstratas "não são mais do que idéias particulares (simples) anexadas a um certo termo que lhes dá uma significação mais extensa e fazem-nos recor-

dar em certa ocasião outros indivíduos que são similares a elas".⁷

Serão às idéias complexas de relação que Hume dispensará uma análise mais rigorosa. Seguindo principalmente os passos de Locke, divide ele as relações em *naturais*, dadas pelas impressões de sensação, e *filosóficas*, dadas pelas impressões de reflexão, que serão propriamente o seu objeto de estudo. Inicialmente, Hume divide as relações filosóficas em dois grupos que qualificarei do seguinte modo: num grupo estariam as relações cujo fundamento não estaria em sua referência ao mundo empírico e num segundo estariam aquelas para cujo fundamento deve ser considerada a sua relação com o mundo empírico. As relações, cujo fundamento se encontra apenas nas idéias, fundam as ciências das quais se pode obter um conhecimento racional, donde verdadeiro e seguro. Estas ciências seriam, para Hume, a matemática, a álgebra, e em certa medida, a geometria. As relações de semelhança, contrariedade, graus de qualidade — chamadas intuitivas — e a de proporção em quantidade e número — chamada demonstrativa — são aquelas que preenchem os quesitos desta classe das relações filosóficas ideais.

As relações cujo fundamento não está somente nas idéias são aquelas

que “podem ser mudadas sem qualquer mudança nas idéias”⁸. Preenchem esta classe as relações de *identidade, situação no espaço e tempo*, que são puramente sensitivas e não fundam os raciocínios, e a de *causalidade*, que é a base do pensamento e depende tanto das sensações como da reflexão.

Se até aqui as teses do *Tratado* não se distanciam essencialmente daquelas da tradição empirista recente a Hume (Locke e Berkeley principalmente), a devastadora análise de causalidade que o livro apresenta dissipa qualquer dúvida em relação à potência do pensamento do jovem Hume. Sem dúvida a mais significativa contribuição de Hume à filosofia são as conclusões que ele tira a partir dessa análise.

Em termos gerais, poderíamos reunir o que afirma Hume sobre a relação de causa e efeito em três pontos:

- a) funda todo raciocínio;
- b) escapa ao âmbito da razão, não tendo nela fundamento;
- c) funda-se nos hábitos da percepção e nos sentimentos causados por estes hábitos, de onde deriva a inferência. Serão o hábito e a inferência, de certo modo, causas da própria causalidade.

Ocupo-me, a seguir, de explicar

cada um destes pontos. A causalidade é, nos termos de Hume, a única relação que permite unir idéias e impressões simples de forma que se possa estabelecer, a partir de objetos⁹ distintos e separáveis, uma cadeia de eventos significativos, sendo isto o que funda qualquer raciocínio. Pensar é relacionar, e a relação que é a condição de possibilidade para pensar as matérias de fato é a causalidade. Não existe, segundo o autor do *Tratado*, outro modo de pensar.

A causalidade escapa ao domínio da razão. Vale dizer que Hume adota o conceito de razão na acepção clássica, o qual é igualmente empregado no racionalismo cartesiano. Hume, no entanto, introduz uma importante variação, a saber: para ele os principais axiomas pelos quais a razão se guia são construções formais e não noções inatas ou dadas pela luz natural como queria Descartes. Assim, por razão, entende ele um instrumento de decisão entre o falso e o verdadeiro que funciona segundo o princípio de não-contradição. Logo, só se pode decidir racionalmente sobre o que admite o jogo da não-contradição. De acordo com a atomística humeana, tudo que pode ser separado é distinto e tudo que é distinto e separável não mantém com outro objeto qualquer relação necessária. Ora, os átomos de Hume,

as percepções, são, tanto no nível das impressões simples quanto no das idéias simples, perfeitamente separáveis e distintas entre si, de tal forma que se se toma cada uma nela mesma, sem a elas nada acrescentar, de maneira alguma se poderá dizer que uma outra existência esteja necessariamente aí implicada.

