



## Reflexões sobre ceticismo e cientificismo em David Hume

Gabriela Rocha de Almeida<sup>1</sup>

**Resumo:** Em tempos pré-iluministas, à luz da soberania da razão e da ciência, David Hume, no *Tratado sobre a natureza Humana*, empreendeu a tarefa de realizar uma ciência da natureza humana a partir da investigação das faculdades mentais e sua relação com os objetos de conhecimento. Ao desenvolver sua epistemologia, o filósofo conjuntamente abriu caminho a consequências significativas tanto para seu projeto quanto para a história da filosofia posterior. Após abordarmos sua “geografia mental” exposta no *Tratado*, este artigo pretende trazer à tona, dentre tais consequências, reflexões em torno do 1) ceticismo abordado por Hume, e em torno do 2) cientificismo que permeia sua intenção de desenvolver uma ciência da natureza humana. Partindo da metodologia teórico-bibliográfica de cunho qualitativo, objetivamos analisar criticamente a discussão acadêmica sobre ceticismo e naturalismo em sua filosofia, argumentando a favor de seu caráter prático ao lado de cético e, no que se refere ao segundo ponto, a favor de um retorno à importante questão sobre a relação entre ciência e filosofia.

**Palavras-chave:** Epistemologia; Metafísica; Ceticismo; David Hume.

### Reflections on skepticism and scientism in David Hume

**Abstract:** In pre-Enlightenment times, in light of the sovereignty of reason and science, David Hume, in the *Treatise on Human Nature*, undertook the task of creating a science of human nature based on the investigation of mental faculties and their relationship with the objects of knowledge. By developing his epistemology, the philosopher simultaneously paved the way for significant consequences both for his project and for the history of subsequent philosophy. After addressing his “mental geography” exposed in the *Treatise*, this article aims to bring to light, among such consequences, reflections on 1) the skepticism addressed by Hume, and on 2) the scientism that permeates his intention to develop a science of human nature. Starting from the theoretical-bibliographical methodology of a qualitative nature, we aim to critically analyze the academic discussion on skepticism and naturalism in his philosophy, arguing in favor of its practical character alongside skeptical and, with regard to point 2, in favor of a return to the important question about the relationship between science and philosophy.

**Keywords:** Epistemology; Metaphysics; Skepticism; David Hume.

### Reflexiones sobre el escepticismo y el cientificismo en David Hume

**Resumen:** En la época anterior a la Ilustración, a la luz de la soberanía de la razón y la ciencia, David Hume, en su *Tratado sobre la naturaleza humana*, emprendió la tarea de realizar una ciencia de la naturaleza humana basada en la investigación de las facultades mentales y su relación con los objetos del conocimiento. Al desarrollar su epistemología, el filósofo preparó el camino para importantes consecuencias tanto para su proyecto como para la historia de la filosofía posterior. Luego de abordar su “geografía mental” expuesta en el *Tratado*, este artículo pretende sacar a la luz, entre tales consecuencias, reflexiones en torno a 1) el escepticismo abordado por Hume, y en torno a 2) el cientificismo que permea su intención de desarrollar una ciencia de la naturaleza humana. A partir de una metodología teórico-bibliográfico de carácter

---

<sup>1</sup> Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: [gabsamd1@gmail.com](mailto:gabsamd1@gmail.com).

cualitativo, nos proponemos analizar críticamente la discusión académica sobre el escepticismo y el naturalismo en su filosofía, argumentando a favor de su carácter práctico junto a los escépticos y, con respecto al punto 2, a favor de un retorno a la importante pregunta sobre la relación entre ciencia y filosofía.

**Palabras clave:** Epistemología; Metafísica; Escepticismo; David Hume.

## 1 Introdução

No meio tempo entre o fim do período medieval no século XV e o início da modernidade no século XVII com a revolução científica, houve o período renascentista, no qual podem ser buscadas e investigadas as raízes do período moderno. O Renascimento foi bem representado pelos humanistas com a expressão “fazer reviver”, contrastando sua nova época à medieval, a época da luz contraposta à da escuridão. Contudo, “a Idade Média foi época de grande civilidade” e, logo, a inovação característica do Renascimento “não é a do saber contra a ignorância: ela é muito mais o nascimento de outra civilização, de outra cultura” (Reale, 1990, p. 27).

Na época moderna, observamos um ríspido distanciamento entre a Igreja Católica e a formação do conhecimento, o qual sofreu, como culminância, uma inexorável e significativa bifurcação: entre ciência e religião. Tal período repercute, claro, nas características da ciência na revolução científica: a ciência não está a serviço da fé e deve ser livre do autoritarismo da tradição. Seu objetivo passa a ser interceder e dominar a natureza diante da valorização do homem e de sua capacidade de conhecimento. Agora, diferentemente da postura luterana contra a arrogância da razão, exposta no fim da Idade Média, a razão é capaz de conhecer objetos metafísicos e gerir a conduta humana: “O indivíduo, que ‘nasce’ com Descartes, é a entidade dotada de razão e que é sujeito livre para operar suas decisões” (Veiga, 2007, p. 22). Ademais, a revolução científica é o império da crença no Deus geômetra, sendo o universo ordenado e concebível por intermédio da linguagem matemática. Dessarte, o novo método de investigação desse novo modo de lidar com o conhecimento possui como dois de seus atributos capitais a experimentação e a matematização.

