

COLEÇÃO RUMOS DA EPISTEMOLOGIA, VOL. 16

Ensaio sobre a filosofia de Hume

Organizadores

Jaimir Conte
Marília Côrtes de Ferraz
Flávio Zimmermann



NEL – Núcleo de Epistemologia e Lógica
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, 2016



Realismo ontológico e antirrealismo epistemológico na problemática sobre o mundo externo em Hume

Leandro Hollanda

Sem dúvida, o *hábito* é um conceito fundamental na filosofia humeana. É, segundo Hume, o grande vetor do comportamento humano, i.e., o condutor dos homens e aquilo que faz toda experiência se tornar útil. Possibilitando, desta forma, o assim chamado *saber prático*. Sem a influência do costume, todo o conhecimento acerca das *questões de fato* – o qual está fora do alcance dos dados *imediatos* da memória e dos sentidos – seria ignorado. E isso equivale mesmo a dizer que, sem ele, todo o conhecimento formado a partir das experiências mais imediatas seria impossível. O que representaria, portanto, o fim de qualquer condição de possibilidade do mencionado *saber prático*, uma vez que nunca se poderia, sem ele, *ajustar os meios em função dos fins* (EHU 5.6). Afinal não seria possível estabelecer conexões necessárias a partir de objetos apenas contiguamente *conju-*

gados. Seria, concomitantemente, o fim de toda e qualquer ação e de qualquer especulação. Assim sendo, a prospecção de Hume almeja, pois, desenvolver o que ele chama, logo na primeira seção da *Investigação sobre o entendimento humano*, de *mental geography*. Ou seja, seu fito consiste em atinar, pelo menos em partes, as fontes e os “princípios secretos” que impulsionam a mente humana em suas ações. E a descoberta da função indispensável do costume pode ser considerada um grande avanço nessa direção. É graças ao hábito, ao *costume* da conjunção constante de certos objetos, que se desperta, irrefreavelmente, aquele *sentimento* o qual leva qualquer ser dotado de razão a *acreditar* que entre tais objetos há, de fato, alguma *conexão necessária*.

O assim chamado *conhecimento* acerca das *questões de fato* nada mais é, pois, que a *crença* despertada pela *habitual conjunção* em que certos eventos se dão. É graças ao costume que o homem consegue ultrapassar o dado e, por isso, *crer*. Se *conhecimento* para Hume (T 1.3.9.2) é o que “chamamos da certeza resultante entre as relações de ideias”, essa *certeza*, no que tange as questões de fato, nada mais é que uma forte *convicção*. Uma *confiança* tesa análoga à certeza de que a soma dos ângulos internos de um triângulo equilátero é de 180 graus. Mas aquela *convicção* só aufere esse enganoso *status de certeza*, por meio do qual os homens se fiam sem vacilar, graças ao *costume*. Enquanto “conhecimento” e “certeza” dizem respeito, propriamente falando, apenas ao âmbito das “relações de ideias”, os homens, em geral, têm *certeza* de seu *conhecimento* da vida prática. Para que seja possível explicar a presença desses conceitos na esfera sobre a qual os homens baseiam suas ações, i.e., no escopo das questões de fato, é necessário a admissão de um conceito como o *hábito*. Sobre as questões de fato, entretanto, não se tem, rigorosamente falando, “conhecimento”, pelo menos não no sentido

do “conhecimento” das relações de ideias. Ou melhor, as questões de fato são o reino das probabilidades, por onde se faz inferências causais, as quais não são deduções da razão, mas se baseiam no *costume*. E, através desse último, é que elas galgam seu estatuto de certeza. Aliás, segundo o filósofo, a noção de *hábito* não deriva de nada sobrenatural, *a priori*. Ela é, na verdade, o que ele chama de um “princípio da natureza” (T 1.3.16.9). É por causa desse mesmo princípio natural que se pode *relacionar* os diversos *materiais* presentes à memória e constituir qualquer *conhecimento*. Em razão do *hábito* é que a *imaginação* constitui uma *conexão necessária* entre fatos por já terem, outrora, se apresentado em *conjunção*. E, dessa maneira, é despertada a *crença* naquilo *relacionado* pelas *conexões de ideias*. Portanto, é mediante o *hábito* que a *imaginação* pode fazer¹ com que ideias distintas se conectem, constantemente, seja por *semelhança*, *contiguidade* ou *causalidade*.

Como o próprio Hume argumenta, “é necessário que um fato esteja sempre presente aos sentidos e à memória” (EHU 5.6) para que, daí, se possa tirar conclusões. Em outras palavras, o conhecimento depende, indiscutivelmente, de dados dos sentidos *memorizados*. E, se alguém não partir desses dados, seus raciocínios não podem ser considerados, segundo Hume, mais que *hipotéticos*. Todavia, as conclusões derivadas das experiências não se limitam unicamente a esses dados dos sentidos *memorizados*. Ou melhor, o *conhecimento* humano² não se restringe ao simplesmente *dado*. Pois, na verdade, a *imaginação* ultrapassa os próprios dados e leva a concluir muito além do que fora apresentado aos sentidos e à memória (EHU 5.6).

Toda as crenças em *questões de fato* ou acerca de *existências reais* são derivadas dos objetos e das suas corriqueiras *conjunções* presentes à memória. Sendo que es-

sas *habituais conjunções memorizadas* são ultrapassadas pela imaginação, a qual é impelida pelos *princípios de associação* a assacar certa necessidade àquilo que é meramente contingente. E ao exceder do *dado* para o *não dado*, i.e., ao devir a contingência em necessidade, é que a *imaginação* deixa um campo absolutamente irresistível para a *crença* nessa realidade *fantasiosa*. Realidade a qual os homens *sentem* tão fortemente que não lhes resta outra alternativa senão *acreditar* nisso, que chamam de *conhecimento*. Seja qual for a maneira pela qual os elos entre diferentes ideias estejam estabelecidos, “toda a cadeia de inferências não teria nada para assegurar-lá, nem poderíamos através dela chegar ao conhecimento de qualquer existência real” (EHU 5.7).

Se as *relações* estabelecidas no entendimento são conseqüências da *imaginação* e se, mesmo por meio dessas *inferências* estabelecidas através do entendimento, não é possível ser categórico quanto a *existência real*, qual a garantia do *mundo externo*? Ou melhor, como é possível ser peremptório quanto a *realidade exterior*, i.e., independente das percepções individuais? De que forma se pode explicar o *saber* do sujeito, mesmo na ausência de suas *impressões*, acerca da existência autônoma dos corpos? Hume concordaria, portanto, com a máxima berkeleriana *esse est percipi*? Para responder à última questão é preciso ter cautela, mas, como se verá ao longo do texto, parece não ser possível afirmar que haja tal concordância. Já no que diz respeito às primeiras questões é possível encontrar várias respostas ao longo da história da filosofia, desde a antiguidade clássica até a idade contemporânea. Algumas das soluções mais interessantes foram dadas por filósofos contemporâneos como Austin³ e Wittgenstein. Aliás, a solução de Wittgenstein a essa problemática assemelha-se, em alguma medida, guardadas as devidas diferenças, à resposta dada por Hume.