Não há nenhum objeto o qual implique a existência de outro se nós considerarmos estes objetos neles próprios e nunca olharmos além das idéias as quais deles formamos.¹⁰

Ademais, se o conhecimento das matérias de fato só é possível com o alicerce das impressões simples e se a cada impressão simples corresponde uma idéia simples, "formar uma idéia clara de qualquer coisa é um inegável argumento para a sua possibilidade".¹¹

Por conseguinte, as possibilidades do conhecimento humano não permitem que se faça qualquer afirmação acerca dos objetos em si. O mundo é aquilo que aparece. Logo, nenhum princípio absoluto pode ser postulado, em relação ao qual possa ser fundada a aplicação do princípio de não-contradição para as matérias de fato, isto é, no mundo empírico. Fica, pois, demonstrado que a relação de causalidade não pode ser objeto de razão. As

relações de causa e efeito, segundo Hume, não podem ser fundadas nas propriedades primárias, nas qualidades metafísicas ou em princípios absolutos de ordenação dos objetos, pois sobre estes temas nada pode ser dito.

A razão, segundo a concepção que dela tem Hume, somente pode ser aplicada no nível do formal, das relações com estrito fundamento nas idéias.

A partir disso, Hume se dedicará a expor a anatomia e a mecânica da relação de causa e efeito. "É portanto, somente pela experiência, que nós podemos inferir a existência de um objeto da existência de outro."¹² Se a causalidade não é uma relação fundada na razão, segue-se que repousa na experiência a sua origem.

Sendo a relação fundamental na elaboração do pensamento, a causalidade determina ainda as duas outras relações, cujo fundamento não se encontra estritamente nas idéias, quais sejam: a de *identidade* e a de *situação no tempo e no espaço*. Além do mais, a relação de causalidade é, ela mesma, constituída por quatro outras relações, a saber: *contigüidade*, *prioridade*, *conjunção constante* e *conexão necessária*. Destas, as duas primeiras serão dadas exclusivamente pelos sentidos e, embora necessárias, não são, contudo, suficientes para que a causalidade

possa se efetivar.

A relação de causa e efeito, ao mesmo tempo que se funda na experiência, extrapola-a na medida em que determina vínculos entre os objetos, vínculos não necessários a estes enquanto percebidos, e estende tais vínculos a outros objetos dos quais não se tem qualquer experiência. De fato, afirma ele: “A única conexão ou relação de objetos, a qual pode nos guiar para além da impressão imediata de nossa memória e sentidos, é aquela de causa e efeito.”¹³ Segundo Hume, este salto necessário à causalidade é possível graças às duas outras relações que também a compõem: a conjunção constante e a conexão necessária. Mas, de que percepção podem derivar estas duas últimas relações? De nenhuma. São determinadas por duas atribuições extraperceptivas do sujeito: o hábito e a inferência. No decorrer da experiência de um sujeito qualquer, este se *acostuma* a perceber dois ou mais objetos em constante conjunção entre si, ordenados segundo as relações de contigüidade e prioridade. A constante conjunção entre os objetos acaba por provocar no sujeito um determinado “sentimento”, de forma que a simples menção do nome de um dos objetos da relação imediatamente convoca à memória os demais e nisto se constitui o hábito.

Ora, graças a uma pressuposição de semelhança entre os objetos, o sujeito é capaz de inferir, a partir das experiências que teve, a mesma relação de causalidade, então apreendida, para outros pares ou conjunto de objetos não experimentados. Estabelece assim o sujeito uma conexão necessária entre os objetos tomados por uma relação de causa e efeito, conexão esta extensiva a eventos futuros semelhantes, graças à inferência. Hábito e inferência se fundam, respectivamente, nas duas faculdades da mente: memória e imaginação e são, de certa forma, causas da própria causalidade.

Pode-se, pois, concluir que a relação de causalidade é condicionada pela conjunção constante e constituída pelo sentimento de necessidade da conexão entre objetos. Ela extrapola os limites da experiência na medida em que é também uma projeção do sujeito por sobre o objeto. Explico: a inferência e o hábito são atributos da natureza do sujeito ou, em outros termos, o sujeito é de tal forma constituído que adquire hábito e faz inferência. Assim, naturalmente determinado e mediante a interferência de outras relações — puramente sensoriais ou determinadas pelos atributos supracitados —, o sujeito é incapaz de construir cadeias causais e com isso pensar. Pensar exige causalidade.

Quando o homem percebe o mundo, não o percebe tal como ele é, melhor, não tem como fazê-lo. O homem percebe o mundo empírico com as determinações das qualidades do seu aparato perceptivo, ou seja, com as qualidades da percepção de que é capaz. Então, fica claro que a necessidade é uma qualidade da percepção. "Necessidade, então, é o efeito desta [da] observação e não é nada mais que uma impressão interna da mente ou uma determinação para passar nossos pensamentos de um objeto para outro."¹⁴

Vale examinar, ao fim desta sumária exposição, algumas das mais fulminantes críticas que Hume, partindo dos resultados que consegue, vai tecer sobre algumas das concepções centrais do pensamento moderno até então.

