

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Regiane Rodrigues Oliveira Novais

Hume e a teoria cética sobre o espaço

Guarulhos

2020

Regiane Rodrigues Oliveira Novais

Hume e a teoria cética sobre o espaço

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Plínio J. Smith

Guarulhos

2020

Novais, Regiane

Hume e a teoria cética sobre o espaço / Regiane Novais –
Guarulhos, 2020.

100 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de São Paulo,
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2020.

Orientador: Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith

Título em Inglês: Hume and the skeptical theory about space

1. Ceticismo 2. Filosofia Moderna I. Título

Regiane Rodrigues Oliveira Novais

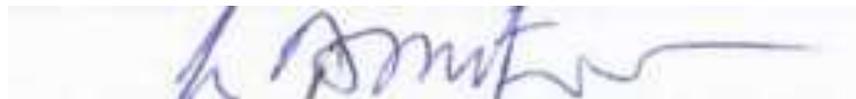
Hume e a teoria cética sobre o espaço

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Plínio J. Smith

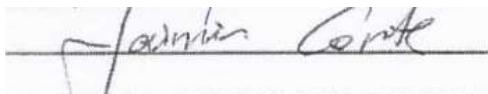
Aprovada em: 12 de Maio de 2020



Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith
Universidade Federal de São Paulo



Prof. Dr. Luiz Antonio Alves Eva
Universidade Federal do ABC



Prof. Dr. Jaimir Conte
Universidade Federal de Santa Catarina

À minha tia-mãe Ana. Apesar de jamais ler o conteúdo do presente texto, porque lhe foi negado o direito à Educação formal; E embora ela não compreenda o que seja esse tal curso de Filosofia, ela diz: “não, minha filha é professora. Não sei o que ela ensina, mas é PROFESSORA”. Ver o seu olhar puramente orgulhoso ao avistar o caminho escolhido e trilhado por mim consiste em uma das maiores fontes de energia a manter-me em movimento. Muito obrigada, tia Nane, por sempre me apontar o caminho.

Às minhas sobrinhas e sobrinhos: Katiele, Marcos Vinicius, Millena, David William, Jeferson, Marcelino e Lívia. Eu tenho um sonho: para vocês tudo será diferente!

À Mon Amie, Daniela Olorruama. Nem o ensaio “Da Amizade”, de Montaigne, seria suficiente para explicar. Nem teria sido possível sem você. Je t’aime plus que dypirone.

*À tia Julinda
(in memoriam)*

AGRADECIMENTOS

À minha família, precisamente aos meus oito irmãos e irmãs: Rogério, França, Samuel, Daniel, Rozete, Rozangela, Renata e Tainá, por fazerem eu me sentir em casa mesmo longe. À Élida, que está em casa. Às minhas tias-mãe Anita e Regina, cada qual com sua forma de demonstração de afeto. À Elisângela, minha prima e primeira pessoa a inspirar-me. À minha mãe, d. Terezinha: começo a entender, foi por amor!

Ao Prof. Dr. Plínio Smith, de quem assisti a primeira aula na Universidade Federal de São Paulo, em 2012, e, por efeito, me propus um modo de vida céptico; Obrigada pela orientação.

À minha psicoterapeuta Suely; À beira do caos, pude renascer em cada sessão. Obrigada por me ensinar uma das maiores lições da minha vida.

À Educafro: lugar onde comecei a me descobrir mulher preta.

À Camila Ayres e Caroline Kmetz: ambas estão em minha lembrança sempre como um dia de sol na pracinha em frente à escola. Obrigada por permanecerem em minha vida.

À Cristiane Souza, com quem compartilhei os meus primeiros sonhos de vida acadêmica, além de ser uma das pessoas mais fortes que conheço.

Ao José Willians, meu amigo, pelo abrigo.

Ao Paulo Queiroz: por sempre acreditar em mim.

À Josiane Sampaio: por emprestar o próprio notebook para eu escrever a presente dissertação.

À Daniela Ribeiro, pela parceria e amizade, dentro e fora das quadras.

À Neusah Monteiro: ela me fez pensar nos ciclos da vida e do tempo.

Ao Leandro Ribeiro: ele cruza a linha de chegada igualmente comigo.

À Carolina Susae: pelo prazer inenarrável de estar com ela.

À Marcela Rosa Sena: pelas fugas, risos e por gostar do sol.

À Sofia Santos Mendes, ou “minha Greg”; Impossível pensar na minha vida unifespiana sem você. Obrigada por ter sentado ao meu lado.

À Juliana Correia: por fazer minha vida ser mais leve.

Ao Rafael Colquehuanca: por aquecer meu coração.

À Lillian Micheli Silva, minha amiga-irmã, por partilhar a vida comigo e pelo amor incondicional.

Resumo

Objetiva-se, por meio desta dissertação, apresentar a teoria sobre o espaço, em David Hume, ancorada em sua teoria cética, presente já no segundo capítulo de seu *Tratado da Natureza Humana*. Aqui, a coerência entre esses dois aspectos da teoria humeana perfaz o objetivo central, tendo em vista a acusação lançada aos céticos a respeito de uma teoria “positiva” originária da filosofia cética. Neste sentido, buscaremos, na literatura filosófica da modernidade, as influências que levaram Hume a refletir em seus escritos sobre o espaço/extensão - fundamentalmente a distinção conceitual entre qualidades primárias e qualidades secundárias - juntamente com seu método de investigação filosófica no interior do qual sua proposta de ceticismo é apresentada. Em adição: a compreensão da “quarta-teoria” sobre o espaço visa não somente a defesa da originalidade humeana, mas, efetivamente, intenta pôr em relevo o núcleo conciliatório sobre o qual se sustenta conceitualmente uma teoria cética acerca do espaço.

Palavras-Chave: Ceticismo. Espaço. Extensão. Qualidades primárias e secundárias. Filosofia moderna.

Abstract

The aim of this dissertation is to present David Hume's theory of space, anchored in his skeptical theory, already present in the second chapter of his *Treatise on Human Nature*. Here, the coherence between these two aspects of Humean theory fulfills the central objective, in view of the accusation launched against skeptics regarding a “positive” theory originating in skeptical philosophy. In this sense, we will seek, in the philosophical literature of modernity, the influences that led Hume to reflect in his writings on space/extension - fundamentally the conceptual distinction between primary and secondary qualities - together with his method of philosophical investigation within which his skepticism proposal is presented. In addition: the understanding of the “fourth theory” about space is aimed not only at the defense of Humean originality, but, indeed, it attempts to highlight the conciliatory nucleus on which a skeptical theory about space is conceptually supported.

Keywords: Skepticism. Space. Extension. Primary and secondary qualities. Modern philosophy.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	A DISTINÇÃO ENTRE QUALIDADES PRIMÁRIAS E SECUNDÁRIAS NA FILOSOFIA MODERNA	20
	PARTE A – O DEBATE EM TORNO DA DISTINÇÃO	21
	PARTE B – A QUESTÃO DO VÁCUO	38
2	HUME E A FILOSOFIA MODERNA	44
	PARTE A – IDEIAS BÁSICAS DO PENSAMENTO HUMEANO	46
	PARTE B – O PROBLEMA MODERNO	53
3	ESPAÇO: DA CRÍTICA ÀS TEORIAS TRADICIONAIS À CONSTRUÇÃO EMPÍRICO-OBSERVACIONAL	63
	PARTE A – A QUARTA TEORIA: UM MEIO TERMO PARA O ESPAÇO ...	64
	PARTE B – INFLUÊNCIAS CONSTRUTORAS DO CETICISMO HUMEANO	69
	PARTE C – A TEORIA HUMEANA DO ESPAÇO E O CETICISMO	80
	À GUISA DE CONCLUSÃO	91
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	96

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem por objetivo apresentar a teoria de David Hume sobre o espaço e a sua relação com o problema dos corpos físicos. Esses dois aspectos da filosofia não somente costumam ser tratados separadamente, mas aparentam opor-se; já que Hume defende uma teoria positiva sobre o espaço, porém, simultaneamente, parece aceitar um ceticismo sobre o mundo exterior. Nossa intenção, no entanto, é mostrar que ambos estão associados estreitamente e constituem uma unidade. Eis o propósito desta dissertação.