Wittgenstein abordou esse assunto em *Da Certeza* (*Über Gewißheit*) um conjunto de manuscritos organizados e publicados postumamente, onde dialoga com os trabalhos de George Moore. Segundo Wittgenstein, há uma diferença fundamental entre *saber* e *acreditar* a respeito da qual Moore ignora ao tratar da questão acerca do *mundo externo*. Moore (1953) afirma que o próprio senso comum é suficiente para garantir-lhe diversos saberes “óbvios” tais como: “existem corpos humanos”, “eu sou um ser humano” e “a terra existe antes do meu nascimento”. A respeito disso, Wittgenstein (Wittgenstein, 1990, 159) argumenta que “a garantia de Moore de saber não nos interessa”, pois mesmo se a pessoa mais credível “garantisse saber que as coisas são desse ou daquele modo, só isso não me convenceria que ela sabe. Apenas que *acredita saber*”. Afinal, para ele, a expressão “eu sei” nada mais é que “intuição lógica”, a qual “não permite provar o realismo” (Wittgenstein, 1990, 129). Isso se justifica porque desde criança “se aprende a acreditar num monte de coisas”, i.e., se aprende “a agir de acordo com essas crenças” supracitadas. É, assim, que “formam-se um sistema de coisas nas quais se acredita, e, nele, algumas são incrivelmente firmes”; mas o que é firme “não o é porque seria óbvio e evidente”, como afirma Moore, e sim “porque é fixado pelo que está ao seu redor” (Wittgenstein, 1990, 163). Como Miranda (2012) esclarece, as questões de Wittgenstein sobre essa temática dizem respeito à “certeza das proposições mooreanas” e envolve “a discussão sobre seu papel no interior dos jogos de linguagem”.

Moore é categórico quando diz que as proposições do senso comum são indiscutivelmente verdadeiras, o que lhe coloca numa posição contrária a Hume. *Em Proof of an External World*, a seguinte prova a favor do senso comum consiste em apresentar determinado item cuja existência não depen-

da apenas de uma constatação subjetiva. Moore, portanto, faz uso de algo que possa coletivamente ser notado para, com isso, derivar a real existência de um mundo exterior. Pode-se esquematizar o argumento de Moore da seguinte forma:

- P₁) Eis aqui uma mão;
- P₂) Eis aqui outra mão;
- C) Logo, o mundo existe.

Assim, é como resposta ao ceticismo, notadamente o humeano, que Moore em *Some Main Problems of Philosophy* lança mão de seu argumento da *certeza diferencial*. A prova contra aquele que Moore acredita ser o ceticismo de Hume pode ser exposta do seguinte modo:

- P₁) Se os princípios de Hume estão de fato corretos, então não posso saber que existe um lápis;
- P₂) Eu sei que existe um lápis;
- C) Logo, os princípios de Hume não estão corretos.

Afinal de contas o que faz Moore alegar que as elucbrações da filosofia humeana levam a concluir que é impossível saber se objetos *realmente* existem? Caso a filosofia humeana esteja “correta”, então não se pode *saber* que mesmo um simples lápis existe? Para a primeira questão, é necessário deixar claro que segundo Moore (1959, 123) são dois os princípios basilares do pensamento de Hume concernentes ao problema aqui levantado: 1) Ninguém pode saber da existência de qualquer coisa se não a tiver apreendido diretamente, salvo quando souber que algo apreendido diretamente é um sinal da existência dessa coisa; 2) Ninguém pode saber que a existência de qualquer coisa A é um sinal da existência de outra coisa B, a menos que se tenha experienciado uma *conjunção geral* entre coisas como A e coi-

sas como B (grifado como no original *things likes*). O princípio de número 2, atribuído a Hume por Moore, está diretamente ligado ao primeiro, e decorre daquele. E a partir da análise do segundo é que Moore imputa à filosofia humeana a tese da impossibilidade do *saber* acerca da existência dos objetos.

O que eu acredito quando acredito que existe o lápis é que existe algo o qual é realmente de forma cilíndrica, mas que não consiste simplesmente em qualquer número de pigmentos de cor ou em maciez ou dureza, ou qualquer outro tipo de dados dos sentidos que eu já tenha diretamente apreendido. Mesmo que todos esses tipos de dados dos sentidos estejam agora no mesmo lugar onde o lápis está - e eu acho que há boas razões para duvidar se estão - eu certamente acredito que há nesse lugar alguma coisa além. Essa outra coisa, mesmo se não for todo o objeto material, é certamente uma parte dele. E parece-me que, se a segunda regra de Hume fosse verdade, eu não poderia saber da existência dessa coisa além. Pois eu nunca teria diretamente apreendido, no passado, qualquer coisa como ela: eu só teria apreendido diretamente dados dos sentidos que tinham uma forma semelhante à que ela tem. [...] Se os princípios de Hume são verdadeiros, ninguém pode saber da existência de qualquer objeto material, ninguém pode nem mesmo saber que um tal objeto é possível. Entenda-se por objeto material um objeto que tem forma e está situado no espaço, mas que não é semelhante, exceto em certos aspectos, a qualquer um dos dados dos sentidos já diretamente apreendidos (Moore, 1959, passim).

Para Hume as relações são exteriores aos seus termos, nisso dificilmente se pode discordar de Moore. Todavia, parece-me que ele dá um passo maior do que o possível quando conclui que, pressupondo-se as teses de Hume, é impossível *saber* da existência do mundo externo. O primeiro erro de sua afirmação está na confusão que faz dos

seus próprios termos com a terminologia utilizada por Hume. E, tratando-se de filosofia, um problema conceitual não é uma questão irrelevante. Os dois “princípios basilares” da filosofia humeana apresentados por Moore seriam, por si só, discutíveis. Mas, quando se percebe que Moore emprega um significado bastante diferente do empregado por Hume ao termo “saber”, é impossível sustentar a sua interpretação acerca da filosofia humeana. Analisada com algum rigor, é um verdadeiro fracasso a tentativa de Moore de desqualificar, através da redução ao absurdo, o pensamento de Hume sobre esse tema. E isso me leva a responder à segunda questão.

Mas, se defendo que Hume é um *antirrealista-epistemológico*, como meu título sugere, como é possível que eu discorde de Moore? A resposta é sugerida igualmente pelo título: porque sustento que há, na filosofia humeana, um *realismo-ontológico* acerca do mundo externo. E, diferentemente do que diz Moore, o homem *conhece* tal realidade. Assim, o problema, que também motiva esse texto, é responder como é possível defender essas duas teses no interior da filosofia humeana. Além disso, qual sentido pode conter o termo *know* na filosofia de Hume? Cabe mostrar, ainda, o que pretendo dizer com *antirrealismo-epistemológico* e como é possível sustentar, a partir de sua defesa, um *realismo-ontológico* na problemática sobre a exterioridade do mundo aqui tratada.