Tomo inicialmente a noção de objeto. Para Hume, o objeto é aquilo que *aparece* a um sujeito e do qual este pode falar. O termo "aparece" indica que o objeto não é apreendido pelo sujeito em suas qualidades metafísicas, ao contrário, só há conhecimento das qualidades secundárias das matérias de fato, para usar os termos da Revolução Cosmológica. Dirá Hume que, sobre os objetos em si, nada pode ser dito, donde apenas o que aparece pode ser objetivado pelo sujeito. Mas, qual é a concepção de sujeito em Hu-

me? Para ele, o sujeito não tem, do modo como concebe o cartesianismo, um livre acesso ao mundo das essências; é, outrossim, aquele que, dotado de uma dada natureza cuja causa é inteiramente incognoscível, é capaz de perceber e falar do mundo segundo as determinações da sua própria condição natural (como já ficou evidente na exposição acerca das relações). O sujeito não é nada mais que um feixe de percepções.

Assim concebidos o sujeito e o objeto, o conhecimento acerca das matérias de fato é impossível. Hume fulmina aqui, simultaneamente, os cartesianos e os empiristas e, embora de pontos de vistas diferentes, o faz graças à mesma tese, a saber: a sua compreensão da causalidade. Sendo o sujeito e o objeto, como se mostrou, a causalidade não é necessária à ordem das matérias de fato, uma vez que o mundo, considerado como coisa em si mesma, não é cognoscível. Ora, a negação da relação de causalidade não implica contradição. Logo: 1) não pode pertencer ao âmbito da razão, não podendo por ela ser conhecida no sentido estrito do termo; 2) a indução não gera conhecimento. Efetivamente, para Hume, só há *conhecimento* no nível formal, tudo mais é, no máximo, objeto de crença. Não há conhecimento em se tratando das matérias de

fato ou, ainda, nas ciências naturais.

Dito deste modo, pode-se dizer que Hume inaugura outros rumos para a subjetividade moderna. Nele, o sujeito não tem determinações metafísicas, não está essencialmente dado ou, se está, é indiferente, uma vez que, das coisas em si, nada pode ser dito. O que existe são condições naturais sobre as quais a existência necessariamente se dá e o conhecimento é possível. Tudo o mais será o que a experiência no existir determinar. Afinal, talvez não fosse demais considerar Hume como o último dos modernos e o primeiro dos contemporâneos.

A linguagem e a teoria do conhecimento de Hume

É preciso que se diga inicialmente que Hume jamais formulou, com rigor, qualquer teoria da linguagem, tendo apresentado apenas algumas noções acerca da representação, noção esta estritamente necessária ao estudo das relações em geral. Assim, quando faz menção, por força da argumentação que opera, a alguma noção ou termo relativo à linguagem, o faz de forma lateral e lacônica. Ao abordar, pois, o tema do modo como anunciei, mais do que interpretando Hume, estarei pensando a sua teoria e bus-

cando derivar considerações que, na verdade, nunca foram formuladas por ele como tais, mas que nem por isso querem ser contrárias ao seu pensamento. Antes, quero apenas explicitar o papel da linguagem na teoria humeana, localizar algumas de suas referências e fazer algumas considerações e problematizar alguns aspectos.

A questão central para esta abordagem é a seguinte:

1. Qual é o papel da linguagem na teoria de Hume?

“Todas as idéias gerais não são mais do que idéias particulares anexadas a um certo termo, o qual lhes dá uma significação mais extensiva.”¹⁵

Esta é toda a resposta que o *Tratado* nos oferece. A linguagem é a responsável pela generalização ou abstração¹⁶ das idéias particulares. A afirmação, como ele próprio admite, não é de todo original. Berkeley já a havia formulado, sendo o que Hume chamou de “a mais valiosa descoberta que tem sido feita nos últimos anos na república das letras”¹⁷, o que é prova da importância que lhe confere.