Uma das dificuldades para enxergar essa unidade entre a teoria do espaço e o ceticismo sobre o mundo exterior repousa na aceitação irrefletida (sem nenhum questionamento aprofundado) da *Teoria Cética*. Em geral, se supõe que o cético somente levanta dúvidas e objeções aos dogmáticos. Estes, por sua vez, tratam de responder às dúvidas céticas. Os filósofos modernos, de uma forma ou de outra, buscaram responder à ameaça cética, mas, paradoxalmente, esforçaram-se tanto que acabaram por entregar de bandeja aos céticos uma série de argumentos para estes sustentarem suas dúvidas. Esse é o caso da discussão em torno das qualidades primárias e secundárias.

Por outro lado, discute-se se um cético poderia elaborar uma teoria positiva sobre o conhecimento ou, mais especificamente, sobre o espaço. O problema filosófico da suposta impossibilidade de uma filosofia afirmativa da existência de coisas no espaço, que buscaremos responder ao longo dessa dissertação, envolve a coerência dos escritos filosóficos de Hume sobre o espaço e sobre o ceticismo a respeito dos sentidos. Entendemos que o ceticismo humeano está presente em T 1.2, no próprio fundamento argumentativo da teoria sobre o espaço de Hume, e que essa teoria é indissociável de sua posição acerca daquilo que ele vê como o princípio fundamental da filosofia moderna em T 1.4.4, a saber: a distinção entre as qualidades primárias e secundárias.

No livro *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Don Garrett apresenta tal problema nas seguintes linhas gerais: “pode o sistema de ciências positivo de Hume resistir adequadamente a seus próprios argumentos e conclusões céticas?” (GARRET, 1997, p. 206). Para Garrett, na resposta a essa questão está o ponto crucial para a compreensão da filosofia de Hume como um todo. Mais: Garrett identifica que um vasto número de leitores humeanos consideram incompatíveis as teorias do projeto de “ciência do homem” de Hume e os argumentos céticos dessas mesmas teorias. Nosso intuito é tratar desse problema numa questão mais limitada: a relação entre a teoria positiva sobre o espaço e o ceticismo negativo

sobre os corpos.

Pretendemos responder a questão de Garrett de maneira afirmativa: “sim, a teoria do espaço não somente resiste ao ceticismo, mas é dele indissociável”. Nossa tentativa, portanto, visa a mostrar que a citada incompatibilidade não resiste a um exame de T 1.2 e de T 1.4.4. Para mostrarmos isso, será de fundamental importância analisar o contexto filosófico de Hume. Qual é, digamos assim, a árvore genealógica da filosofia humeana? Quais são os principais filósofos espelhados em seus escritos? Por que não podemos ignorar a ciência¹ moderna para uma melhor compreensão das teorias de Hume? O que é o princípio fundamental da filosofia moderna dito por Hume e porque nosso filósofo o critica? Somente após responder essas questões e apresentar as reflexões de Hume sobre a tradição que lhe serve de base, poderemos, assim almejamos, responder ao problema exposto acima.

A uma velocidade nunca vista antes da modernidade, as mudanças políticas, sociais e até mesmo geográficas (as grandes navegações expandem o território europeu), mostram o quanto as verdades estabelecidas eram frágeis e enganatórias. O fluxo de mão dupla das teorias acadêmicas e dos avanços científicos torna necessário que o conhecimento racional, agora venerado, em vista de a Igreja ter perdido paulatinamente a tutela da sociedade, seja totalmente “purificado” das suas antigas impurezas irracionais.

A razão, para a modernidade teórica ao menos, reina absoluta no campo epistemológico. Em *As bases metafísicas da ciência moderna*, Edwin Artur Burt constata que “o lugar central da epistemologia na filosofia moderna não é acidental; é o corolário absolutamente natural de algo ainda mais abrangente e significativo, uma concepção do próprio homem e, especialmente, de sua relação com o mundo que o envolve” (BURTT, 1991, p. 10). O homem moderno, no campo epistemológico, volta a ser “a medida de todas as coisas” (CHAUÍ, 2002, p. 170).

A ciência passa por mudanças de consequências seculares a partir do momento em que também muda seus modos e estratégias de explicar o mundo. Como motor dessas mudanças nas principais áreas de conhecimento está a descrição efetiva e real do mundo da natureza, bem como de seus fenômenos. O eterno desejo humano de controlar o que ele mais teme levou-nos, ao longo de nossa história, a criar mecanismos que, se não nos fazem mais fortes

¹ O que aqui chamamos de “ciência”, se referindo à modernidade, deve ser entendida como filosofia natural, como era denominada no tempo histórico que a presente dissertação se refere.

fisicamente, racionalmente nos levam a efeitos dominadores. Tanto a filosofia quanto a ciência, intencionalmente ou não, à luz do nosso afastamento histórico, são peças essenciais na engrenagem da razão como o elemento diferenciador do ser humano para com tudo o mais que habita a Terra. A razão descortina um mundo matemático, possibilitando que o homem com seus cálculos e medições controle a natureza. O mundo como criação divina não pode ser tão imprevisível e incalculado... deve obedecer a leis não relativas a fatores individuais atinentes ao sujeito a observá-lo. As premissas, agora, tão importantes quanto a própria conclusão, precisam ser formuladas com toda a metodologia racionalizada gerando, ao menos na filosofia, um profundo desprezo por todo o conhecimento que não seja criteriosamente medido, somado, contado.

Quem se debruça com mais atenção à filosofia moderna, não deixa de notar as influências que ela recebeu da ciência e vice-versa, durante a Idade Moderna. Ainda mais complexo é traçar uma linha divisória entre essas formas de conhecimento. Ainda mais porque, à época, a filosofia ainda tinha a ciência como parte integral de si, reconhecida inclusive pelo nome de filosofia natural.

Essas mudanças na ciência acarretaram alterações na filosofia. Uma das principais transformações filosóficas diz respeito à metafísica. Dizemos, hoje, que a filosofia do sujeito é a questão hegemônica para a modernidade; René Descartes teria estabelecido para a posteridade que o conhecimento parte do interno para o externo, do interior para o exterior. Com o *Cogito ergo sum* cartesiano, a busca pelo real parte do sujeito, ou melhor, o conhecimento que a mente tem de seus próprios estados subjetivos é a base para que se possa firmar algo sobre os corpos externos.

Dessa forma, surge um problema básico para os filósofos modernos responderem. O qual ficou no imaginário contemporâneo como o problema central da modernidade, a saber: o problema do conhecimento do mundo exterior. Como provar a realidade de um mundo externo à mente de uma pessoa? Como afirmar a existência de corpos e objetos no espaço? O surgimento do problema do mundo exterior como eixo central na filosofia moderna eclode da própria literatura epistemológica.

Burt (1991, p. 85), a esse respeito, nos diz sobre Descartes:

[...] a importância de Descartes neste movimento matemático foi dupla: ele elaborou uma hipótese abrangente e detalhada da estrutura e das operações matemáticas do universo material, revelando uma consciência mais clara a respeito das importantes implicações do novo método que a demonstrada por seus predecessores; e tentou justificar e recompor o posicionamento do

homem e de seus interesses com relação à natureza por meio do seu famoso dualismo metafísico.

Embora o dualismo cartesiano possa ser questionado, parece certo que Descartes legou o problema do mundo exterior para os filósofos modernos. É claro, associado a esse problema, aparecem muitos outros. No entanto, de uma forma ou de outra, todos os filósofos modernos, como fórmula básica de investigação, tiveram que responder ao desafio cético.