É em “Do ceticismo quanto aos sentidos”, a mais longa seção do Livro 1 do *Tratado*, que Hume discute o problema da realidade externa. Isto é, conforme suas próprias palavras, o problema da “existência dos corpos”, de um mundo para além das percepções, independente delas. É após a referida seção que tal problemática ganha centralidade nas discussões do Livro 1. O que pretendo, nesse texto,

portanto, é deixar suficientemente claro dois pontos que caracterizam a argumentação sobre a existência externa dos corpos em Hume, a saber:

- I) A existência do mundo externo;
- II) A possibilidade de conhecê-lo.

Ao primeiro, como irei evidenciar, a resposta humana é positiva e, ao segundo ponto, negativa. Entretanto, meu intento não é de chamar Hume de realista quanto ao mundo externo (o que de modo algum é um erro, desde que se entenda em qual sentido). Meu intuito é, na verdade, buscar esclarecer em que consiste o referido consentimento da filosofia humeana quanto a possível existência de uma realidade corpórea para além das percepções. Tenho como propósito, além disso, deixar clara a impossibilidade, tácita na obra de Hume, de se acessar por meio da razão tal realidade, o que inviabilizaria o *realismo científico*. É justamente essa inexequibilidade do *entendimento* em captar o mundo pela *razão*, sem o anterior crivo da sensação pela *imaginação*, o que desejo expressar quando me refiro ao *antirrealismo-epistemológico*. Em outras palavras, para Hume apenas é possível crer no mundo externo, haja vista a impossibilidade da razão em *concebê-lo* (ou conhecê-lo) como real. Isso se explica porque não há condição de possibilidade do conhecimento sem que os dados que levam a conhecer o real sejam ultrapassados pela *imaginação* e por suas *associações* as quais, por *princípio*, ela está condicionada a fazer. Justamente em função disso, quando um homem reflete acerca do seu conhecimento sobre mundo, sobre o que ele *acredita* conhecer a seu respeito, descobre que esse *saber* nada mais é que *crença*. Assim, enquanto a reflexão demonstra a impossibilidade da existência contínua e independente dos

objetos, a natureza, por sua vez, *força* a acreditar em sua existência. Enquanto a inépcia da razão interdita *conceber* o mundo externo, a sensação não deixa dúvidas sobre a efetividade de *conhecê-lo*.

Apesar da existência de vários trabalhos fundamentais sobre a filosofia de Hume, a questão acerca do mundo externo nunca esteve entre as favoritas dos seus comentadores. Isso se explica, talvez, pelo fato do próprio Hume não ter encontrado uma resposta satisfatória para a questão que ele abordou nas últimas seções do primeiro livro do *Tratado*. É notória a perplexidade com a qual termina sua última seção. A própria argumentação de Hume o levou a uma dicotomia que o impediu de encontrar soluções que satisfizessem seus problemas finais. As conclusões que o conduziram ao fim paradoxal do Livro 1 justificam tal irresolução. Justificam, acima de tudo, a confusão de Moore e outros filósofos ao tentarem abordar esse problema no interior da filosofia humeana. Afinal, a reflexão de Hume acaba, irremediavelmente, desembocando em conclusões aparentemente inconciliáveis. De um lado a impossibilidade de *descrever* no mundo. De outro, a clara impossibilidade de *concebê-lo* como *possível* através da reflexão mais apurada, do raciocínio filosófico. Mas para Hume esse problema é ainda mais difícil de tratar. Isso porque ele se vê como *cético*. E perceber-se agindo como qualquer dogmático é um golpe muito forte, que perturba suas convicções pessoais. Ele não esconde que isso o incomoda profundamente. E, muito honestamente, aponta suas próprias afirmações as quais lhe parecem contradizer o posicionamento cético que adotara. Assim, por um lado, Hume entende que é impossível, através do pensamento filosófico, conduzido pelo ceticismo, concluir que há um mundo externo. Por outro, ainda que conclua pela sua impossibilidade, vê-se obrigado a consentir que sua conclu-

são em nada interfere naquilo que de alguma maneira ele *sabe*, mas não *entende*, que sua razão não *concebe*, não *conhece*.

É desta forma que Hume termina o Livro 1 do *Tratado*, profundamente insatisfeito: “é mais fácil impedir todo exame e investigação do que refrear uma inclinação tão natural e nos guardar daquela certeza despertada sempre que examinamos um objeto de maneira exata e completa”. Mesmo nas ocasiões em que a razão, o raciocínio filosófico, deixa clara a impossibilidade de afirmar um dado mundo independente e correspondente às percepções, ainda assim, não se perde aquela *certeza* a respeito de sua existência independente. Afinal, “tendemos a esquecer não apenas o ceticismo, mas nossa modéstia também, e empregamos expressões como *é evidente*, *é certo*, *é inegável*” (T 1.4.7.15). É justamente nesse ponto que, apesar de se considerar cético, Hume confessa: “também eu posso ter cometido essa falta”. Ele justifica essa aparente contradição – entre o fato de se afirmar cético e, mesmo assim, manter *crenças* – dizendo que, na verdade, “foi a visão presente do objeto” quem o forçou a usar aquelas expressões. E, por fim, adverte que elas *não refletem* um possível espírito dogmático dele, nem uma imagem presunçosa de seu próprio juízo, os quais não são, pois, sentimentos adequados a ninguém, “muito menos a um cético” (T 1.4.7.15).

Destaco, então, alguns questionamentos a respeito dos diversos problemas levantados até aqui: 1) Qual a relação entre realismo-ontológico e antirrealismo-epistemológico na problemática sobre mundo externo no interior da filosofia humeana? 2) Como se constitui a crença na existência de corpos, numa realidade exterior? 3) Como é possível *saber* de maneira tão segura que o mundo existe, mesmo constando sua impossibilidade pela razão cético-filosófica? 4) Diferentemente do que pensava Hume, é possível que um

cético mantenha crenças sem que isso leve a contradizer seu ceticismo? Hume apresenta suas respectivas soluções para as três primeiras questões as quais me proponho responder. E a respeito delas é que escrevo a primeira parte desse trabalho. O último problema será tratado na parte final desse texto. A resposta para a questão de número 4 não pode ser encontrada na filosofia de Hume. Afinal a sua insatisfação com sua conclusão consiste, justamente, no fato dele não achar uma solução que julgasse satisfatória para o paradoxo ao qual seu ceticismo o levou. A fim de responder aos três primeiros questionamentos, recorrei ao *Tratado* e à *Investigação sobre o entendimento Humano*, além de a alguns textos de comentadores. Já para a última pergunta, recorrerei às *Hipotiposes Pirrônicas*, de Sexto Empírico. O objetivo final desse trabalho consiste, pois, em mostrar que é possível elaborar uma resposta a qual satisfaça o problema que afligiu Hume: ser cético e, ao mesmo tempo, manter crenças.