Berkeley, entretanto, não foi propriamente o inventor do tipo de abordagem que fazia a respeito da linguagem. A grande questão que perpassa a todos que trataram do tema parece ser a dos *universais*. O que seriam os universais? Existem ou são apenas

artífices da linguagem? No fundo, não se pode deixar de notar, também aí, a grande questão epistemológica do pensamento moderno, qual seja: é possível conhecer as coisas-em-si? Caso a resposta fosse afirmativa, os universais expressariam a essência dos objetos. Se, por outro lado, para além das aparências nada puder ser afirmado, então os universais não seriam mais do que construções linguísticas, uma vez que não poderiam ser percebidas mediante a *percepção* de individuais, dos quais só se poderia conhecer as aparências. Se estou certo e a questão da linguagem envolve e está perpassada pela dos universais, então ela remonta ao século XIII. Ockham já havia discutido o tema e, ainda que partisse de pressupostos diferentes, apresentou conclusões que sem dúvida constituíram parte da tradição que influenciou Berkeley. Tratando dos universais na *Summa Totius Logicae*, escreve Ockham: "Diga-se, portanto, que todo universal é uma coisa singular e por isso não há universal senão pela significação, enquanto é sinal de muitas coisas." ¹⁸

Para o nominalista inglês, o universal é um singular, na medida em que é uma intenção mental, um objeto pensado que significa muitas substâncias particulares. "Também a intenção mental que significa muitas coisas é

verdadeira e realmente singular e numericamente una, visto ser uma só coisa e não várias, ainda que signifique muitas coisas." ¹⁹ O universal serve à composição de proposições. "Está certo, portanto, que nenhuma proposição pode ser composta de substâncias, pois é feita de universais, e estes não são de maneira alguma substâncias." ²⁰ Ou seja, os universais não são entidades metafísicas, mas construções da alma; "um modelo e se refere indiferentemente a todas as coisas singulares que existem fora." ²¹

Feitos alguns reparos a certas concepções utilizadas por Ockham, Berkeley não teria dificuldades em aceitar a sua teoria dos universais, cujas teses centrais poderíamos elencar em dois pontos:

1. o universal não é uma substância.
2. o universal torna-se universal mediante a significação.

A rigor, nos termos do nominalismo, ainda uma terceira tese seria fundamental, a saber:

3. só existem substâncias particulares.

Esta tese, contudo, não poderia ser compartilhada por Berkeley uma vez que seu antimaterialismo o levou a negar toda substância com exceção de Deus. Não obstante, a diferença não compromete o acordo entre Berkeley e Ockham com respeito à concepção

dos universais.

Em Berkeley, os universais são ditos idéias abstratas que para ele não são mais que idéias gerais. Escreve ele: “Uma idéia particular, quando considerada em si mesma, se torna geral quando representa todas as idéias particulares da mesma espécie.”²² De minha parte, entendo que tal afirmação confirma a adesão de Berkeley às duas teses nominalistas centrais que extraí acima a partir de Ockham. Se a idéia geral não é mais do que uma idéia particular que representa outras da mesma espécie, logo, a idéia geral como tal não existe empiricamente e a realidade é atômica, ou seja, composta de partículas que são, por sua vez, os átomos fundantes do pensamento. Tais partículas se tornam gerais quando representam outras da mesma espécie. Vale dizer que, para Berkeley, a capacidade de se tornar geral não é essencial às idéias particulares. Somente quando unidas a um termo lingüístico é que adquirem esta capacidade. Generalidade é uma qualidade da linguagem.

Grosso modo, este é o cenário no qual se desenrola o texto de Hume sobre as idéias abstratas e, por consequência, sobre a linguagem. Conhecidos os bastidores, vejamos como se desenvolve a trama. Algumas inovações serão introduzidas e alguns pro-

blemas que não de surgir.

Viu-se até aqui que, para Hume, a função da linguagem é tornar as idéias particulares em gerais, ou seja, a generalização é uma operação que se faz através da linguagem. Faço, pois, uma segunda pergunta:

2. O que são idéias para Hume e por que torná-las gerais?

Ora, já foi observado que, tomadas nelas mesmas, só existem idéias particulares, que podem ser divididas em simples ou complexas. As primeiras são indivisíveis em outras idéias, ocorrendo o inverso com as segundas. Salienta Hume que as idéias simples são átomos da percepção e que mesmo as idéias de idéias têm, na origem da cadeia ideal que formam, uma idéia simples que dá, em última análise, significado à mesma. Sem ela, a cadeia falaria de nada, seria vazia. A idéia simples como que preenche de conteúdo a cadeia ideal que nela se funda. Parece então estar na idéia simples aquilo que procuro.