Esse breve panorama deveria nos ajudar a compreender a posição da filosofia humeana não somente dentro da filosofia, mas iluminar seu tempo histórico: a modernidade. O ceticismo para a modernidade invalidava toda e qualquer teoria que se propunha a explicar um conhecimento e, conseqüentemente, elaborar a sua epistemologia. Assim, para validar o mundo exterior (e, em conseqüência, objetos no espaço) fazia-se necessário refutar os cétricos (como Hume). Essa problemática desenha a *nossa* perspectiva sobre a filosofia moderna e sobre Hume e, a partir dela, indagamos: Será que Hume também via a filosofia moderna dessa maneira? Para entendermos melhor como o próprio Hume entendia a sua posição diante da filosofia moderna, teremos de voltar um pouco mais à ciência moderna.

A história da filosofia acompanha de perto a divisão histórica dos principais eventos do mundo ocidental. Sendo assim, quando falamos de filosofia moderna estamos falando quase que estritamente da Idade Moderna; e, portanto, devemos contextualizar esse período, no que tange ao objetivo do presente estudo, para melhor compreensão das origens e do cenário cultural e filosófico do tema aqui debatido. Tal como a filosofia, a ciência moderna tem sua semelhança temporal com a história; esta semelhança marca uma mudança significativa no que era considerado ciência desde a Antiguidade, permanecendo, entretanto, sem grandes diferenças, durante a Idade Média. Pablo Rubén Mariconda (2006, p. 269) afirma que “essa transformação está expressa na oposição entre uma atitude ativa e uma atitude contemplativa: o homem moderno procura dominar a natureza, tornar-se ‘dono e senhor da natureza’, enquanto o homem medieval visa apenas contemplá-la”.

Essa mudança de postura entre os medievais e os modernos repousa sobre junção de ciência (ou *episteme*) e técnica (ou *techne*) há muito separada pelos gregos e aceita na Idade Média, como explica Mariconda logo em seguida. Dois são os principais aspectos dessa mudança na ciência: primeiro, o desenvolvimento de uma ciência empírica, baseada em

cuidadosa observação da natureza, apoiada em um método experimental; e, segundo, a matematização da natureza, que implica buscar fórmulas que descrevam o movimento dos corpos na Terra e dos planetas no céu.

Um dos nomes mais importantes dessa nova postura é Galileu Galilei, que faz a junção da ciência à técnica (a ciência deixa de ser somente teoria) dando à experiência papel central; E, sobretudo, matematizando a natureza, fazendo com que, por exemplo, fenômenos sejam previstos e explicados à luz de cálculos, medições e instrumentos. A natureza é medida, calculada, controlada, entendida, demonstrada, prevista. Já não há o que temer dos outrora imprevisíveis *Fenômenos da Natureza* porque ela é matematizada e mecanizada. Em outras palavras: ela irrompe como um objeto de estudo da ciência moderna. Essa matematização da natureza e dos corpos físicos é essencial para o nosso assunto. Como bem sabemos, não se pode medir (muito menos há instrumentos para isso) absolutamente tudo na natureza. Gostos, odores e sons não são mensurados em pesos, tamanhos e metros quadrados. Não há um cálculo matemático que defina que o vermelho é e será visto por todos os humanos do mesmo jeito, independentemente de fatores físicos ou genéticos. Portanto, a física não mais se ocupará dessas propriedades que resistem à matematização; a física moderna deixa de lado aquelas qualidades que não podem ser mensuradas.

Frente a isso, temos mais um marco da ciência moderna que refletirá na filosofia moderna. Se houve uma junção (ciência e técnica), por corolário, houve a distinção do que existe de fato no mundo: “a distinção entre qualidades primárias e secundárias, inaugurada por Galileu, propõe, de modo claro, a eliminação das qualidades subjetivas e reduz a natureza a termos quantitativos, isto é, passíveis de tratamento matemático e de determinação experimental” (MARICONDA, 2006, p. 282). A saber, as qualidades primárias, para Galileu, são forma, figura, número, movimento e contato, enquanto as secundárias respondem por cor, odor, sabor, som.

Antecedida pela ciência moderna, a filosofia moderna, principalmente em suas investigações metafísicas, baseará suas teorias sobre o corpo físico como essencialmente constituído por propriedades mensuráveis na distinção entre as qualidades primárias e as secundárias. É essa distinção, proveniente da ciência moderna, que permitirá à filosofia moderna conceber um corpo físico matematizável. Por isso mesmo, inúmeros filósofos saíram em defesa dessa distinção, tanto racionalistas como empiristas (por exemplo, Descartes, Malebranche, Hobbes e Locke). Mas convém lembrar que também houve filósofos que criticaram essa distinção (como Foucher, Bayle, Berkeley e Hume).

Como vimos, supõe-se tradicionalmente que o problema da existência do mundo exterior é o problema central da filosofia moderna. Os filósofos desse período direcionaram suas reflexões não somente para explicar, mas principalmente para justificar o nosso conhecimento do mundo exterior, isto é, para fundamentar a afirmação de sua existência real e para garantir que o conhecemos objetivamente. Esse problema parecia decorrer de uma tese metafísica, que separa a mente imaterial do corpo material. O dualismo cartesiano é a expressão mais cristalina dessa tese metafísica. Hume, entretanto, pensa que esse problema do mundo exterior decorre de uma tese ainda mais fundamental da filosofia moderna, cuja origem está na ciência moderna: a distinção entre as qualidades primárias e as qualidades secundárias. Essa tese e a reação de Hume a ela consistem no tema desta dissertação. A nosso ver, Hume concebe a filosofia moderna como a aceitação da distinção traçada por Galileu, usando-a para traçar uma distinção metafísica entre a mente e o corpo.

René Descartes é o filósofo que, com maestria, se torna o pai da modernidade filosófica ao apresentar um problema cético sobre o mundo exterior. O caminho percorrido pelo filósofo francês é, no mínimo, peculiar, porque utiliza a dúvida radical para abalar nossas crenças comuns e chegar a um conhecimento seguro. Essa dúvida metódica é aplicada primeiramente aos sentidos, aparentemente a única via de acesso do sujeito ao objeto. O argumento da ilusão dos sentidos é, no entender de Descartes, fraco e atinge somente umas poucas crenças sobre o mundo. O argumento do sonho é mais forte e permite duvidar até das coisas mais óbvias para os sentidos. No entanto, mesmo esse argumento mais forte encontra seu limite. Pode-se duvidar das coisas compostas, mas não dos elementos que entram na composição das coisas. Ora, os elementos que compõem uma coisa são a extensão e suas modificações (espaço, tempo, movimento, forma, figura, número). Descartes usa, então, a distinção entre qualidades primárias e secundárias para estabelecer os limites para cada nível da dúvida metódica. Dessa forma, essa distinção constitui o núcleo mesmo da dúvida cartesiana sobre o mundo exterior.

Embora seja um ponto controverso, talvez se possa dizer que, no caso da dúvida cartesiana, a certeza sobre o mundo exterior como um todo só é posta em xeque quando as qualidades primárias já não podem ser afirmadas por causa da suposição do gênio maligno, enganador. Ao supor que haja um gênio maligno que me engane quanto à extensão e suas modificações e quanto às certezas matemáticas, toda a segurança objetiva se desfaz. Mas também há quem pense (como Barry Stroud) que, para levantar o problema do conhecimento

do mundo exterior, bastaria o argumento do sonho.

Nicolas Malebranche, um cartesiano de expressão, aceita o dualismo mente-corpo, afirma que os sentidos são úteis somente para a conservação do corpo e, por essa razão, não servem como critérios para a verdade. A união da alma com deus associado ao uso da razão traz o desapego às coisas terrenas, crucial para o alcance filosófico da verdade sobre o mundo exterior. Os sentidos, no entanto, podem conter alguma verdade quando não dissociados das qualidades primárias, precisamente da extensão. Para Malebranche, a extensão também é a essência objetiva, em outras palavras, não há corpo/matéria sem extensão. O entendimento puro, leia-se a razão, é o critério para afirmar a realidade objetiva e é ele que nos faz entender a extensão como infinita, corrigindo o erro sensorial (tomando o exemplo da visão) de que há um limite da extensão. Dessa forma, em sua teoria do conhecimento, Malebranche preserva a distinção entre qualidades primárias e secundárias que gerou o dualismo mente-corpo. As análises de Malebranche sobre o conhecimento sensível, tal como as de Descartes, associam essa distinção com uma metafísica dualista.