O mundo e a sua contradição

O passo inicial a ser dado na elucidação da problemática, de fato paradoxal, entre o *realismo-ontológico* e *antirrealismo-epistemológico*, presente no interior da filosofia de Hume é, certamente, deixar claro o paradoxo já fixado dentro do próprio conceito de “mundo”. Ou melhor, deve tornar-se evidente, quando se mencionar o “problema da realidade externa”, que essa expressão não se refere a um só problema. O “problema da realidade externa” em Hume diz respeito, na verdade, a outros dois pontos que, por si mesmos, já são bastante complexos:

- I) A ficção da *existência contínua* produzida pela *imaginação*;
- II) A *crença* na existência dos corpos imposta pela natureza.

A fantasia da *existência contínua* – que comporta, como decorrência, a ideia de distinção – é produzida na *imaginação*. Ou, nas palavras do próprio Hume “a opinião da existência contínua ocorre primeiro e, sem muito estudo ou reflexão, traz consigo a outra (opinião de uma existência distinta), sempre que a mente segue sua tendência natural”. A imaginação *possui* uma “propensão natural” em atribuir existência contínua a “objetos ou percepções sensíveis que vemos assemelhar-se uns aos outros em sua aparição descontínua” (T 1.4.2.44). Dito de outra maneira, a imaginação “produz a ficção de uma existência contínua”, que nada mais é do que resultado da tendência natural a qual mencionei acima. E tal inclinação *associativa* é que leva a atribuir uma *fictícia* identidade às percepções semelhantes, e “essa ficção, assim como a identidade, é falsa” (T 1.4.2.43.). É falsa porque os sentidos “não oferecem suas impressões como imagens de alguma coisa distinta, ou seja, independente e externa. [...] Tudo o que eles oferecem é uma percepção singular e jamais nos dão a menor indicação de algo para além dela. Uma percepção singular nunca poderia produzir a ideia de dupla existência” (T 1.4.2.4). Essa impossibilidade se dá, mesmo, pelo fato de que só é possível conhecer os supostos objetos externos, segundo Hume, pelas percepções que eles ocasionam, pois *não somos capazes de conceber um tipo de existência diferente das percepções*. Em outras palavras, “não se pode conhecer nenhum objeto externo de maneira imediata, sem a interposição de uma imagem ou percepção” (T 1.4.5.15). E se, mesmo assim, ainda há tentativas de conhecer objetos de maneira imediata é porque *a própria natureza e essência da relação é conectar nossas ideias entre si* de tal modo que se acredita em tal possibilidade. Isso se dá em razão da *imaginação*, a qual, irresistivelmente, leva à *crença* na verdade do que apenas é resultado das *conexões*.

Não apenas fantasiamos a existência contínua, nós também cremos nela. Mas de onde vem tal crença? Essa questão nos leva a quarta parte do meu sistema. Já mostrei que, de modo geral, a crença consiste em nada mais que na vivacidade de uma ideia e que uma ideia pode adquirir essa vivacidade por sua relação com alguma impressão presente. Impressões são naturalmente as mais vívidas percepções da mente e algo dessa vivacidade é transmitido, por relação, a todas as ideias conectadas. A relação induz a mente ir de uma ideia a outra, fazendo com que essa transição aconteça de modo suave. A mente vai tão facilmente de uma percepção à outra que dificilmente se nota a mudança, mantendo na segunda percepção (a ideia) uma considerável parte da vivacidade da primeira (a impressão). A mente é incitada pela impressão vívida, e tal vivacidade é transmitida, sem muita perda, à outra ideia relacionada, isso por causa da fácil transição e da própria inclinação (disposição) da imaginação. [...] Temos, portanto, uma tendência a fantasiar a existência contínua de todos os objetos perceptíveis. E, visto que se pode notar essa disposição a partir de alguma impressão vívida, é ela que dá vivacidade àquela ficção, o que significa dizer que ela nos faz acreditar na existência contínua dos corpos (T 1.4.2.41-42).

Assim sendo, essa *ficção vívida* é responsável por *despertar* a *crença* de que a interrupção do objeto na aparição aos sentidos não implica numa interrupção de sua existência. As percepções sensíveis passam a ser *entendidas* como possuidoras de uma existência contínua e ininterrupta. Porém, apesar dessa irresistível *convicção*, “quando comparamos experimentos e raciocinamos um pouco” logo percebemos que essa “doutrina da existência externa de nossas percepções sensíveis é contrária a mais clara experiência. E isso nos faz retornar sobre nossos passos” (T 1.4.2.44). Todavia, os filósofos estão longe de rejeitar a posição a favor de “uma existência contínua por terem rejeitado a independência e continuidade de nossas percep-

ções sensíveis”. Instaura-se, então, um paradoxo, que se explica por “uma grande diferença entre as ideias que formamos após uma reflexão e as que abraçamos por uma espécie de instinto ou impulso natural” (T 1.4.2.51). Segundo Hume, ainda que *alguns céticos extravagantes* possam rejeitar a existência externa, eles só o podem fazer verbalmente, mas jamais poderiam *acreditar* em tal negação por eles proferida. Essa afirmação de Hume é costumeiramente mal compreendida, inclusive por Price, autor de um dos mais completos trabalhos sobre o tema.

Em *Hume’s Theory of the External World* Price atribui problemas à filosofia humeana que não se sustentam numa análise mais rigorosa. Isso pode ser notado, sobretudo, em sua introdução. Já em outras partes do livro, Price parece rejeitar algumas hipóteses de Hume antes mesmo de tentar compreendê-las em sua heterogeneidade. Isso é evidente na sua contestação do *antirrealismo-epistemológico* humeano, o qual ele entende como *impossibilidade psicológica*. Contudo, é importante notar: são fundamentais as observações de Price que o levam a uma conclusão idêntica à minha, i.e. de que os textos de Hume sustentam a *incognoscibilidade* humana quanto ao mundo externo. Minha discordância quanto a conclusão de Price diz respeito ao uso que ele faz dessa constatação. Mostrarei, a seguir, os argumentos que conduzem Price às objeções a respeito da interpretação daquele *antirrealismo-epistemológico* na filosofia humeana.