Bacon, Hobbes e Locke vivem no auge da revolução científica, ao passo que Berkeley e Hume extraem suas consequências. Na qualidade de verdadeiro fundador do empirismo moderno, Bacon afasta-se do sensacionismo: não seria a trivial experiência

aquela que é dirigente do conhecimento, mas o experimento:<sup>2</sup> a experiência disciplinada pelo intelecto, sustentada por uma hipótese e afastada da operação casual e isenta de normas que é característica da primeira. Tal significado de “experimento”, embora possua raízes na Idade Média, fora fixado posteriormente por Bacon. Em semelhante direção, Hume, no *Tratado sobre a natureza humana*, é influenciado pela sólida visão da natureza construída por Newton sob a base segura da observação e do método do raciocínio experimental preconizado por Bacon, observando ser preciso aplicá-lo igualmente à natureza humana: também ao sujeito e não só ao objeto (Reale, 1990).

Em um primeiro momento, por meio de revisão bibliográfica de cunho teórico-qualitativo, abordaremos o empreendimento de Hume no *Tratado* (T), também reeditado pela Unesp em *Investigação sobre o entendimento humano* (I), buscando explicitar, na apresentação de sua ciência da natureza humana, os principais pontos a partir dos quais sua teoria epistemológica abre caminho à sua conhecida crítica à metafísica e ao conhecimento puro. Uma vez delineado tal cenário, isto é, após abordarmos os desdobramentos críticos da teoria, abordaremos no tópico 3 algumas questões vinculadas às consequências de tal epistemologia: o ceticismo e o cientificismo. Objetivamos, a partir de tal enfoque, tanto levantar reflexões sobre o caráter prático da filosofia de Hume enquanto empirista – a partir da discussão sobre ceticismo e realismo – quanto sobre a relação entre ciência e filosofia a partir da discussão sobre ceticismo e naturalismo. Isso posto, serão abordados criticamente temas consideravelmente caros à filosofia de Hume, uma vez que detalhes e sinuosidades de seu pensamento têm sido amplamente discutidos.

## **2 A ciência da natureza humana no *Tratado***

Na obra *Tratado sobre a natureza humana*, o filósofo escocês David Hume explicita e desenvolve seu empirismo acompanhado de um toque cético e de um naturalismo peculiar. Para tanto, se põe principalmente a árdua tarefa de desenvolver uma “geografia mental” (I 1.1.13), isto é, de delimitar fronteiras, analisar e ordenar as

---

<sup>2</sup> A respeito do significado comum e de cunho metodológico atribuído à experiência por todas as correntes do empirismo, no qual a repetibilidade é central, há uma inadequação em seu uso quando se tratam de experiências particulares e atípicas. Como critério de garantia de verificação, a experiência controlada deve ser emancipada em relação às crenças que é solicitada a averiguar, para que estas não interfiram na averiguação e para que enganos não sejam concebidos como prova de validade. Nesse sentido, referir-se ao sentido de experiência religiosa/mística passa a ser adequado somente no significado historicamente anterior, referente à participação pessoal em situações ligadas a crenças valorativas (Abbagnano, 2012).

faculdades da mente, seus poderes e capacidades. Hume toma para si tal ocupação porque, afirma o filósofo, ninguém antes havia se debruçado de modo mais cauteloso e analítico sobre o entendimento humano, fato esse que expressa negligência quanto ao estudo de algo tão significativo como as próprias faculdades mentais humanas. Isso posto, o filósofo encara o estudo da mente como o estudo de qualquer outro fenômeno natural, tal como as ciências cognitivas já no final do século XX (Biro, 1993), abarcando a pressuposição de que a mente possa ser avaliada por experimentos que explicariam-na pela resolução de muitos efeitos particulares em algumas causas gerais.

De fato, Galileu propôs o método científico para consolidar os princípios das ciências experimentais, alicerçado na averiguação e em fundamentos matemáticos. Com ele, pôde determinar padrões de interpretação e inferência de princípios aplicados para compreender fenômenos. Em tal momento, buscou-se controlar continuamente a práxis para garantir o desenvolvimento de procedimentos seguros e instituir a razão como condutora do encadeamento do saber científico. Tal controle refere-se à introdução do experimento para a construção de conhecimento sistemático do real. Hume, inserido em tal contexto, adotou o procedimento de duas etapas do *Principia* de Newton, a partir do qual buscou derivar uma pequena gama de causas simples de dados observados por indução, explicando com base nisso o restante da experiência.

O empirismo e o enaltecimento da experiência desenvolvidos por Hume se dão por meio da tese de que todas as nossas ideias são derivadas de impressões. Segundo Hume, as impressões são divididas em sensações externas (dos sentidos) e internas (sentimentos), e, como o próprio nome evidencia, dizem respeito a uma espécie de impressão vinda do objeto ao sujeito, o que sugere a oposição entre receptividade e inatismo. A distinção entre impressões e ideias foi inaugurada por este filósofo como uma inovação principalmente em comparação a Locke, o qual admitia que todas as percepções eram ideias.<sup>3</sup> Hume, por seu turno, admite que as ideias são, bem como as impressões, percepções. O contraste está no fato de que as ideias são cópias pálidas das impressões, marcas deixadas por estas últimas.

As ideias são simples, enquanto recordações (memória), preservando a forma original na qual os objetos foram apresentados, ou complexas, enquanto encadeiam o

---

<sup>3</sup> Para Locke, a percepção seria a ideia mais simples provinda do pensamento (embora, segundo o filósofo, uma noção sobre em que consiste a percepção somente possa ser dada pela reflexão) e se daria apenas quando as alterações no corpo atingem a mente (Locke, 1999). Em contraste, Hume admite que as alterações no corpo sejam percepções na medida em que desenvolve uma distinção entre percepções originais e percepções não originais, conforme explicaremos em seguida.

raciocínio (imaginação), movimentando livremente tal forma. Dessarte, para Hume, estas últimas são as percepções menos vívidas, ao passo que as percepções originais são as impressões (afecções) – original corresponde àquilo que não é copiado de uma impressão precedente. Logo, vemos que a memória depende de experiência prévia (impressão), dispondo as recordações daquilo que foi vivido. A imaginação, por sua vez, pode trabalhar e criar objetos/situações para além do vivido, mas sempre a partir dele.