Pierre Bayle, por sua vez, será um crítico dessa distinção. Este filósofo também recorre ao ceticismo, contudo, para mostrar como o princípio da filosofia moderna é um combustível para os questionamentos dos cétricos pirrônicos. De fato, Bayle (2007, p. 152) diz que foi Pierre Gassendi quem retomou Sexto Empírico e o tornou conhecido, mas coube ao cartesianismo levar a ideia de que só conhecemos as aparências ao seu extremo.² A pretensão da verdade não é saciada por causa da limitada e frágil cognição humana e os caminhos (mesmo os racionais) para a satisfação dessa pretensão, em vez de afirmar uma verdade, alçam mais dúvidas e, então, recaímos em velhos erros. Os cartesianos não demonstraram que a extensão é uma propriedade objetiva dos corpos, diferentemente de cores e sabores, que seriam meras aparências. Não se garante, portanto, a existência do mundo exterior, nem se pode dizer que a extensão é a qualidade essencial dos corpos.

O imaterialismo de George Berkeley vai ainda mais longe. Assim como Bayle, Berkeley rejeita o princípio da distinção, uma vez que as qualidades primárias afirmam a existência de realidades externas ao espírito, ideia incompatível com seu imaterialismo. Criticando a teoria das ideias abstratas e tendo por essência da existência a capacidade de ser percebido, Berkeley entende que o princípio da distinção é um fortalecedor de teorias cétricas e que não podemos abstrair do objeto, mas somente a extensão. É necessária a união das qualidades primárias e secundárias para conhecermos um objeto. A existência dessas

² Richard Popkin (2000, p. 234), em seu clássico *História do ceticismo de Erasmo a Espinosa*, entende que Gassendi é um cético epistemológico (ou moderado), certamente uma alusão implícita a Hume.

qualidades está no espírito, impressas por deus, e em nenhuma outra parte.

Esse breve esboço do cenário da filosofia moderna tem a finalidade de ressaltar que, a tese de Hume segundo a qual o princípio fundamental da filosofia moderna é a distinção entre qualidades primárias e secundárias, não é implausível. A nosso ver, a perspectiva de que a filosofia moderna começa com o *cogito* cartesiano, isto é, com uma metafísica dualista, é anacrônica. Quando a ciência cartesiana ruiu e a ciência newtoniana triunfou, os filósofos passaram a ver o dualismo metafísico como a grande contribuição de Descartes, não mais a sua física. Mas, não era assim antes disso. Por muito tempo, o primeiro atrativo do pensamento de Descartes era a sua física. Foi assim que, por exemplo, Malebranche e Bayle se interessaram por Descartes. Era a oposição à física aristotélica que unia filósofos que hoje pensamos que pertencem a campos diferentes, como Descartes e Gassendi (ou Hobbes). Hume viveu uma época em que Newton já tinha triunfado, mas em que ainda não se considerava que o legado de Descartes era sua metafísica. Huet teria sido o primeiro filósofo a tratar as *Meditações metafísicas* de Descartes como seu principal livro. Todos os grandes cartesianos (Malebranche, Espinosa, Leibniz) referiam-se aos *Princípios*.

Não surpreende, então, que Hume tenha uma visão da filosofia moderna como fundamentada na distinção entre qualidades primárias e secundárias, distinção proveniente da ciência moderna. Entender essa ideia de Hume permite uma compreensão menos anacrônica da filosofia moderna. Esta talvez não seja uma “filosofia da subjetividade”, como nós a pensamos hoje, mas seja mais uma “filosofia da objetividade”, isto é, uma filosofia que tenta fundamentar a distinção que permite a matematização da natureza por meio de uma teoria da essência do corpo como extensão. Ao questionar essa distinção, Hume teria proposto uma forma cética de conceber a ciência moderna e o corpo físico por meio de sua teoria do espaço.

É oportuno incluirmos aqui uma justificativa acerca da ausência da filosofia de John Locke na presente dissertação. É inegável a centralidade dos escritos de Locke sobre o conceito de “extensão” e sobre a linha filosófica empírica, tanto modernidade quanto posteriormente. Contudo, a escolha dos filósofos aqui abordados para fundamentar nossa argumentação, foi realizada a partir das referências humeanas em cada temática; E, embora Locke esteja presente em algumas delas, optamos pela sua não inclusão. Primeiro, porque já é um desafio trabalharmos com os quatro filósofos aqui abordados (Descartes, Malebranche, Bayle e Berkeley) então, a inclusão de Locke ampliaria demasiadamente esse desafio. Segundo, porque em nossa interpretação os quatro filósofos escolhidos formam a espinha dorsal do tema aqui proposto, como intencionamos justificar ao longo dessa dissertação.

Antes de apresentar os capítulos desta dissertação, talvez caibam algumas palavras sobre “Hume, o crítico da metafísica”. Pode um crítico da metafísica ter uma teoria sobre o espaço? Pode ele fornecer uma explicação dos corpos físicos e de sua relação com as qualidades primárias e secundárias? Muitos supõem, comumente, que Hume é um crítico da metafísica. O que isso significa? Para essas pessoas, isso significa que Hume não teoriza sobre a estrutura última da realidade dos corpos. No entanto, Hume dizia que ele fazia metafísica. Alguns entendem, então, que Hume teria uma teoria sobre a essência dos corpos. A nosso ver, há uma ambiguidade na palavra “metafísica”. Hume não entendia por “metafísica” o mesmo que nós. O que ele entende por “metafísica”?

Hume identifica a raiz que leva ao “preconceito comum contra todo o tipo de raciocínio metafísico” (2009, p. 19). Além de termos a ignorância como companhia, o nosso fundamento do conhecimento ainda é frágil. Como esperaríamos que o homem comum depositasse nas ciências a mínima confiança que é escassa até entre nós? Pela errada compreensão do que seja metafísica, os filósofos aos quais Hume se refere não somente a empregam mal, mas acabam mesmo afastando outros filósofos da participação na mesma:

entendem eles, por raciocínio metafísico, não o raciocínio de um ramo particular da ciência, mas qualquer espécie de argumento que seja de alguma forma abstruso e requeira alguma atenção para ser compreendido. É tão frequente ver nossos esforços desperdiçados em tais investigações que costumamos rejeitá-las sem hesitação, decidindo que, se não podemos deixar de ser vítimas de erros e ilusões, então estes deverão ao menos ser naturais e agradáveis. E realmente nada, a não ser o mais determinado ceticismo, juntamente com um elevado grau de indolência, pode justificar tal aversão à metafísica (HUME, 2009, p. 20).

Note-se o contraste entre uma concepção da metafísica como um “ramo particular da ciência” e uma concepção da metafísica como “uma espécie de argumento”. No primeiro sentido, na filosofia, teríamos como ramos, por exemplo, a epistemologia, a ética, a política, a lógica, a estética e, também, a metafísica. Não é nesse sentido que Hume emprega o termo. Quando diz que defende a verdadeira metafísica, Hume não está dizendo que tem a verdadeira teoria nessa área da filosofia. Ele apenas diz que empregará raciocínios abstrusos, isto é, difíceis e profundos, para evitar a má metafísica, isto é, para evitar raciocínios fáceis que, em geral, associam-se à superstição e a uma filosofia que pretende conhecer o que nos estaria vedado.