Hume inicia a seção “Do ceticismo quanto aos sentidos” indagando: *quais as causas da nossa crença na existência de corpos?* Ao que ele diz ser “em vão” ir além desse questionamento e perguntar: *há corpos ou não?* A questão que se põe, então, é: porque é *inútil* a tentativa de avaliar a crença, i.e., estabelece-la como verdadeira ou falsa? Price (1967, 11-13) fala sobre a possibilidade de uma teoria que atribua essa

inviabilidade avaliativa denunciada por Hume a uma *impossibilidade psicológica* de “nos questionar se uma crença é verdadeira”. A partir disso, Price afirma caber três críticas para os que defendem essa explicação:

I) Hume argumenta, algumas vezes, que em seus momentos filosóficos ele duvida da existência de um mundo material, embora o contínuo “descuido e desatenção” logo coloquem fim a sua dúvida. Se ele pode duvidar, argumenta Price, então não é completamente impossível perguntar se corpos existem.

II) Se alguém acredita em *p*, então para essa pessoa a questão “*p* é verdadeira ou é falsa?” deve fazer sentido, caso contrário *p* seria completamente *incredível*. Afinal, não se pode acreditar em algo que seja logicamente impossível questionar. Quem acredita em algo pode colocar em dúvida sua crença a respeito disso.

III) Quando um homem diz que é impossível que um ser humano considere certa questão, ele mesmo formula o suposto impossível questionamento. Portanto, “somos capazes de considerar a questão, mas talvez sejamos incapazes de considerar a resposta ‘não’. E talvez seja esse o sentido de que é ‘em vão’ perguntar se existem ou não corpos”. Mas, mesmo nesse caso, ainda seria possível negar a sua existência.

E, a partir dessas três críticas, Price (1967, 12-13) conclui que é necessário encontrar outra interpretação para as sentenças humeanas, diferente do *antirrealismo-epistemológico*, que ele entende como uma *impossibilidade psicológica*. Aliás, essa é, justamente, a tese que defendo nesse artigo. Daí, a solução de Price para “salvar” a teoria de Hume das suas críticas é afirmar que ele “falhou ao não distinguir claramente o *psicologicamente impossível* do *sem sentido* ou *obscuro*”. Assim, seria *impossível verificar a realidade de uma crença* não por causa da *incognoscibilidade humana* sobre re-

alidades externas. Isso se daria, na verdade, pelo fato de que a pergunta sobre a *veracidade da crença é obscura* demais a ponto de não fazer sentido tal questionamento. Ora, a questão que se coloca é se Hume não percebeu esse problema conceitual, ou se, na verdade, Price não interpretou adequadamente a posição humeana. Tendo a encontrar mais razões para considerar que, na verdade, é a interpretação de Price que incidiu em falhas.

Afinal, o que Hume quer dizer quando escreve que é possível negar verbalmente a existência externa, mas que é impossível *acreditar* nessa negação? Parece evidente que Price interpreta essa afirmação de Hume como equivalente à máxima “é impossível negar a crença na existência externa!”. A prova disso está nas supostas refutações que Price fez às sentenças humeanas. Sua interpretação o obrigou concluir que Hume teria falhado ao não distinguir claramente conceitos fundamentais da sua própria filosofia. Numa análise cuidadosa, percebe-se que Price diz algo bem diferente daquilo que Hume afirma. Isso porque Hume não diz que “é impossível *negar* sua crença”, mas sim que “é impossível *acreditar na negação* de sua crença”. Por serem parônimas, talvez essas espécies de formulação induzam muitos leitores de Hume ao erro. E justamente aqui que se encontra o *calcanhar de Aquiles* da interpretação de Price. Quando Hume diz que é impossível *acreditar nas negações* das próprias crenças, ele está dizendo, de outra forma, algo como que “é possível negar suas crenças, só não é possível acreditar em tais negações”. Se estou certo, e se Hume não foi ingênuo em sua distinção conceitual (como afirmou Price), mas quis, na verdade, denotar a já mencionada *limitação psicológica* humana, então se pode responder às três críticas de Price da seguinte forma:

À crítica I: Hume não está negando que seja impossível perguntar se existem corpos, mas apenas afirmando que, apesar de suas reflexões denotarem a impossibilidade de um dado mundo, o hábito e as estruturas mentais levam o entendimento a ignorar, seja por descuido ou desatenção, essas conclusões racionais.

À crítica II: A questão “*p* é verdadeira ou é falsa?” faz todo sentido para Hume. Questionar-se dessa forma é o que ele faz em “Do ceticismo quanto aos sentidos”. De fato, quem acredita em algo pode colocar em dúvida aquilo em que acredita. Hume está querendo dizer, na verdade, que apesar de pôr em dúvida sua crença, ele está psicologicamente condicionado a ignorar tal dúvida em suas ações.

À crítica III: Hume não nega que seja possível colocar as crenças em dúvida, afinal é isso que ele faz durante toda aquela seção mencionada. Para Hume é sempre possível negar a verdade de uma crença, e ele nos dá vários exemplos disso. O que Hume afirma, na verdade, é que, apesar de alguém negar a veracidade de sua crença, é *psicologicamente impossível* acreditar em tal negação, i. e., agir em detrimento das crenças.

Ora, parece-me que a posição contrária de Price à *impossibilidade psicológica* foi motivada por certa confusão com a terminologia humeana. Ele confundiu termos aparentemente simples de se distinguir, mas que são centrais para a compreensão do pensamento de Hume sobre o tema. São eles: *negar, conclusão racional da impossibilidade e descrever*. Price confundiu uma formulação do tipo “é impossível *acreditar na negação* de sua crença” (defendida por Hume) com algo como “é impossível *negar* sua crença” (interpretação de Price). *Crença* é um termo tão comum na terminologia humeana que, em geral, tem sido muito mal compreendido. Desta forma, é necessário esclarecer alguns pontos acerca desses três conceitos a fim de evitar novas confusões.

A impotência da razão frente às paixões

A compreensão das diferenças que existem entre aqueles três termos pode evitar confusões, como a de Price. Para começar, o termo *negar* deve ser entendido em sentido menos amplo do que uma *conclusão racional da impossibilidade*, sendo compreendido, primeiramente, como resultado das próprias crenças que uma pessoa sustenta. Por exemplo, é possível que alguém me conte algo acerca do qual eu não consiga acreditar, como por exemplo “César nunca atravessou o Rubicão”. Ora, é natural que se negue tal afirmação, afinal os fatos históricos me levam a crer que César atravessou, sim, o Rubicão. Mas é possível que eu repense essa crença se um renomado grupo de historiadores concluíssem que César nunca atravessou o Rubicão. Assim sendo, é sempre possível reavaliar as próprias crenças. E, mediante isso, desde que haja algum fato que me leve a modificar aquilo no qual *creio*, minha negação poderia passar a ser de que “César atravessou o Rubicão”. Pode-se, portanto, como na segunda crítica de Price, sempre avaliar uma crença e, portanto, negá-la. É possível, num outro sentido desse termo, apenas proferir negativas, sem que elas estejam diretamente ligadas a uma certeza interna. Por exemplo, “eu não estou lendo esse texto, nesse exato momento”. Esse seria o sentido mais negativo de *negar*, como no caso da terceira crítica de Price, a qual diz que, apesar de se acreditar na existência dos corpos, seria possível, ainda assim, negá-los. Nesse sentido, diferentemente do primeiro, tudo poderia ser *negado*, já que não há um critério para a negação, a não ser oposição a uma afirmativa. Já no caso da *conclusão racional da impossibilidade* há uma ampliação do sentido da *negação*, que não se limita nem às crenças e nem é algo feito sem critério. É uma ampliação semântica do termo *negar*. Aqui, a negação se destina até mesmo àquilo que mais fortemente se acredita. É justamen-