Assim, a liberdade especulativa humana que comumente é julgada como incontrolável, autônoma e independente, estaria na verdade submetida à experiência, uma vez que todas as ideias são produzidas por impressões. Dessarte, a ideia de um animal híbrido, por exemplo, nos é possível formular a partir da associação de ideias de fenômenos dos quais já dispúnhamos de experiência: no caso, de animais anteriormente experimentados. É preciso deter sensações para formar ideias correspondentes, ou seja, estas são sempre derivadas de uma impressão. No que se refere às impressões internas, Hume ressalta que, para que sejam formadas ideias sobre um determinado sentimento, deve-se também tê-lo experimentado.

(...) todos os materiais do pensamento são derivados da sensação, externa ou interna, e à mente e à vontade compete apenas misturar e compor esses materiais. Ou, para expressar-me em linguagem filosófica, todas as nossas ideias, ou percepções mais tênues, são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vívidas (I 1.1. 2.5).

Em tal contexto, Hume apresenta exemplos para corroborar a tese de que a experiência é sempre a fonte de nossas ideias, inclusive daquelas mais miraculosas, como a ideia de Deus que, segundo ele, se constitui a partir da expansão de ideias que os seres humanos possuem sobre eles próprios. Por outro lado, Hume cita um exemplo hipotético no qual se mostra ser possível que alguém supra uma falta por meio da imaginação, ou seja, que forme uma ideia sem que seja necessária uma impressão anterior correspondente. Nesse exemplo, uma pessoa conseguiria deduzir um tom de azul faltante, o qual ela nunca experimentou, ao ver uma escala progressiva de tons de azul (I 1.2.1.8).

Deve-se lembrar que o princípio segundo o qual as ideias são cópias das impressões é baseado na realidade empírica e elucida o processo mental de passagem das impressões às ideias.<sup>4</sup> Deste modo, um sujeito não faz uma inferência indutiva da matiz de azul, mas

---

<sup>4</sup> Hume concede lugar proeminente e fundamental a seu Princípio da Cópia. À luz de sua adesão sem hesitações ao conceito de empirismo de Locke, tal princípio seria uma reformulação da negação de ideias inatas deste último (Millican, 2016). Alinhada ao empirismo, a função da inserção do conceito de “cópia”

somente tem a capacidade imaginativa de suprir essa matiz ausente. Nesse sentido, Hume parece não preocupar-se se há uma exceção a qual seu princípio não consegue justificar, uma vez que seu propósito referente à negação da metafísica tradicional baseia-se na crítica às pretensões de extrapolação do campo empírico.

Ao dizer que apresenta-se como evidente o fato de que há um princípio de conexão entre os diversos pensamentos ou ideias, e que elas incorporam-se de forma relativamente metódica e estável, Hume expõe os princípios a partir dos quais elas se conectam: o princípio de semelhança (generalização), de contiguidade (proximidade no tempo e no espaço, lado a lado) e de causalidade (causa e efeito). A semelhança é propiciada, evidentemente, pela experiência prévia de um objeto a partir do armazenamento dessa experiência na memória, e com a criação, pela imaginação, de uma imagem mental sobre o original ali representado. Assim também ocorre com a contiguidade, a qual é possível devido à memória armazenada e ao trabalho de condução natural da imaginação. Os princípios ordenam os diversos elementos apresentados pela memória e direcionam a imaginação para um determinado modo de apresentação organizado e coeso.

Na causação, por seu turno, um objeto conduz a mente a ligar um evento (causa) com seu correlato (efeito). Hume quer demonstrar que o princípio da causação é o que está implícito em todos os nossos julgamentos e tentativas de previsão do futuro. De fato, a partir das impressões, ou seja, a partir do já experimentado, a mente humana se ocupa ou com o raciocínio demonstrativo (relações de ideias; raciocínios *a priori* da matemática intuitivos e demonstráveis) ou com o raciocínio provável, moral/psíquico (*a posteriori*; lida com questões de fato). Diante disso, podemos descobrir as relações entre ideias sem que haja dependência de coisas concretamente existentes, e, assim, tais verdades de natureza matemática não precisam de averiguação, ao passo que o segundo raciocínio se funda na relação de causa e efeito: “todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de causa e efeito” (I 1.4.4).

Tal tese é demonstrada por meio do fato de que uma crença em alguma afirmação factual sobre algo ausente é sempre justificada por outro fato: “E aqui se supõe invariavelmente que há uma conexão entre o fato presente e o fato que dele se infere. Se nada houvesse que os ligasse, a inferência seria completamente incerta” (I 1.4.4). Na natureza, afirma o filósofo, a causa e o efeito estão sempre ligados nos fenômenos em face

---

direciona-se a um investimento contra ideias injustificadas como aquelas nutridas pelos metafísicos, fazendo parte de seu escopo amplo de crítica à tradição, conforme abordaremos adiante.

de sua uniformidade. Entretanto, à nossa ignorância, causa e efeito aparecem como ideias distintas.

Uma análise *a priori* não encontra nada que possa antecipar ou mostrar o efeito que decorrerá dos fenômenos: “O mais atento exame e escrutínio não permite à mente encontrar o efeito na suposta causa, pois o efeito é totalmente diferente da causa e não pode, conseqüentemente, revelar-se nela” (I 1.1.4.9). O conhecimento da relação causa/efeito se dá apenas ao descobrirmos, sempre por meio da experiência, que objetos particulares apresentam-se amiúde em estado de conjugação entre si. Hume apela para os exemplos mais práticos: se alguém que nunca experienciou mergulhar em um rio (e que nunca recebeu informações sobre) assim o fizesse de primeira, se afogaria:

Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão; e tampouco nossa razão é capaz de extrair, sem auxílio da experiência, qualquer conclusão referente à existência efetiva de coisas ou questões de fato (I 1.1.4.6).