Neste segundo sentido, Hume é um defensor da metafísica. A metafísica é uma

maneira de fazer filosofia, não uma área específica da filosofia. Nesse sentido, a metafísica é uma filosofia abstrusa, difícil, profunda, que exige esforço e argumentos intrincados, não é uma teoria sobre a estrutura última da realidade ou sobre a essência das coisas. Cabe, ainda, uma palavra sobre uma causa do afastamento de muitos da metafísica: o ceticismo. Hume certamente está aludindo à última seção da conclusão do livro I do *Tratado*, quando uma melancolia toma conta de seu espírito e ele se encontra prestes a rejeitar tudo. Esse ceticismo desesperado seria o responsável pela rejeição da metafísica. Mas, depois da intervenção da natureza, com sua força superior, o ceticismo se torna um aliado na própria investigação filosófica, mantendo-nos sempre em uma espécie de “consciência” a respeito dos nossos quase que palpáveis limites de entendimento sobre determinadas curiosidades humanas. Embora uma teoria sobre a estrutura última da realidade seja impossível, como o lado destrutivo do ceticismo mostrou, ainda resta que esse ceticismo corrigido pela natureza pode desvendar os princípios da natureza humana, descrever como chegamos às nossas crenças e quais ideias nós temos das coisas. Dessa forma, Hume, o cético, pode elaborar uma teoria cética do espaço a partir de sua crítica à distinção entre qualidades primárias e secundárias.

Nesta introdução, resta apresentar os capítulos da dissertação. Embora, exporemos parcialmente a distinção das qualidades primárias e secundárias, na parte A do primeiro capítulo abordaremos essa distinção com mais detalhes, tal como Descartes e Malebranche a defendem e, em seguida, apresentaremos Bayle e Berkeley como críticos dessa distinção, embora cada um tenha um propósito diferente ao fazer essa crítica: enquanto Berkeley tenta refutar o ceticismo, Bayle parece ser um defensor do ceticismo. Também faremos uma breve apresentação de um assunto importante diretamente ligado ao problema do corpo entendido como *res extensa*, a saber, a questão do vácuo.

O segundo capítulo dedica-se a expor o pensamento humeano acerca desse debate moderno sobre a distinção entre qualidades primárias e secundárias. Hume claramente se alinha à posição de Bayle e Berkeley, embora se afaste de ambos em alguns pontos, de modo que o ceticismo de Hume será diferente do de Bayle. Para entendermos as razões pelas quais Hume se filia à tradição que se opõe à distinção, é preciso entender a filosofia humeana de modo mais geral. Serão expostos, na parte A, aquelas partes da “lógica” de Hume que são importantes para entender suas análises da ideia de espaço e do princípio fundamental da filosofia moderna. A parte B se dedica a analisar a crítica que Hume endereça a esse princípio

fundamental. Na parte A do terceiro capítulo, exporemos a teoria sobre o espaço em Hume. Procuraremos mostrar como Hume inventa uma quarta teoria, diferente das três mencionadas e discutidas por Bayle, a qual permitira uma explicação da nossa ideia do mundo exterior ou do corpo como composto tanto das qualidades primárias, como das secundárias. Na parte B, examinaremos esta teoria à luz de sua crítica das considerações cétricas de Pierre Bayle, já que Hume claramente se afasta da posição de Bayle. Finalmente, na parte C, trataremos do tipo de ceticismo que é defendido por Hume.

Esta dissertação se encerra com uma breve conclusão na qual resumiremos os resultados alcançados nesses três capítulos. Nessa conclusão, abordaremos também o resgate humeano da metafísica.

CAPÍTULO I

A DISTINÇÃO ENTRE QUALIDADES PRIMÁRIAS E SECUNDÁRIAS NA FILOSOFIA MODERNA

O objetivo deste capítulo é apresentar um panorama geral da questão acerca das qualidades dos objetos; sobremaneira estes se dividem em duas categorias: por um lado, as qualidades primárias, que corresponderiam a propriedades que realmente existem nos objetos; por outro, as qualidades secundárias, que existem somente nos seres que percebem os objetos, mas não seriam propriedades intrínsecas desses objetos, já que, no melhor dos casos, seriam somente uma disposição que esses objetos têm de produzir na mente as sensações dessas qualidades.

O capítulo está dividido em duas partes: Na primeira, apresento a distinção entre qualidades primárias e secundárias tal como foi pensada e defendida por filósofos fundamentais para a filosofia humeana, a mencionar Descartes e Malebranche; Na segunda, exponho a crítica que outros filósofos igualmente importantes para Hume, como Bayle e Berkeley, dirigiram a essa distinção. Dessa maneira, pretendo desenhar o quadro mais geral da filosofia moderna, diante do qual Hume tomou sua própria posição.

PARTE A

O DEBATE EM TORNO DA DISTINÇÃO

1.1 DEFENSORES DA DISTINÇÃO: DESCARTES E MALEBRANCHE

Os objetos físicos presentes aos nossos sentidos são percebidos como tendo diversas qualidades: eles se apresentam como sendo quadrados ou redondos, lisos ou ásperos, parados ou em movimentos, azuis ou amarelos, doces ou salgados e assim sucessivamente. Para cada um dos nossos sentidos, eles revelam suas qualidades. Diante dessa variedade de qualidades, alguns filósofos propuseram uma classificação, a saber, algumas qualidades são classificadas como primárias e, outras, como secundárias. As qualidades primárias seriam objetivas, pertenceriam ao objeto. Por sua vez, as secundárias seriam subjetivas, significando que não fazem parte das propriedades do objeto, encontrando-se somente na percepção mental do sujeito. A distinção exposta acima é formulada com o intuito de responder às dúvidas persistentes em algumas áreas da filosofia sobre a realidade dos objetos percebidos. Com algumas variações, de acordo com o filósofo e seu contexto, esse argumento visa a solucionar os questionamentos sobre a existência do mundo exterior, integrando uma série de problemas e de soluções recorrentes na História da Filosofia. Inúmeros filósofos, sobretudo aqueles que estavam do lado da nova ciência e contra a ciência aristotélica, aceitaram essa distinção. Aqui, limitar-me-ei a apresentar como Descartes e Malebranche conceberam essa distinção, tomando-os como ponto de partida de nossos estudos.

Começemos com Descartes. As seis *Meditações* cartesianas traçam o caminho seguro para verdades muito evidentes, inclusive sobre “[qual] via é preciso tomar para chegar ao conhecimento de deus com mais facilidade e certeza do que conhecemos as coisas desse mundo” (DESCARTES, 1996, p. 244). Uma afirmação das mais intrigantes da história da filosofia tem por método a utilização da dúvida, chamada de dúvida cética, para em primeira instância “destruir” todas as nossas crenças mais arraigadas e, em seguida, restituir sobre bases inabaláveis muitas dessas mesmas crenças, no intuito de provar que deus existe e que temos alma que “não morre com o corpo” (DESCARTES, 1996, p. 243). O primeiro problema destacado por Descartes como obstáculo a esse conhecimento indubitável é o fato de que não examinamos criticamente as opiniões que nos são transmitidas; desse modo, tomamos

erroneamente muitas delas como verdadeiras. Falta-nos um critério que assegure a diferenciação do que é real e verdadeiro do que é enganoso, portanto, irrel. O primeiro passo será colocar em dúvida tudo o que tomamos por certo, analisarmos a origem dessa certeza e só após esse exame, se tivermos uma ideia clara e distinta, afirmarmos que realmente conhecemos algo. A distinção entre qualidades primárias e secundárias surge, pela primeira vez, nas *Meditações*, já durante esse processo de destruição das crenças comuns. Para entender como ela surge, passaremos em revista todo esse procedimento inicial de Descartes.