te o sentido de negação empregado por Hume em sua crítica destinada à *crença*. É o momento da reflexão e possibilidade de se pensar para além das próprias inclinações, de refletir além daquilo que se tende a *crer* sem restrições. É, exatamente, o momento *crítico*, do pleno uso da razão. É a *negação* como tratada na primeira crítica de Price. É o termo que expressa o momento do pleno uso da razão, quando ela se impõe, o instante em que se interroga à *tendência natural*, à crença. *Seria* a única condição da razão de superar as inclinações, uma vez constatando sua iniquidade. Mas apenas *seria*, pois mesmo observando a irrazoabilidade do que se *crer*, não se consegue, ainda assim, *descrer*. Isso porque aquele quem *crer*, i.e., o sujeito, não é senão mera fantasia sustentada por uma forte *crença* fundada sob a égide da ficção de uma identidade pessoal. O sujeito não é senão criação da imaginação, sujeitado a ela e aos princípios dela. A impossibilidade de *descrer* é o ponto primordial da filosofia de Hume, do qual Price não dá conta em suas críticas. A partir da sua compreensão é que parece se justificar plenamente a máxima humeana de que *a razão é e deve ser escrava das paixões*. Esse é o ponto que afasta Hume de qualquer racionalismo. A *crítica da razão* é válida, mas limitada, não passa de mera constatação. Reflete o momento em que a razão se percebe em sua máxima impotência. É o momento em que ela constata suas arbitrariedades sem poder deixar de reproduzi-las.

É com o desenvolvimento de sua análise do processo cognitivo que Hume deseja explicar esse paradoxo, entre o que a razão mostra como impossível, mas no que, mesmo assim, não se consegue deixar de *acreditar*. Para Hume, a *imaginação* age mediante associações de *contiguidade*, *semelhança* e *causalidade* criando, assim, conclusões que ultrapassam os limites dos dados da própria experiência. É

dessa maneira que a imaginação *fantasia* a independência e continuidade das percepções. Mas como interpreta Deleuze (2001, 69), somente com advento da crença na existência dos corpos é que *a ficção* *deve* um princípio da natureza humana. Isto é, a *crença* transforma em um sistema a coleção de ideias que constitui a mente. Tal sistema não é senão o “sistema do saber e dos objetos do saber” (Deleuze, 2001, 69). A imaginação é criativa, ela faz com que as *questões de fato* se relacionem e cria as condições de possibilidades para o despertar da *crença*, a qual é fundamental para que se constitua o *conhecimento*. Assim, graças à *crença* é que as *ficções* ou *fantasias* transformam-se em princípios da natureza. E os princípios de associação é que possibilitam a mera coleção de ideias devir um sistema de saber. E esse último só se constitui plenamente como a *crença* no que foi associado pela imaginação. Portanto, tal sistema é produto dos princípios associativos, das *faculdades mentais* e do *sentimento*. Enquanto o *mundo*, por outro lado, como continuidade e distinção, i.e., racionalmente, é *ficção da imaginação*. Desta forma, o que Hume trata como fictício é o exato *conhecimento* da existência de corpos. Enquanto o sentimento de *crença* é elemento fundamental no sistema de constituição do *saber*.

Nesse sentido, concordo com a posição de Deleuze, segundo quem há uma contradição na filosofia humeana “entre a extensão e a reflexão, a imaginação e a razão”, i.e., entre “os *sentidos* e o *entendimento*”. Além disso, a meu ver, essa contradição faz com que a solução do problema pareça impossível para Hume. Isso porque, mesmo opostos, *razão* e *sensação* não podem destruir um ao outro. É como Deleuze (2001, 73) sublinha: para o paradoxo de Hume “não há escolha a ser feita entre um ou outro dos princípios, mas entre o tudo ou nada, entre a contradição ou o nada”. Mesmo com a reflexão mais apurada, a qual constata a impossibilidade de

uma existência contínua, não há escolha a ser feita em detrimento das “sugestões da imaginação”. Portanto, em vez de “referir a natureza ao espírito, é preciso referir o espírito à natureza” (Deleuze, 2001, 74). Isto é, em vez de a reflexão ir de encontro às imposições da natureza, é preciso que a tendência natural ignore a *crítica da razão*, o raciocínio filosófico, para que seja possível a constituição do conhecimento prático. É no encerramento do Livro 1 do *Tratado* onde se pode ver que Hume vai até o fundo dessa contradição. E, aí, ele encontra o impulso do senso comum. É o senso comum que é capaz de estabelecer a ciência. O senso comum deve, aqui, ser compreendido como um sinônimo de *realismo científico*, i.e., que o homem é capaz de conhecer como a natureza de fato é. E para Hume, mais uma vez como explica Deleuze (2001, 97), *só há ciência e vida no nível das regras gerais e das crenças*. A respeito disso, Monteiro (2009, 191) esclarece que “apenas a natureza em nós, e não a razão filosófica, é que pode restituir a confiança no conhecimento”.

Portanto, as crenças do senso comum em vez de serem instâncias da apreensão de uma realidade em si mesma são, na verdade, “conjecturas acerca dessa realidade que fazemos naturalmente, espontaneamente, levados por dispositivos biológicos ou neurobiológicos” e esses são, por conseguinte, objetos das “conjecturas propostas pela ciência e epistemologia” (Monteiro, 2009, 191.) Ainda segundo Monteiro, para Hume “foi a sabedoria da natureza que nos deu um instinto ou tendência capaz de realizar um acordo e uma harmonia entre o curso das ideias e o curso da natureza”. E a melhor explicação para esse acordo seria a ação do instinto cognitivo constituído nos homens pelos mecanismos seletivos da natureza. Nem mesmo um cético, que afirme a impossibilidade de conhecer as realidades externas

para além das percepções, consegue agir em detrimento da sua crença na existência de um mundo externo.

Parece evidente que os homens são levados a depositar fé em seus sentidos por um instinto ou predisposição natural, e que, sem nenhum raciocínio, e quase mesmo antes de fazermos uso da razão, sempre supomos um universo externo que não depende de nossa percepção, mas existiria ainda que nós e todas as outras criaturas sensíveis estivéssemos ausentes ou fôssemos aniquilados. Mesmo a criação animal se rege por uma opinião semelhante e mantém essa crença em objetos externos em todos os seus pensamentos, desígnios e ações. (EHU, 12.7).