Dessarte, vemos claramente a crítica à tradição metafísica, que considera a relação de causa e efeito como necessária e independente da experiência (T 1.3.3.1). Tal tradição concebe causa e efeito como eventos conjuntos, e que há uma precedência lógica já contida na causa que conduz ao efeito (Se A, então B). Hume não nega a licenciosidade da mente humana, seu poder de despertar qualquer ideia que deseje, todavia tais descobertas se dão de modo totalmente arbitrário: este processo não é nem direto nem necessário. Especulativamente, é possível conceber inúmeras causas para um efeito, sem que elas sejam contraditórias entre si. A impossibilidade de explicar e investigar princípios últimos não é, todavia, um problema para a ciência da mente, pois, como Biro sugere, Hume parece ter buscado uma nova noção de justificação, a qual tem por fulcro o modo interno e imanente pelo qual a mente forma as crenças (Biro, 1993).

Por isso, no domínio dos fatos, o princípio da não-contradição é inválido: nessas questões o contrário permanece sendo possível na medida em que concebível pela mente. Em tal esfera não pode haver demonstração, porquanto os fatos são contingentes. A contradição seria imposta apenas se o contrário fosse demonstrativamente falso, e a mente não poderia conceber. Não se demonstra matematicamente, assim, que o sol nascerá amanhã. O único modo de estabelecer uma causa, a preferível, seria com base na corroboração da experiência. Assim, as supostas conexões necessárias nutridas pela

mistificação do conceito de causalidade na metafísica nada mais são do que ideias possíveis que se contradizem.

O conteúdo dos fatos, a lei da natureza, somente é dada pela experiência, enquanto os raciocínios demonstrativos, como a matemática, são apenas uma linguagem instrumental vazia (embora tenha sua utilidade). A licenciosidade da mente, na verdade, pode ser fonte de erros e equívocos: podem surgir associações de ideias que não apropriadas para um evento, ou seja, associações que constituem uma falsa avaliação.

Diante disso, não seria a razão que poderia descobrir a relação entre causa e efeito, e sim a experiência: mais ainda, a repetição da experiência e o que criamos a partir dela, ou seja, o hábito ou costume. Isso porque a associação de ideias na causação não proporciona conhecimento sobre a crença (ela apenas une os objetos na mente): a produção da crença causal (epistêmica) acontece pela repetição e pelo hábito. A causação repousa numa ligação fraca e suave, mas as relações de causa e efeito na crença causal, por sua vez, enquanto união ou nexos, é forte e inevitável. Tal em razão do hábito apresentar-se como um mecanismo natural que possibilita instintivamente a sobrevivência do ser humano.

Deste modo, a crença, como validação ou a afirmação de que um objeto se comporta de determinada maneira, se opõe à fantasia. Esta primeira pode ser estabelecida a partir de uma ocorrência ou a partir de várias repetições, embora seu sentimento seja mais avivado mediante maior número de repetições (T 1.4.7.3). Isso porque, depois de estabelecido um costume à regularidade da natureza, os seres humanos, mesmo com um só experimento, realizam a inferência causal ao avaliar o conhecido como semelhante ao desconhecido. A partir disso, o surgimento do sentimento de crença se dá pela regularidade da natureza e pelo hábito: “É apenas após um longo decurso de experiências uniformes que obtemos, em objetos de qualquer espécie, uma firma confiança e certeza com relação a um resultado particular” (I 1.2.4.20).

A faculdade da imaginação, e não uma faculdade racional, é responsável por termos crenças, de modo que o poder da razão para solucionar desafios céticos passa a ser questionado (Biro, 1993). Dessarte, a razão é substituída por natureza, que determina o costume, único capaz de fazer previsões dos eventos. Tal projeção da inferência não se faz por meio de uma cadeia de raciocínio, e nem é uma conexão intuitiva. Infiro, naturalmente e por predisposição, que o fogo cessará o frio a partir da semelhança que estabeleço com os acontecimentos anteriores, nos quais o fogo de fato me aqueceu. Assim, sempre há uma experiência fundamentando a inferência: “Mas, não obstante nossa ignorância dos poderes

e princípios naturais, sempre supomos, quando vemos qualidades sensíveis semelhantes, que elas têm poderes secretos semelhantes, e esperamos que delas se sigam efeitos semelhantes aos de que tivemos experiência” (I 1.2.4.16).

O ceticismo de Hume aparece nesse contexto: se as relações entre causa e efeito são estabelecidas com base na repetição da experiência e em nosso costume, deve-se lembrar que não alcançamos causas universais e finais, mas apenas causas gerais por analogia e a partir da observação. A analogia é uma extensão do princípio de semelhança, uma associação que objetiva generalização.<sup>5</sup> Deve-se partir do particular para chegar a princípios gerais, por meio de uma teoria da indução que objetive uma generalidade e não um princípio universal. Dessarte, diz Hume, teve êxito, por exemplo, a ciência de Newton. Diante disso, a metafísica está claramente distante de ser cabivelmente chamada de ciência, já que seus objetivos a ultrapassam e carecem de base empírica, ou seja, de comprovação real. A experiência é a responsável por validar, e os assuntos intocáveis do discurso metafísico não são passíveis de comprovação.

### 3 Ceticismo e cientificismo

O hábito aparece, de fato, como a resposta à grande tarefa à qual Hume se dedica: “examinar o princípio da natureza humana que outorga à experiência essa enorme autoridade e nos faz tirar proveito dessa semelhança que a natureza estabeleceu entre os diversos objetos” (I 1.2.4.20). Portanto, posto que todas as nossas conclusões experimentais procedem da suposição de que o futuro estará em conformidade com o passado, o filósofo afirma que as nossas inferências a partir da experiência não estão baseadas em qualquer processo do entendimento ou no raciocínio: na verdade, se fundamentam no hábito. Nesse contexto, a justificação de tal nexos causal pelo hábito nos traz uma utilidade prática, e, assim, o conhecimento se constitui nas regularidades. Consoante à repetição da experiência, é possível obtermos maior grau de certeza quanto à previsibilidade.