A diferença entre estas consiste nos graus de força e vivacidade com o qual entram na mente e fazem seu caminho para dentro de nosso pensamento ou consciência. Aquelas percepções as quais entram com a maior força e violência, nós podemos nomear impressões... [e] por idéias eu entendo a fraca imagem destas [impressões] no pensamento e raciocínio.²³ (...) Toda idéia simples tem uma impressão

simples à qual é semelhante, e toda impressão simples uma idéia correspondente.²⁴

Assim pretende Hume responder à primeira parte da pergunta proposta. Todavia, a resposta não aparece de todo clara e merece uma explicação. A impressão simples provoca no sujeito uma sensação — um sentimento (*feeling*) — que, tomada nela mesma, não tem, *necessariamente*, qualquer significado. Para ser sentida, uma impressão prescinde do universo-conceptual. O sentimento dispensa significação. Não é preciso pensar para sentir. Sendo assim, a idéia simples não contém um significado, já que não contém nada que possa ser estranho à impressão que representa. E, aqui, representação não significa situar o que é representado em uma cadeia significativa. A idéia simples é uma *cópia* que, uma vez devolvida à consciência, provoca com menos intensidade a sensação original provocada pela impressão simples a qual representa. Logo, ao se ter uma idéia simples, ainda não se pensa num sentido mais rigoroso. Obviamente, há que se clarear aqui o que se está entendendo por pensar, a fim de que a frase tome o sentido que pretendo e não pareça absurda. O termo aparece empregado de forma dúbia, mesmo para Hume. Inicialmente distingue ele o sentir do pen-

sar, buscando tornar evidente a diferença entre impressão e idéia simples. Isto evidentemente nega a frase que estou a explicitar. Todavia, a propósito da exposição acerca da causalidade, Hume é claro em afirmar que não há outro modo de pensar a não ser pela causalidade ou, de forma mais geral, pensar é estabelecer relações. Se, por outro lado, pensar é estabelecer relações, não penso ao ter idéias simples, já que para tanto não são necessárias relações, mas impressões.

Com efeito, ao se propor explicar o seu conceito de idéia, escreve ele em uma nota: “Talvez eu mais propriamente restaure a palavra idéia ao seu sentido original, do qual Mr. Locke a perverteu, fazendo-a lugar para todas as nossas percepções”,²⁵ o que demonstra a intenção de tomar o termo no seu sentido mais estrito. Para Locke, coerente com sua aberta concepção de idéia, a expressão pensar é tomada no mais amplo sentido englobando todas as possíveis atividades cognitivas.

Um tal conceito não teria lugar no pensamento humeano, já que reduziria a força de sua teoria sobre a causalidade. Nesta medida, não há por que não supor que Hume mais uma vez critica a Locke e, mantendo-se coerente a seu propósito, restringe o campo de aplicação do conceito de pensa-

mento.

Admito, então, com Hume, que só é possível pensar a partir da relação de causalidade. Ora, relações são estabelecidas entre idéias e não entre impressões.²⁶ Da forma como foi exposto na parte anterior, quando um sujeito efetiva uma relação de causalidade, ele inaugura a condição de possibilidade do pensar e, portanto, de se criar um universo conceptual no qual as idéias venham a tomar sentido. Todavia, como se viu, a relação de causalidade implica uma conexão necessária entre as idéias por ela tomadas, sendo esta fundada na inferência e no hábito. Em outros termos, a causalidade implica uma generalização, ou ainda tem ela uma pretensão de validade que extrapola os limites das idéias simples ou complexas nas quais têm origem. Isto significa que a causalidade opera somente com idéias abstratas ou gerais, sem o que não passariam de representações meramente particulares e atômicas de objetos isolados. Se a generalização é uma operação possível apenas através da linguagem, então esta é necessária à causalidade, ou seja, a causalidade opera somente mediante a linguagem. Assim, conhecer empiricamente equivale a julgar sobre o mundo, dar-lhe significado. Do mundo só temos im-

pressões. Vale dizer, pois, que a causalidade e a própria inferência, na medida em que são abstrações, dependem necessariamente da linguagem. Se num primeiro momento o mundo preenche a linguagem, só pode fazê-lo segundo as determinações da própria natureza da linguagem. O mundo que experimentamos é o mundo do qual podemos falar. Fosse outra a natureza da linguagem, outro mundo conceberíamos e outro conhecimento dele elaboraríamos. Conhecer é julgar.²⁷ A linguagem, afinal, revela-se um componente essencial à teoria humeana do conhecimento. Como afirma Bréhier,²⁸ a intenção de Hume com seu *Tratado* seria muito menos a realização de uma genealogia ou uma teoria da composição das idéias e muito mais a apresentação e justificação dos princípios de nossa capacidade de julgar.