Não se pode ter certeza racionalmente, não é possível acessar pela razão, os dados reflexivos não levam a creditar na existência independente e contínua dos corpos. Apenas se tem a respeito do mundo externo impressões, pois ele mesmo não está disponível para o conhecimento, é *um ponto que devemos dar por suposto* (T 1.4.2.1). É, mesmo, inútil se perguntar se existem ou não corpos, pois a natureza não deixou essa resposta a nossa escolha. O mundo externo, necessariamente, é consentido, a natureza o impõe. Um homem somente é capaz de negá-lo, mas nunca de descrever da sua existência. Ele sente a existência do mundo e, tão logo, *sabe* que existe, apesar de ter que admitir desconhecê-lo, a menos que chame de *conhecimento* a crença *despertada* pelas conexões de ideias. É esse mesmo mundo, do qual temos apenas impressões, o qual não podemos conhecer, no qual, irrestritamente, qualquer homem *crer*. Ainda que toda reflexão demonstre a sua impossibilidade de existência independente e contínua, ainda assim, todos os homens agirão como se ele existisse. A impossibilidade de conhecê-lo, de tomá-lo como possível através da reflexão, em nada diminui a crença na veracidade de sua existência. De fato,

eis aí um paradoxo, uma contradição que Hume admite não poder resolver. Mas não há uma solução, não há escolha a ser feita, afinal ou é o consentimento dessa contradição ou o nada. Nas palavras de Hume, ou se admite essa *razão errônea ou nenhuma razão*.

O cético que crê

Por fim, ainda cabe perguntar: haveria uma saída para a razão errônea do cético? Há uma saída para a contradição explicada por Hume e que é intrínseca à relação entre ceticismo e crença? Há alguma resposta, nas bases do ceticismo, para o questionamento de número 4, feito no início desse texto? Como foi possível perceber, Hume conclui o Livro 1 do *Tratado* num dilema insolúvel, que lhe parece profundamente angustiante: “é mais fácil impedir todo exame e investigação que refrear uma inclinação tão natural e nos guardar daquela certeza que surge sempre que examinamos um objeto de maneira exata e completa”. Mesmo constatando, a partir da *crítica da razão*, a impossibilidade de se afirmar um dado mundo independente e corresponde às percepções, ainda assim, nunca se perde a *certeza* acerca dele. Afinal, embora se note, mediante uma *crítica da razão*, “a *dependência e descontinuidade* de nossas percepções, não vamos adiante, e jamais rejeitamos, por esse motivo, a noção de uma existência *independente e contínua*. Essa opinião cria raízes tão profundas na imaginação que é impossível erradicá-la” (T 1.4.2.51). E o motivo disso para Hume é patente: “a influência da natureza é tal, que é capaz de deter nosso avanço, mesmo no decorrer das reflexões mais profundas, impedindo-nos de tirar todas as consequências de um sistema filosófico” (T 1.4.2.51).

Para Hume a influência da natureza é tão forte que “tendemos a esquecer não apenas o ceticismo, mas nossa modéstia também, e empregamos expressões como *é evidente, é certo, é inegável*” (T 1.4.7.15). E, apesar de se considerar cético, ele confessa: “também eu posso ter cometido essa falta”, mas justifica essa aparente contradição – entre ele afirmar-se cético e, mesmo assim, manter *crenças* – dizendo que, na verdade, “foi a visão presente do objeto” que o forçou a usar aquelas expressões. E, por isso, ele adverte que elas *não refletem* um possível espírito dogmático, o que não seria adequado ao seu posicionamento cético. Justamente por causa disso é que ele afirmava ser impossível que alguém viva totalmente como um cético, pois isso levaria tal pessoa a total imobilidade. A impossibilidade, segundo Hume, de que exista um homem totalmente cético se justifica pela limitação em que ele se percebe frente à influência da natureza. É por enxergar essa limitação que Hume se vê obrigado a reduzir o amplo pensamento cético de sua filosofia a “uma modesta dose de ceticismo” (T, *Apêndice*, 36). Entretanto, estar condicionado a sustentar *crenças* mitígaria, de fato, a pretensão de uma filosofia cética? É possível, pois, que alguém se apresente como um cético total e, mesmo assim, sustente *crenças*, sem que isso contradiga seu ceticismo?

A resposta para esse aparente paradoxo do pensamento humeano – ser cético, observar as inconsistências das firmadas verdades acerca da vida prática e, mesmo assim, ser impelido a *crer* – parece se encontrar no ceticismo pirrônico. Conforme Sexto Empírico (2001), é possível que um cético mantenha *crenças*, desde que se compreenda bem o que esse termo expressa. Portanto, encontra-se em Sexto a possibilidade de que o pleno ceticismo não leve a total imobilidade. Caso tivesse lido o ceticismo pirrônico, talvez essa preocupação de Hume tivesse sido afastada. Não se sabe

muito bem qual era o grau de conhecimento que Hume tinha do ceticismo antigo. O mais provável é que seu conhecimento deriva da obra *De Acadêmica*, de Cícero, que influenciou, com sua publicação em latim no século XVI, o surgimento do ceticismo moderno. Aliás, na *Investigação sobre o entendimento humano*, o próprio Hume intitula seu ceticismo de *acadêmico*, o que mostra a força que Cícero teve sobre sua filosofia. Contudo, a questão, aqui, é mostrar uma via que possibilite entender como não radicalmente incompatível a relação entre ceticismo e as crenças humanas, a respeito das quais Hume demonstra a impossibilidade de refreá-las.

A resposta para essas questões pode ser encontrada na noção de fenômeno como definida por Sexto Empírico. No capítulo das *Hipotiposes Pirrônicas* intitulado “Céticos mantêm crenças?”, Sexto afirma que há uma grande diferença entre *manter crenças e tomar tais crenças acerca dos fenômenos como verdades*. Isto é, apesar da possibilidade de dizer o que lhe aparece, o cético não infere que há uma correspondência entre suas crenças e o mundo como supostamente seria em si mesmo. Para Sexto, há dois sentidos bem diferentes do termo crença: um para as pessoas no geral, e outro para os céticos. Ele argumenta que as pessoas, em geral, entendem como *reais* as coisas sobre as quais elas *acreditam*. Já para os céticos, afirma Sexto (2001), *crença* é a “concordância com o sentimento que lhes é imposto pela aparência”. Para ele, o principal é: ao pronunciar suas crenças os céticos apenas “descrevem seus próprios sentimentos e dizem o que lhes aparece sem defender uma opinião, nada afirmando sobre a verdade dos objetos externos” (2001, 7). Assim, manter crenças não mitiga o ceticismo. Em última instância, nem mesmo há ceticismo sem crenças, pois é necessário que o cético se comunique para que possa colocar em dúvida o que é tomado em geral pelos homens como re-

al/verdadeiro. Portanto, o problema do cético não estaria em manter crenças, mas em fazer uso delas de modo dogmático, i.e., sem problematizar sua realidade. Desta forma, o cético, ao dizer o que lhe aparece, não se assemelharia ao dogmático, que ele tanto critica. Ele estaria, nesse caso, tão somente constatando o que lhe é perceptível, relatando um sentimento que se impõe a ele. Mas isso não é importante, pois um cético se faz pela dúvida constante, não pelo que ele é levado a acreditar.