Nossos sentidos, segundo Descartes, são a principal via para nossas crenças em verdades. Por meio deles, julgamos que conhecemos os corpos físicos, os objetos e a real existência do mundo exterior. Para examinar as crenças baseadas nos sentidos, Descartes examina se os próprios sentidos, que são a fonte dessas crenças, são confiáveis. O primeiro argumento para a rejeição da veracidade das informações sensoriais, nas palavras cartesianas, é que “experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (DESCARTES, 1996, p. 258). Embora aceite o argumento que nossos sentidos às vezes nos enganam, Descartes salienta que esse engano “se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes” (DESCARTES, 1996, p. 258), mantendo a salvo informações sensoriais que só poderiam ser negadas por “insensatos”. Mesmo não reservando mais do que algumas linhas para o argumento da loucura, concluindo que utilizar tais exemplos o faria tão insano quanto os loucos, Descartes apresenta um segundo argumento para a dúvida sobre os sentidos, introduzindo pela primeira vez, de maneira implícita, a distinção entre qualidades primárias e secundárias. No argumento dos sonhos, a representação de realidade é similar à loucura: posso sonhar com acontecimentos corriqueiros, senti-los como reais, embora eu esteja adormecida. Mesmo que “no sono não parece ser tão claro e tão distinto” (DESCARTES, 1996, p. 259), como posso distinguir os estados de sono e de vigília?

Nesse contexto não posso estar certa se que o que agora sinto faz parte de uma realidade ou se é a representação da mesma, isto é, não estou certa de estar dormindo ou acordada. Entretanto, considera Descartes (1996, p. 259) que “é preciso ao menos confessar que as coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, que não podem ser formadas senão à semelhança de algo real e verdadeiro”. Aqui se limita a possibilidade da não realidade objetiva porque, ainda que eu esteja dormindo, faz-se necessário que as ilusões de meus sonhos sejam cópias de algo real. Algo de verdadeiro

sempre está presente nos sonhos e esse algo são as coisas simples³. O argumento dos sonhos não é suficiente para pôr em dúvida tudo que advém dos sentidos (ou a existência do mundo corpóreo) porque mesmo o sonho é derivado de uma espécie de experiência pessoal, que é o seu limite.

As coisas simples e universais são verdadeiras e existentes e Descartes as enumera como qualidades primárias: “desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração e outras coisas semelhantes” (DESCARTES, 1996, p. 260). A partir dessas qualidades que toda a criação humana, seja na arte (quadro, pintura), seja em sonho, pensamento ou imaginação, é certificada como minimamente real, pois baseada em coisas simples. Sendo real ou fictício tudo o que existe é composto de coisas simples. As qualidades simples apresentadas por Descartes parecem entrar na composição das coisas complexas. Estas, no entanto, podem não existir, mas parece que há coisas menos simples que as qualidades primárias, mas que se combinam para formar as coisas que percebemos no mundo. Assim, entre essas coisas menos simples estão as cores e as demais qualidades secundárias. É na composição das qualidades secundárias que se apresentaria o engano. Sendo assim, as “coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e outras coisas semelhantes” (DESCARTES, 1996, p. 259) são tidas pelo filósofo como secundárias, advindas estas dos sentidos. Em nossos sonhos, portanto, mesmo que tenhamos um engano quanto a essas qualidades secundárias, as primárias estão presentes, certificando que há uma realidade mesmo que copiada e composta. Extrapolando os sonhos, ainda que certa de estar em vigília, não duvido dos meus sentidos. O argumento dos sonhos não é absoluto para duvidar do mundo exterior.

Descartes apresenta o terceiro argumento, tendo em vista ser suficiente para ruir a certeza na realidade objetiva, desmonte do qual tanto o argumento da loucura quanto o dos sonhos não foram capazes. Partindo de que “há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou” (DESCARTES, 1996, p. 260)⁴, considera-se que este deus pode me enganar nas coisas simples (que certificam a realidade). Ora, se a realidade é afirmada através das coisas simples e há um deus que é poderoso o suficiente para nelas me enganar, encontro o argumento que filosoficamente me obriga a pôr em dúvida a realidade objetiva:

³ Ou natureza simples, qualidades últimas dos objetos.

⁴ A existência subjetiva não é posta em dúvida, somente a objetiva.

ora, quem me poderá assegurar que esse deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que vejo? (DESCARTES, 1996, p. 260).

A matemática (ou o simples) colocada em dúvida com possibilidade de engano é o ponto inicial da dúvida cartesiana. Todo o conhecimento que poderíamos ter, mesmo o que se refere ao conhecimento racional, não mais está assegurado. Ou, caso seguissemos na linha argumentativa cartesiana, poderíamos admitir um sujeito, sem os sentidos, mas, com um Gênio Maligno⁵, poderoso o bastante para enganar-nos imputando a nós as informações que cremos serem reais pelos sentidos. Contudo, quem engana, engana a alguém. A partir do momento que universalizei a dúvida, não posso resgatar a objetividade, mas posso afirmar que sou alguém, mesmo que seja alguém enganado, ainda que eu não exista como corpo (pois não tenho ainda critérios para afirmar), posso me afirmar como ser pensante:

nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa (DESCARTES, 1996, p. 269).

Pensar é o atributo necessário para existir, é a essência do existir. Nesse momento não posso afirmar a existência de nada além de minha mente, nem mesmo meu corpo que só conheço pelos meus sentidos estimulados. Entretanto, não posso negar que penso e, conseqüentemente, existo. Disto não posso duvidar e, este conhecimento do meu eu como ser pensante, é anterior a qualquer conhecimento que porventura eu possa ter. Resgatar o conhecimento do que não se confina somente em meu eu e, assim, obter a afirmação da existência de algo para além de meu corpo, é o próximo passo cartesiano. Se o argumento para a minha existência foi me reconhecer como ser pensante, que não viria a ser se não fosse pensamento, o conhecimento do que seja objeto passa pela mesma exigência: é preciso saber sua essência. Aqui, encontramos a segunda formulação da distinção cartesiana entre as qualidades secundárias, que não me dão a conhecer o objeto, e as qualidades primárias, que

⁵ A qualidade de “bondade” atribuída a deus não permite que ele seja enganoso, embora ele possa permitir/desejar que sua criatura seja enganada. Mas tal atitude repugna à sua bondade. Por hora, abrindo uma exceção para a não existência de um deus tão poderoso que permita o engano, Descartes o substitui por um Gênio Maligno, cuja imperfeição permite a atitude de enganar.

constituem a essência dos objetos físicos e suas modificações. Como Descartes apresenta, em sua segunda *Meditação*, essa distinção?

O “pai” do sujeito moderno busca saber o que realmente eu conheço em um objeto. Eu, como sujeito, por mais que ainda não possua a certeza da existência de corpos e objetos, não consigo me privar de ter imagens do que imagino como objeto presente na mente. O que preciso saber é se essa imagem corresponde a um objeto real. Ao tomar um pedaço de cera para exemplificar sua argumentação, a intenção de Descartes é buscar o que seja a essência de dado objeto (seja ele um pedaço de cera ou não), que me leve a afirmar, com certeza, que ele de fato existe porque reconheço sua característica inerente, tal como reconheço a inferência da minha existência afirmada pelo meu pensamento. A essência dos corpos figura a extensão; e não são os sentidos que me garantem esse conhecimento. As qualidades que reconheço no pedaço de cera, se aproximado a cera do fogo, são modificadas; já não tendo o sabor, a grandeza, a figura, o odor de outrora. Ainda assim, não receio em afirmar que ainda é um pedaço de cera. Mas por quê? Todas as informações percebidas por mim pelos meus sentidos foram alteradas, isto é, não podem ser tomadas como características inerentes da cera ou mesmo de qualquer outro objeto que se apresentasse a mim relativos, a depender das circunstâncias naturais as quais estivessem submetidas. Se não posso confiar em meus sentidos, que mais uma vez dão provas de sua falência em me assegurar à realidade objetiva dos corpos, devo me lembrar que existo enquanto ser pensante, dotado portanto de razão.⁶ E ela me leva a entender que a extensão de um objeto jamais está ausente, mesmo que se modifique ou perca sua cor, sabor, odor etc.