---

<sup>5</sup> A influência de Hume para a filosofia de Immanuel Kant, amplamente reconhecida e referida pelo próprio alemão, demonstra a relevância da filosofia de Hume para o cenário formado posteriormente. De fato, muitos conceitos passaram a ser propagados entre os filósofos sob uma nova perspectiva após a *Crítica da Razão Pura* em função do contato com a filosofia humeana. Como exemplos, o conceito de causalidade sofre uma mudança de status considerável, e a dedução transcendental do Eu penso na CRP reformula os conceitos da metafísica clássica, abordando, inclusive, o chamado método analógico para o tratamento da *relação* de existência dos fenômenos (Kant, 2001).

Ao mesmo tempo, o contexto da revolução científica e a apologia à razão estendem-se a todo o pensamento da Idade Moderna. O racionalismo foi considerado tendência comum às grandes doutrinas filosóficas, de modo que algumas assumiram linhas de cunho metafísico e outras cingiram-se ao racionalismo gnoseológico, e, por isso, optou-se por defini-lo não como vulgar uso da razão, e sim como o excesso de tal uso. Nesse sentido, os empiristas, embora contestem o racionalismo continental, não despojam-se de serem racionalistas, no mínimo com relação ao método do qual usufruem. O conceito de razão predominante do século XVIII estende-se às duas correntes como dispositivo a partir do qual se pode predicar investigações as mais variadas.

Seja como for, mesmo que possa ser considerada metodologicamente racionalista, a teoria de Hume não atribui papel primário à razão. Tal fato é explícito quando observamos que a atribuição do rótulo de cético a Hume gerou muitas discussões, em virtude do fato de que Hume assume uma espécie de realismo e outras crenças básicas que são pelo filósofo exaltadas como constatações do senso comum. “Podemos muito bem perguntar que *causas nos induzem* a crer na existência dos corpos. Mas é inútil perguntar *se existem ou não corpos*. Esse é um ponto que devemos dar por suposto em todos os nossos raciocínios” (T 1.4.2.1). O que é exaltado em tal contexto seria a legitimidade da constatação empírica reconhecida pelo senso comum, em contraposição à justificativa racional de tais crenças (Biro, 1993). O senso comum seria, então, o modelo de regulação preventiva do ceticismo total.

Evidentemente, como é recorrente em teorias filosóficas, a própria defesa de que Hume é um realista foi e tem sido discutida. Em primeiro lugar, é preciso distinguir entre os vários tipos de realismo e antirrealismo e, em segundo lugar, localizarmos sua teoria em algum espectro. Assim, discutiu-se se Hume seria um realista semântico e/ou um realista ontológico. Em alguns cenários, foi negado que ele tenha assumido uma posição entre materialismo e idealismo ontológicos (Hakkarainen, 2012). Isso porque, na Seção 12 do *Tratado*, ao tratar sobre a filosofia cética, o filósofo expõe críticas recorrentes em torno da existência ou não-existência dos corpos, e consente com a teoria de que a ideia de extensão seria dependente de ideias de qualidades secundárias dos corpos: “Despoje-se a matéria de todas as suas qualidades inteligíveis, tanto primárias como secundárias, e isso de certa forma a aniquila, deixando atrás de si apenas um certo algo desconhecido e inexplicável, como causa de nossas percepções” (I 1.1.12.16).

A distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias remete as segundas aos sons, cores, calor, frio e outras qualidades sensíveis, na ausência das quais ficamos a cargo das primárias: extensão e solidez com suas modificações, figura, movimento e volume (T 1.4.2.12). Hume reitera que o espaço é inconcebível sem cores ou qualidades táteis, de modo que uma percepção de extensão seria uma percepção de tais qualidades e não poderia, logo, ser uma percepção de corpos. Se uma crença pressupõe uma percepção, e se a extensão não é perceptível, não é possível ter uma crença sobre a existência da extensão ou do corpo enquanto propriedade Real.

Entretanto, como vimos, a exaltação do senso comum que Hume nutre ao abordar a constatação da realidade externa e a possibilidade do conhecimento verificado parece entrar em conflito com a negação da crença na existência dos Corpos derivada de sua defesa da extensão como imperceptível. Em vista de tal impasse, comentadores do *Tratado* expuseram diversas opções de solução ou explicação, tais como traçar uma distinção cronológica entre os momentos de Hume, alternados entre cético e realista, ou defenderam que há simplesmente uma variação entre os assentimentos do autor. Nesse cenário, a interpretação de Hakkarainen assume que, no domínio da filosofia, Hume assume uma posição neutra sobre o realismo,<sup>6</sup> enquanto, por outro lado, seria assumidamente um realista firme no domínio da vida ordinária. Hakkarainen acrescenta que tal dualidade aconteceria em função da diferença entre filosofia e vida como domínios cujos graus de assentimento refletiriam padrões epistêmicos diferentes: virtudes teóricas como consistência e coerência na Filosofia, e valores práticos na vida cotidiana (Hakkarainen, 2012).