Posso, agora, responder à última parte da segunda pergunta formulada. Se, como diz Hume, somos tais que elaboramos relações de causalidade e fazemos inferências, isto implica transformar idéias particulares em idéias gerais. Fazê-mo-lo para pensar e somos tais quais pensamos e, de acordo com os postulados do *Tratado*, jamais poderemos explicar a causa última dessa nossa condição.

Notas

¹ OCKHAM. *Summa totius logicae* : I cap. 14 (Do Universal). Os Pensadores. p. 361.

² HUME, D. *Treatise of human nature*. p. XV.

³ Expressão utilizada por Newton.

⁴ Hume, op. cit., p. 1

⁵ A noção de substância, herança dos medievais escolásticos, terá em Hume um de seus mais tenazes críticos.

⁶ Hume, op. cit., p. 16.

⁷ Idem, p. 17.

⁸ Idem, p. 69.

⁹ A objetividade em Hume não é definida segundo qualquer predicado metafísico. Ao contrário, o objeto é definido pela percepção. Objeto é tudo aquilo que aparece e do qual se pode falar. Retomarei o tema mais a frente.

¹⁰ Hume, op. cit., p. 86-7.

¹¹ Idem, ibidem.

¹² Idem, p. 87.

¹³ Idem, p. 89

¹⁴ Idem, p. 165.

¹⁵ Idem, p. 17.

¹⁶ Ao tornar os termos geral e abstrato como sinônimos, Hume quer enfatizar o caráter não metafísico das idéias por eles designadas e com isso criticar pensadores como Locke e Descartes.

¹⁷ Hume, op. cit., p. 17.

¹⁸ OCKHAM. *Summa Totius Logicae: Problemas epistemológicos*. Os Pensadores. I cap.14. p. 361.

¹⁹ Idem, ibidem.

²⁰ Idem, p. 362.

²¹ Idem, p. 364.

²² BERKELEY. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. p. 8.

²³ HUME, D. *Treatise*. p. 1.

²⁴ Idem, p. 3

²⁵ Op. cit. Nota 1, p. 2.

²⁶ Eis o princípio que define a escolha do objeto de estudo de Hume. Diz Brèhler: "O objeto de Hume não é o estudo da impressão, que corresponde segundo ele, à anatomia e à fisiologia, mas, não à filosofia: o seu objeto próprio está constituído somente pelas idéias: cópias das impressões cujas relações diversas, entre si e com as impressões é, em certo modo, o absoluto do problema, por cujas condições não há que se preocupar." BRÈHIER, Émile. *História de la Filosofia*, p. 86.

²⁷ Afinal, Berkeley não teria razão ao afirmar que “só precisamos afastar a cortina das palavras para alcançar a mais bela árvore do conhecimento, produtora de excelentes frutos ao nosso alcance.” (BERKELEY. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. p. 11). Hume, no entanto, reconhece claramente, a partir dos que o antecederam, os perigos e armadilhas da linguagem. Por isso dedica obstinado esforço em clarear seus termos e definições, convencido que está de que, sem isso, não se pode escapar da metafísica, ela mesma um colossal jogo de palavras.

²⁸ BRÈHIER, E. Op. cit. p. 85.

Referências bibliográficas

- AYER, A.J. *Hume*. 2. ed. Trad. Maria Luiza Pinheiro. Lisboa: Dom Quixote, 1981.
- ALVES, Ruben. *Filosofia da ciência: Introdução ao jogo e suas regras*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BACON, Francis. *Novum organum*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
- BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. 2. ed. Trad. Antônio Sérgio. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).
- BRÈHIER, Èmile. *História de la Filosofia*. 5. ed. Trad. de Demétrio Núñez. Buenos Aires: Sudamericana, 1962.
- DESCARTES, Renné. *Meditações*. 2. ed. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
- HUME, David. *Treatise of human nature*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- _____. *Investigação acerca do entendimento humano*. 2. ed. Trad. de Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).
- LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. 2. ed. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).
- NEWTON, Isaac. *Óptica*. (Livro 3, parte 1). 2. ed. Trad. de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
- OCKHAM, Willian J. *Summa totius logicae. Problemas epistemológicos*. 2. ed. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
- SCOT, John Duns. *Opus oxoniense I. Sobre o conhecimento humano*. 2. ed. Trad. Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
- SMITH, Noman Kemp. *The philosophy of David Hume: A critical study of its origins and central doctrines*. New York: San Martin Press, 1966.