Os corpos são extensão. A única existência dos corpos independentes da mente do sujeito é por serem extensos. Sua realidade está assegurada por possuir esta qualidade que os diferenciam da qualidade essencial do sujeito. Conheço essa realidade pela ideia (e não pela imagem) que minha razão pode distinguir e não pelas qualidades que meus sentidos absorvem. Logo, o conhecimento e a afirmação do mundo exterior estão resgatados, agora, sob o crivo da *res cogitans*, existindo isento de minha mente. Identifico, portanto, um objeto, ao compreender dele sua extensão que é sua qualidade primária, essencial e independente. As qualidades que atribuo a esse objeto pelos meus sentidos, no caso, são secundárias e não estão garantidas no objeto em si. O engano com relação a essas coisas se encontra na tomada dos sentidos como intermediários para o conhecimento, ao invés de trilharmos o caminho da razão de nosso espírito, primeiro conhecimento indubitável que temos. Conhecer verdadeiramente

⁶ A faculdade da imaginação não me diz o que é a cera pelo fato de eu não ter imagens das infinitas modificações que uma extensão poderia ter (DESCARTES, 1996, p. 272).

exige, para Descartes, a concepção clara e distinta das ideias. Elas são o fundamento para apreendermos as demais verdades que se encontram fora do âmbito das ideias. Nessa concepção clara e distinta estão contidas as ideias das substâncias *res cogitans* (que dizem respeito à mente) e *res extensa* (que designam a matéria). Conhecer de maneira clara e distinta exige necessariamente entender a distinção entre as qualidades primárias e as secundárias de dado objeto.

Passemos, agora, para a filosofia de Malebranche e vejamos como ele traça a distinção entre qualidades primárias e secundárias. No caso de Descartes, a distinção surge associada ao problema do conhecimento e, em particular, aos erros do conhecimento sensível. Vejamos como isso se dá em Malebranche.

“Bastará arruinar a autoridade que os olhos têm sobre a razão para livrar-nos do engano e levar-nos a uma desconfiança geral de todos os nossos sentidos” (MALEBRANCHE, 2004, p. 95). Essas palavras abrem o Livro I, capítulo VI da obra *A busca da verdade*, de Nicolas Malebranche. Segundo esse filósofo, nossos sentidos só nos são úteis para a conservação do nosso corpo,⁷ sendo dispensáveis para a apreensão da verdade, porque o que é percebido por nossos sentidos são meras aparências e não correspondem à realidade objetiva. Há uma espécie de dupla função da alma⁸ ou dupla função do espírito do homem para Malebranche. Fruto da criação divina, o espírito do homem é unido a deus de forma particular e intensa, ao mesmo tempo em que está unido ao corpo. A felicidade almejada pelos homens, por exemplo, só é alcançada através da elevação do espírito pela sua união íntima e natural com seu Criador, enquanto os erros e mazelas de sua vida são resultados do pecado original que não só enfraqueceu a união mais natural como fortaleceu a união do espírito com o corpo. Para não tomarmos a união espírito/criador como quimera, faz-se necessário um afastamento das coisas terrenas (que advém da união com o corpo) porque a união com deus “é sentida somente por aqueles cujo coração está purificado, e o espírito iluminado” (MALEBRANCHE, 2004, p. 40). Estar ligado ao corpo muito mais do que a deus resulta no apego da alma às coisas terrenas, às necessidades de sobrevivência deste corpo. A alma⁹ não purificada estima mais as distrações mundanas que o zelo com sua relação com deus, amando mais os prazeres carnis embora estes não lhe sejam particulares.

Por outro lado, para o corpo se faz necessário à vida terrena e à convivência com outros

⁷ Julgamentos naturais das qualidades secundárias.

⁸ “Alma” e “espírito” são sinônimos: seguimos o termo usado por Malebranche nas partes citadas.

⁹ Entendimento é a capacidade de percepção da alma pelos sentidos e imaginação. Os erros originados dos sentidos e da imaginação são de natureza corpórea. O entendimento puro, por seu turno, é a capacidade dessa alma/espírito de não se remeter as percepções corpóreas na busca pela Verdade, mas sim ver o objeto como coisa em si através das ideias que estão em deus.

corpos que as coisas sensíveis lhe aprazem. Estar no mundo como um corpo e relacionar-se com criaturas e objetos em mesma situação objetiva-se nos cuidados dispensados na busca e sustentação do sensível, “assim, o cuidado de seus bens e o desejo de aumentá-los, a paixão pela glória e pela grandeza agitam-nos e ocupam-nos infinitamente mais do que a perfeição de sua alma” (MALEBRANCHE, 2004, p. 41). Não é ignorada pela alma, entretanto, sua união com o Criador. Mesmo voltada aos sentimentos corporais, “recebe da verdade eterna, que preside a seu espírito, o conhecimento de seu dever e de seus desregramentos” (MALEBRANCHE, 2004, p. 43). E, em hipótese alguma a alma se desliga do corpo, a não ser com a aniquilação deste, ou seja, com a morte do corpo, assim como jamais, por mais enfraquecida que possa estar, a alma se desliga de deus, a não ser que ele a destrua. No mais, Deus, como detentor da Verdade, só transmite a verdade à alma a ele apegada; não negando totalmente as coisas sensíveis porque elas são necessárias para a preservação da situação corpórea, mas não se utilizando dessas coisas sensíveis como fonte para obtenção da Verdade. Aos homens é preciso afastar-se dos enganos sensíveis para alcançar o real apreendido pela alma.¹⁰ Nessa mesma linha, Malebranche (2004, p. 49) afirma que “nossos sentidos, nossa imaginação e nossas paixões são inteiramente inúteis para descobrir a verdade e nosso bem”.

Ao verificarmos as explicações malebrancheanas da ideia de extensão e como nós a apreendemos pelo entendimento puro e, enganamo-nos quando nos fiamos tão somente nos sentidos, fica-nos claro que a ideia de extensão adquirida pelos sentidos não se resulta em artefato útil para a obtenção da verdade, mas unicamente uma ferramenta necessária para distinguir e relacionar corpos, a lembrar o próprio Malebranche (2004). No entanto, nossas crenças baseadas nos sentidos não são todas igualmente falsas. Para Malebranche, alguns juízos naturais sobre o corpo encerram algum grau de verdade, enquanto outros são inteiramente falsos. Os que se baseiam somente nos sentidos, não contém verdade alguma; os que dependem, em alguma medida, da ideia de extensão que vemos em deus são, nessa mesma medida, verdadeiros. Nessa explicação dos dois tipos de julgamentos naturais, Malebranche lança mão da distinção entre qualidades primárias e secundárias. Partindo do princípio de que os objetos sensíveis possuem dois tipos de qualidades, as primárias e as secundárias, e sabendo que as primárias (extensão, figura, movimento), são as propriedades objetivas (ou seja, são reais), conclui-se que só as podemos conhecer através da ideia clara e distinta de extensão, por meio da razão, e não por meio de nossos sentidos. Isto porque há uma divergência das imagens representativas de dado objeto obtidas através dos sentidos e o

¹⁰ Julgamentos naturais das qualidades primárias.

objeto real em si.

Enquanto isso, os atributos secundários, que qualificamos mediante as informações dos nossos sentidos, a mencionar: visão, olfato, paladar, audição etc. são falsos e geralmente levam-nos ao engano quando buscamos, através deles, afirmar ou negar as propriedades reais dos corpos. Mais uma vez, lembramos que Malebranche define os sentidos como úteis somente para a preservação do corpo e para a nossa relação com as modificações da matéria no mundo, excluindo assim a possibilidade, melhor dizendo, a competência desses sentidos de ver as verdades que só são reveladas à alma por deus. Ainda, as qualidades secundárias são subjetivas, não são inerentes ao objeto, encontram-se na mente do sujeito apenas para fazê-lo distinguir os corpos e objetos por meio do sentidos. A modificação nas percepções das qualidades secundárias mostra que estas não pertencem ao objeto, o qual só se modifica em extensão, forma, movimento, figura; Outrossim, antes, pertence ao sujeito influenciado pelo sensível. Mas, como podemos conhecer uma modificação da matéria com suas propriedades objetivas? Aqui, é preciso entender o conceito de entendimento puro em Malebranche e, para tal fim, usaremos, a título de exemplo, a extensão.