Parece-nos, no entanto, que o tipo de filosofia que Hume escolheu assumir e desenvolver no *Tratado* não permite tal distinção entre diferentes padrões epistêmicos e nem a conseqüente separação metodológica proposta. No início de sua apresentação do argumento cético contra a existência dos corpos, Hume explicita seu julgamento sobre a relevância da questão, e afirma que trata-se de uma questão inserida em um grupo de “argumentos e raciocínios que têm tão pouca utilidade para qualquer propósito mais sério” (I 1.1.12.16). O tipo de propósito sério ao qual Hume refere-se é alinhado ao seu tipo de

---

<sup>6</sup> A respeito das pretensões de neutralidade, é conveniente um ponto de reflexão. Trazemos, para isso, um momento do trabalho de Balmes, no qual reitera a tese de que a construção da filosofia começa com uma afirmação, e não com a dúvida (Balmes, 1858). De fato, toda construção filosófica, na medida em que pretende ser minimamente positiva, assume pressupostos e parte de fundamentos sólidos a partir dos quais terá o mínimo de estabilidade para ser desenvolvida.

adesão filosófica, aquele que baseia-se no que a experiência oferece. Mesmo que haja, a seu ver, uma tensão entre natureza e razão, se a experiência não oferece diretamente o questionamento sobre a existência dos corpos, tal não seria uma questão de peso filosófico. Parece, portanto, que a própria especulação sobre a questão em tais termos, e a motivação a ela intrínseca, não são relevantes para Hume: os corpos passam a não serem perceptíveis apenas como resultado de desenvolvermos raciocínios que tendem a se afastarem demasiadamente da experiência por meio da contraposição entre princípios criados pela mente (T 1.4.2.51). Talvez outro indicativo de tal julgamento seja o fato de que o filósofo restringiu-se a apenas expor a questão, e não preocupou-se com a superação ou discussão, por meio da comparação entre princípios da razão, da contradição a que a razão incorre nas objeções a tal questão.

Não nos parece, em todo caso, que um filósofo que tenha redigido, em seguida, um tratado sobre os Princípios da Moral exaltando igualmente o senso comum como sinônimo daquilo que é correto e razoável (I 2.1.1.2), não tenha se preocupado ou mesmo priorizado uma aplicação metodologicamente unificada de sua filosofia à vida. Hume é explícito sobre tal ponto quando afirma que uma das vantagens do fato de sua teoria incorporar a natureza para superar o ceticismo em relação aos corpos seria admitir filosoficamente aquilo que os filósofos já fazem na prática quando suplantam, no momento em que saem de seus gabinetes, as contradições às quais a razão incorre (T 1.4.2.53).

Ao mesmo tempo, com a interpretação exposta em *The Philosophy of David Hume* de Kemp Smith, o cenário de discussões sobre a teoria de Hume foi altamente influenciado pela ideia de tensão entre ceticismo e naturalismo, uma vez que o caráter fundamental da experiência concreta na teoria foi ressaltado por interpretações epistêmicas positivas sobre o projeto, enfatizando-o como a construção de uma ciência da natureza humana em contraste ao caráter puramente cético. Assim, mesmo que exista oposição entre tais princípios, ambos seriam constituintes da teoria humeana, funcionando em complementação (Smith, 1941).

De fato, não caberia aqui abordarmos as obras de Hume direcionadas a assuntos religiosos, como *Diálogos sobre a religião natural* e *História natural da religião*, em face das quais podemos questionar boa parte das interpretações que atribuíram à filosofia de Hume cunho negativo referindo-se ao caráter destrutivo de sua crítica à metafísica. De fato, para além de tal visão, foi dito ser possível encararmos sua filosofia como uma metafísica que compartilha semelhanças com a metafísica escolástica (Kuntz, 1976),

chamando atenção para o todo de sua trajetória desenvolvida nas obras. De qualquer modo, à luz de exemplos contemporâneos, podemos observar que no *Tratado* Hume refere-se a um tipo específico de metafísica, ressaltando os sistemas metafísicos calcados na lógica pura, muitos dos quais possuem raízes na lógica aristotélica. Um modelo paradigmático seria Leibniz, filósofo que desenvolveu seu sistema como uma hipostasiação de proposições básicas, afirmando que as verdades de seu sistema são verdades primárias tais como evidenciam os princípios da não-contradição e da identidade dos indiscerníveis, por exemplo (Leibniz, 1989). Com base nisso, convém observar que, na referida crítica exposta no *Tratado*, Hume deixa em aberto outros conceitos ou desenvolvimentos da metafísica, tais como aqueles em que o conceito de experiência é centralizado em detrimento de princípios *a priori*.<sup>7</sup>

Ao mesmo tempo, com sua ciência da natureza humana, Hume buscou estabelecer não só os limites da metafísica, como também os limites da ciência. Hume adere explicitamente ao seu método, mas questiona o seu alcance. A ciência possui ferramentas para a descoberta de leis e sua aplicação, no entanto, não está autorizada a alcançar conhecimento indubitável, fundamental ou universal. Tanto a razão pura quanto a experiência são incapazes de propiciar conhecimento pleno ou acabado. Dessa forma, nem mesmo o indutivismo escapa de sua crítica: a passagem do particular ao universal não é justificada, já que uma experiência apenas corrobora a efetividade dela mesma em seu próprio contexto, não garantindo a aplicação universal de um princípio a outras situações: “Quanto à experiência passada, pode-se admitir que ela provê informação imediata e segura apenas acerca dos precisos objetos que lhe foram dados, e apenas durante aquele preciso período de tempo” (I 1.2.4.16).