Muito antes de Hume, o ceticismo pirrônico já afirmava que somos levados a crer no que nos aparece, não por decisão, mas porque somos impelidos. A isso incluem-se todos os homens. A diferença é que um homem cético, ao pronunciar o verbo *ser*, ao dizer que algo *é*, sempre tem em mente que tal afirmativa é sinônimo de “isso me aparece”. Portanto, um cético pode, deve e irremediavelmente mantém crenças, consegue falar sobre o que *é* o que lhe aparece. Porém, nesse caso, o verbo *ser* não é mais empregado para falar sobre a verdade de algo, mas apenas para informar sobre o que lhe é aparente. Hume, então, ao que parece, poderia ficar tranquilo, a contradição nunca colocou seu ceticismo em risco. Na verdade, ela o dotou de um dos mais formidáveis exemplos de filosofia plenamente cética, tão cética que duvidou, até o fim, de seu pleno ceticismo.

REFERÊNCIAS

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. 2.ed. São Paulo: Ed. Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2009. |T|

- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton e M. J. Norton (orgs.). Oxford: Oxford Philosophical Press, 2000.
- HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2003. |EHU| |EPM|
- HUME, David. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning Principles of Moral*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.
- EMPIRICUS, Sextus. *Outlines of Scepticism*. Trad. Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- MIRANDA, Sérgio. Introdução ao *Da Certeza*. In: *Da Certeza*. Lisboa: Edições 70, 2012.
- MONTEIRO, Joao Paulo. Hume's Conception of Science. *Journal of the History of Philosophy*, volume 19, Number 3, July 1981, 327-342.
- MONTEIRO, Joao Paulo. *Hume e a epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1984.
- MOORE, George. *Some Main Problems of Philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1953.
- MOORE, George. *Philosophical Papers*. London: George Allen & Unwin, 1959.
- PRICE, Habberley. *Hume's Theory of the External World*. London: Oxford University Press, 1967.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da certeza*. Tradução de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.

Notas

¹ Caberia aqui, se fosse o caso, uma discussão sobre a *passividade* ou *atividade* da *imaginação*. Esse problema é tratado por Gilles Deleuze em *Empirismo e Subjetividade*, para quem a *imaginação* é, na filosofia humeana, uma atividade puramente passiva: “A *imaginação* não é um fator, um agente, uma determinação determinante; é um lugar, que é preciso localizar, isto é, fixar, é um determinável. Nada se faz *pela* *imaginação*, tudo se faz *na* *imaginação*. Ela nem mesmo é uma faculdade de formar ideias: a produção da ideia pela *imaginação* é tão-só uma reprodução da impressão na *imaginação*” (Deleuze, 2001, 11). Todavia, é difícil defender a tese da *passividade* total quando se nos defrontamos com a seguinte afirmação de Hume: “A *ação da imaginação* pela qual consideramos um objeto ininterrupto e invariável e a *ação* pela qual refletimos sobre a sucessão de objetos relacionados são sentidas de maneira quase igual” (T 1.4.6.6, *italico* meu). É bem verdade que Deleuze (2001, 11) admite que a *imaginação* “tem certamente sua atividade”, porém ele acredita que “essa própria atividade carece de constância e uniformidade, é fantasista e delirante, é o movimento de ideias, o conjunto de suas ações e reações”. Concordo em parte que há certos momentos em que Hume parece atribuir à *imaginação* certa *passividade*, como quando afirma que o hábito e a experiência “atuam conjuntamente sobre a *imaginação*” (T 1.4.7.3). Porém, a meu ver, Deleuze incorre em erro ao supor que a *imaginação* só produz *ficções*, como também erra quem acredita que a *imaginação* seja, na filosofia humeana, uma faculdade totalmente ativa. Parece-me que a interpretação mais adequada é aquela que entende a *imaginação* como uma faculdade *criativa e reprodutora*. Especificamente falando, é *ativa* ao ser produtora não só de *ficções*, mas também de relações que levam ao despertar de *crenças*. E também é *passiva*, na medida mesmo em que essas relações produzidas por ela apenas são possíveis mediante os *princípios de associação* que a levam a estabelecer conexões. Aqui, uma divergência frontal a Deleuze. Quando ele diz que nada se faz *pela* *imaginação*, tudo se faz *na* *imaginação*, ele quer dizer, como posteriormente esclarece, que o responsável pelas conexões de ideias seria os *princípios de associação*, que apenas usariam da *imaginação* para estabelecer as próprias conexões. Penso que essa interpretação é um tanto infeliz, já que os *princípios associativos*, nesse caso, se afi-

guras quase como entidades metafísicas, que agiriam sobre a imaginação. A melhor interpretação para os *princípios de associação*, parece-me, é entendê-los como *tendências*, mecanismos próprios do modo de ação da imaginação. Isto é, a vivacidade da ideia é sempre proporcional “à tendência à transição” da ideia pelos princípios de associação *da* imaginação (T 1.3.12.13).

- 2 Apesar de me referir ao conhecimento humano, a mesma afirmação vale para os demais animais. Hume deixa suficientemente claro no *Tratado* que os demais animais também são dotados de razão, muito embora essa afirmação apareça radicalmente diferente na *Investigação sobre o entendimento*. Segundo Hume “quase tão ridículo quanto negar uma verdade evidente é realizar um grande esforço para defendê-la. E nenhuma verdade me parece mais evidente que os animais são dotados de pensamento e razão assim como os homens” (T 1.3.16.1). Já na *Investigação*, dizer que os animais possuem razão “assim como os homens” já não é mais o caso. Isso porque o próprio Hume percebe que, diferentemente do que fizera no *Tratado*, é necessário deixar claro o motivo da “diferença entre homens e animais”, uma vez que, apesar de ambos possuírem razão, fazem uso bem diferente dela (EHU, 9).
- 3 Em seu fundamental *Sense and Sensibilia*, Austin trata do problema acerca do real por um viés linguístico. Lá, ele afirma que o modo como as coisas são percebidas constitui apenas um fato em aberto a respeito do mundo, tão aberto à dúvida e confirmação pública quanto o próprio “ser das coisas”. Ou seja, não é possível estabelecer critérios definitivos/gerais para distinguir o *real* e do *não-real*. Isso porque, para Austin, o mundo e as palavras estão relacionados por convenções, sejam elas descritivas, correlacionando palavras com tipos de situações encontrados no mundo; sejam elas convenções demonstrativas, correlacionando palavras com situações reais ocasionalmente encontradas no mundo.