Como sabemos, Newton argumentou que a existência de espaço e tempo absolutos pode ser demonstrada experimentalmente (Newton, 2016). Em uma seção especialmente dedicada a tal tema, Hume argumentou que o nosso conhecimento sobre o espaço é restrito ao que obtemos de nossas percepções e, logo, sua natureza seria um conhecimento que “ultrapasse o alcance do entendimento humano” (T 1.2.5.26). Ademais, além da crítica à pretensão da ciência de atingir o conhecimento fundamental da realidade física, Hume

---

<sup>7</sup> Como exemplo, podemos observar a exaltação da experiência e do conhecimento do senso comum em um filósofo contemporâneo crítico de Kant (por sua vez, influenciado fortemente por Hume) sob uma perspectiva consideravelmente diferente. Henri Bergson, de modo semelhante a Hume no que se refere à crítica ao racionalismo tradicional, exaltou, por outro lado, a experiência como metafísica. Influenciado pelo pragmatista William James, Bergson buscou problematizar *apriorismos* culminando na adesão à uma metafísica radicalmente intuitiva (Bergson, 2006).

igualmente questiona sua presunção de ter alcançado exatidão e certeza perfeitas ou quase perfeitas por meio da geometria. Newton buscou, de fato, que seu método permitisse que uma ciência demonstrativa infalível fosse aplicada a corpos em movimento. Mencionando Isaac Barrow, o mentor de Newton (T 1.2.4.21/46), Hume questionou a suposição de que a construção e comparação de figuras geométricas seja precisa quando conduzida na imaginação a partir dos sentidos, e que teríamos, então, uma impressão de certeza ilusória (T 1.2.4.29/51).<sup>8</sup>

Diante disso, podemos observar que o pressuposto de que a ciência esteja qualificada a coordenar todas as manifestações do real e delas inferir teorias fundamentais constitui um pressuposto primariamente filosófico (e não científico) de uma visão de mundo calcada na ciência, isto é, de uma explicação científicizada da realidade. Berkeley, em tal momento histórico, já apontara para os problemas de uma visão científicizada da realidade, tecendo uma crítica à imagem materialista do universo que fora tornada imperiosa pela ciência newtoniana (Berkeley, 1999). Em tal sentido, os desdobramentos da questão em torno da abordagem científica da mente começaram a ser colocados desde Kant, passando adiante por Edmund Husserl e Henri Bergson, por exemplo. Tais filósofos, cada qual com sua teoria específica, problematizaram a ideia de que a mente possa ser abordada por métodos quantitativos, uma vez que seu conteúdo seria qualitativo e não passível de mensuração (Husserl, 1952; Bergson, 2005; Castañon, 2009).

Hume buscou realizar uma ciência da natureza humana, a qual apresenta-se fiel ao campo empírico e à natureza. A adesão ao naturalismo, por sua vez, é uma posição filosófica, e deve ser discutida no campo da Filosofia em diálogo com as demais áreas, buscando a delineação de seu sentido adequadamente. Na medida em que é pretendido alinhá-la às demandas da ciência, a discussão em torno da plausibilidade da visão científicista passa a desaguar nas discussões em torno da legitimidade da ideia de mecanicismo, já muito discutida na época moderna. Desde o século XVII houveram centenas de anos de batalhas entre os dois extremos do mecanicismo e do vitalismo, e

---

<sup>8</sup> Para mais detalhes a respeito da relação complexa entre Newton e Hume, ver Hazony & Schliesser, "Newton and Hume", 2016. No artigo, são elencados quatro pontos principais de discordância: "(1) Hume's rejection of Newton's introduction of absolute space and time into physics; (2) Hume's attack on Newton's claim that the exactness of geometry makes mathematical physics an exact science; (3) Rule 7 of Hume's 'Rules by which to judge Newton and Hume of causes and effects', which seeks to limit Newton's claims to be able to extend empirically derived laws to the microworld and to the ends of the universe; and (4) Hume's reduction of the category of force to psychological terms, amounting to the claim that the Newtonian physics describes entities that are not mind-independent" (p. 682-683).

ainda atualmente a noção de teleologia aplicada aos fenômenos vitais é arduamente discutida por filósofos e biólogos (Mayr, 1974).

Mesmo que hoje saibamos dos avanços da ciência no que se refere ao estudo de fenômenos variados, incluindo experiências religiosas e o estudo da vida após a morte (Moreira-Almeida; De Abreu; Coelho, 2022), a própria relação entre ciência e filosofia é muito discutida e deságua em teorias diversificadas. Iain McGilchrist, por exemplo, ao observar a diferença metodológica entre ambos os campos, aplica também à ciência sua exaltação da noção de vitalidade antes aplicada na Filosofia, observando que a primeira parece estar se afastando de uma visão mecânica do real desde a transição da física newtoniana para a física einsteiniana. A mecânica clássica teria representado o mundo como estático, de modo que tenderia a alcançar a organicidade da experiência enquanto vital (McGilchrist, 2019). Da mesma forma, a filosofia de Hume influenciou Einstein na construção da Teoria da Relatividade, especialmente após a superação daqueles aspectos abordados na crítica do filósofo a Newton (Hazony; Schliesser, 2016).

De qualquer forma, como crítico das ambições metafísicas e científicas, o grande legado de Hume constitui-se como sua defesa da modéstia epistêmica. No mínimo, considerando seu alerta quanto aos limites da experiência humana, temas delicados e caros à filosofia devem ser cautelosamente abordados a partir de metodologia apropriada. Mesmo diante de sua admiração pela ciência de Newton, Hume soube analisá-la apropriadamente a partir daquilo que a filosofia exige como campo direcionado a meta-indagações. Tal modéstia epistêmica pode ajudar-nos, mesmo diante da imperiosidade cada vez mais intensa da ciência e da comum atribuição de inferioridade a outras áreas, a repensar a relação de tal campo com as demais áreas por meio do pensamento filosófico.

#### **4 Considerações Finais**

Pretendemos ter abordado o caráter central da filosofia exposta no *Tratado* considerando alguns desdobramentos em torno das noções de ceticismo e cientificismo. Em um primeiro momento, centralizamos a oposição desenvolvida por Hume entre experiência concreta e justificativa racional posterior, aproximando-o de uma filosofia de cunho prático em meio ao ceticismo e afastando-o, por outro lado, de algum tipo de cunho puramente teórico. Em um segundo ponto, tratamos da tensão entre ceticismo e

naturalismo chamando atenção para a relação entre o alcance da ciência e o papel da filosofia: esta tem muito a dizer sobre a possibilidade de uma ciência da natureza humana e sobre a visão de mundo pretendida por muitos cientistas ou intelectuais materialistas. Isso porque a filosofia constitui-se como campo que aborda meta-indagações, enquanto a ciência preocupa-se, antes, com a efetivação de resultados, previsão de fenômenos e estabelecimento de leis a partir de uma visão matematizada sobre o real.

Como sabemos, os resultados da filosofia humeana foram significativos em muitos sentidos, tanto em relação à produção de saber sobre as faculdades humanas, atualmente com o reconhecimento de sua contribuição para as ciências cognitivas (Biro, 1993), quanto em relação, por exemplo, às críticas ao dogmatismo e às pretensões ingênuas da razão, que influenciaram de modo determinante filósofos posteriores e, assim, a história da filosofia. A partir de tal influência, podemos dar continuidade a indagações sobre os problemas e discussões atuais considerando aquilo que foi desenvolvido por filósofos críticos como Hume. Este artigo pretende ser um incentivo inicial a pesquisas filosóficas que considerem as ciências empíricas, cognitivas, a biologia e o papel próprio à filosofia, em direção a reflexões sobre formas adequadas para repensar questões importantes.

## Referências

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. Disponível em: <https://marcosfabionuva.com/wp-content/uploads/2012/04/nicola-abbagnano-dicionario-de-filosofia.pdf>.

BALMES, J. **Fundamental philosophy**. New York: D. & J. Sadlier & Company, 1858.

BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/543532726/BERGSON-Henri-Ensaio-Sobre-Os-Dados-Imediatos-Da-Consciencia>.

BERGSON, H. **A Evolução criadora**. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, H. **O Pensamento e o movente**: ensaios e conferências. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Disponível em: <https://joaocamillopenna.wordpress.com/wp-content/uploads/2019/08/bergson-o-pensamento-e-o-movente-completo.pdf>.

BERKELEY, G. **Principles of human knowledge and three dialogues**. USA: OUP Oxford, 1999.

BIRO, J. Hume's new science of the mind. *In*: NORTON, D. F. (ed.). **The Cambridge Companion to Hume**. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 40-69.

CASTAÑON, G. Psicologia como Ciência Moderna: vetos históricos e status atual. *In*: **Temas em Psicologia**, v. 17, n. 1, p. 21-36, 2009. ISSN 1413-389X. Disponível em: [https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-389X2009000100004](https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2009000100004).

HAKKARAINEN, J. Why Hume cannot be a Realist. **Journal of Scottish Philosophy**, v. 10, n. 2, p. 143-161, 2012. Disponível em: <https://sci-hub.ru/10.3366/jsp.2012.0035>.

HAZONY, Y; SCHLIESSER, E. Newton and Hume. *In*: RUSSELL, P. (ed.). **The Oxford Handbook of Hume**. 1. ed. New York: Oxford University Press, 2016. p. 673-707.

HUSSERL, E. **A Ideia da Fenomenologia**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edição 70. 2008. Disponível em: <https://marcosfabionuva.com/wp-content/uploads/2011/08/a-idc3a9ia-da-fenomenologia.pdf>.

HUSSERL, E. **A filosofia como ciência de rigor**. Tradução: Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1952.

HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução: Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

MILLICAN, P. Hume's Chief Argument. *In*: RUSSELL, P. (ed.). **The Oxford Handbook of Hume**. 1. ed. New York: Oxford University Press, 2016. p. 82-108.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: M. dos Santos e A. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Disponível em: <https://joaocamillopenna.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/09/kant-critica-da-razao-pura.pdf>.

KUNTZ, P. G. Hume's Metaphysics: A New Theory of Order. **Religious Studies**, v. 12, n. 04, p. 401-428, 1976. Disponível em: <https://sci-hub.ru/10.1017/S0034412500009574>.

LEIBNIZ, G. W. **Philosophical Essays**. Indianapolis: Hackett Publishing, 1989.

LOCKE, J. **Ensaio acerca do entendimento humano**, Vol. 320. Tradução: Anoar Aiex. 1. ed. Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

MAYR, E. Teleological and teleonomic, a new analysis. *In: A portrait of twenty-five years: Boston Colloquium for the philosophy of Science 1960–1985*. Dordrecht: **Springer Netherlands**, p. 133-159, 1974. Disponível em: [https://sci-hub.ru/10.1007/978-94-010-2128-9\\_6](https://sci-hub.ru/10.1007/978-94-010-2128-9_6).

MCGILCHRIST, I. **The master and his emissary: The divided brain and the making of the western world**. Yale University Press, 2019.

MELLO, V. D.; DONATO, M. O pensamento iluminista e desencantamento do mundo: Modernidade e a Revolução Francesa como marco paradigmático. *In: Revista Crítica Histórica*, Ano II, n. 4, p. 248-264, 2011. Disponível em: <https://seer.ufal.br/index.php/criticahistorica/article/view/2776>.

MOREIRA-ALMEIDA, A; DE ABREU COSTA, M; COELHO, H. S. **Science of Life After Death**. New York: Springer, 2022.

NEWTON, I. **Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural - Livro I**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

REALE, G. **História da filosofia: Do Humanismo a Kant**, Vol. 2. São Paulo: Paulus, 1990.

ROVIGHI, S. V. **História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel**. Tradução: Marcos Bagno e Silvana Cobucci. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SMITH, N. K. **The Philosophy of David Hume: A critical study of its origins and central doctrines**. London: Macmillan, 1941.

VEIGA, M. **Pensamento político moderno e fundamentos dos direitos humanos: perspectivas para o século XXI**. 2007. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp040960.pdf>.