Embora com algumas indicações nos livros anteriores de *A busca da verdade*, como acabamos de ver no caso dos julgamentos naturais sobre qualidades primárias, é somente no Livro III que Malebranche explica os pormenores da maneira pela qual o nosso espírito vê a verdade: “os sentidos e a imaginação são fontes fecundas e inesgotáveis de extravios e ilusões, mas o espírito, agindo por ele mesmo, não está tão sujeito ao erro” (MALEBRANCHE, 2004, p. 157). Esse agir por si mesmo é o entendimento puro, imaculado das percepções da alma pelos sentidos e imaginação. Só através dele chegamos aos julgamentos naturais das qualidades primárias: só por intermédio da razão. O entendimento puro é a razão, guia seguro na busca da verdade. Somente a razão fornece o critério para exame do verossímil, somente ela pode ser o meio de descoberta do real. No entanto, é preciso uma espécie de ascese ou, como vimos mais acima, uma purificação do espírito, aproximando-se mais de deus em detrimento das distrações e prazeres mundanos, corpóreos e fictícios. Só assim se faz possível, não somente a metodologia de *A busca da verdade*, mas também o seu alcance. Tomando como exemplo principal a visão, Malebranche nos mostra como somos enganados por ela. Caímos em engano quando pela capacidade limitada de nossa visão, definimos limites para uma dada extensão (um objeto). A ideia de que a visão “nos dá da extensão tem limites muito estreitos, mas não se segue daí que a extensão os tenha também” (MALEBRANCHE, 2004, p. 97). A extensão é infinita.

Mesmo que reconheçamos as qualidades primárias de um objeto ao utilizarmos

nossos sentidos para entendermos esse objeto, seremos levados ao erro¹¹ devido à limitação de nossas percepções. Pela visão, percebemos a extensão, qualidade primária da matéria; porém, dentro dos estreitos limites dos nossos sentidos, resultando que “nossa visão, portanto, não representa a extensão segundo o que ela é em si mesma, mas somente segundo o que ela é com relação ao nosso corpo” (MALEBRANCHE, 2004, p. 99). Ora, podemos perceber qualidades primárias de um objeto pelos sentidos, podemos perceber a extensão. Mas essa percepção não é traduzida em conhecimento da realidade desse objeto visto que o percebemos parcialmente. Contudo, conhecer em partes não é estar em posse da verdade, mas é estar passível (e porque não completamente) a mercê do engano, em situação muito propícia para premissas e resultados suspeitos. Em tom de conclusivo afirma Malebranche (2004, p. 104):

Estamos muito incertos sobre a verdadeira grandeza dos corpos que vemos e tudo que podemos saber a seu respeito, por nossa visão, é somente a relação que existe entre eles e nosso corpo, relação de modo nenhum exata; em uma palavra, que nossos olhos não nos são dados para que julguemos a verdade das coisas, mas somente para nos fazer conhecer aquelas que podem nos incomodar ou nos ser útil em alguma coisa.

Não somente a extensão é percebida por nós incompletamente. Nossos sentidos captam outras qualidades primárias reais não significando, contudo, que as conhecemos verdadeiramente. É-nos conhecido pelos sentidos não somente a extensão como também a figura e o movimento de um corpo extenso, ou seja, percebemos as qualidades primárias, mas só as conhecemos como extensão, figura e movimento em si ao entendermos suas modificações sob judicância da razão. A extensão, por exemplo, sendo infinita e nossa percepção sendo finita, gera uma incompatibilidade que nos levaria ao erro se tomássemos como verdade o testemunho de nossos sentidos. Porém, conhecendo a verdade de que a extensão tem suas modificações em formas, e que há extensões infinitamente menores que nossa visão e tato podem perceber, compreendemos a afirmação de Malebranche acerca da finalidade de nossos sentidos, a recapitular: a preservação de nosso corpo.

Portanto, em sua teoria dos julgamentos naturais do primeiro livro de *A busca da verdade*, Malebranche lança mão da distinção entre as qualidades primárias e secundárias. Enquanto os julgamentos naturais a respeito das qualidades primárias são, em algum grau,

¹¹ Para Malebranche, deus é a causa única de todas as coisas, tendo o bem sempre como direção: “do mesmo modo que o autor da natureza é a causa universal de todos os movimentos que se encontram na matéria, é também ele a causa geral de todas as inclinações naturais que se encontram no espírito” (2004, p. 67). O erro reside no que o filósofo define como causas externas “que é a causa de todos os nossos males e corrompe todas as nossas inclinações” (2004, p. 67). Essa causa externa (os sentidos usados para obtenção da verdade) ocorre quando a ligação da alma com o corpo prevalece sobre a relação da alma com deus, resultando na infelicidade dos homens.

verdadeiros, pois às percepções de qualidades primárias na alma correspondem propriedades existentes no objeto, ainda que não sejam exatamente como nós as representamos, os julgamentos naturais atinentes a qualidades secundárias são inteiramente falsos, pois não há nada nos objetos que se lhes corresponda. Embora Malebranche tenha tentado corrigir a filosofia cartesiana, não são poucos os traços de concordância de sua teoria com o pensamento de Descartes. Além da dicotomia/separação do corpo e da alma, cada qual tendo sua essência diferenciada, há a razão como critério de conhecimento, afirmando o erro dos sentidos. As qualidades dos objetos separadas em primárias e em secundárias, no entanto, é crucial para o entendimento da filosofia humeana, e para a defesa da teoria cética do nosso conhecimento do espaço, linha interpretativa central da presente dissertação.

1.2 AS CRÍTICAS DE BAYLE E BERKELEY

Embora tenha tido ilustres representantes, a distinção entre as qualidades primárias e secundárias também teve severos críticos. Entre seus críticos mais ilustres, estão Pierre Bayle e George Berkeley. O exame, mesmo que breve, dessas críticas permitirá completar o quadro da filosofia moderna diante do qual Hume se posicionou. Tal como na seção precedente, seguirei a ordem cronológica dos autores.

O *Dicionário histórico e crítico*, primorosa obra filosófica de Pierre Bayle, contém um texto de fundamental importância para todo pensamento filosófico posterior, de cunho cético ou não. David Hume, leitor atento de Bayle, serve-se em seus escritos de argumentos levantados e discutidos pelo filósofo francês, não obstante, segundo nossa análise, os caminhos do pensamento de ambos tomem rumos diferentes em dado momento.¹² O verbete “Pirro” é o texto principal no qual Bayle apresenta argumentos contra a distinção entre qualidades primárias e secundárias, corpo e mente, encontradas na filosofia moderna de Descartes e seus continuadores, exposta resumidamente na seção anterior. Já nos chama a atenção o título do texto, referência direta ao pensador antigo que dá nome à corrente filosófica cética tida por muitos como radical e impraticável.¹³ Contudo, é partindo da investigação pirrônica¹⁴ que Bayle se contrapõe à distinção moderna entre qualidades primárias e secundárias, baseada nos

¹² O segundo capítulo e mais ainda o terceiro trazem uma análise mais profunda sobre as aproximações e afastamentos da filosofia de Bayle e Hume, principalmente no que tange aos resultados de uma teoria sobre o espaço e tempo partindo da teoria cética de cada um.

¹³ Hume tende a pensar assim. Cf: HUME, David. *Investigação Acerca Do Entendimento Humano*. Tradução: Anoar Aiex. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996 (p. 151).

¹⁴ Para diferenciar o ceticismo metódico do ceticismo de Bayle, sempre que nos referirmos ao segundo, falaremos em pirronismo.

argumentos modernos da percepção do objeto, analisando-a em qualidades inerentes dadas nas modificações de nossa alma. Assim, logo de início, a crítica à distinção entre qualidades primárias e secundárias surge como ligada ao ceticismo pirrônico. Para Bayle, o ceticismo antigo, se transplantado para o solo moderno, se tornaria ainda mais forte. Vejamos como ele explora essa ideia.

Os filósofos que se debruçam sobre questões políticas e físicas, entre os modernos, não temem as ameaças argumentativas da investigação pirrônica,¹⁵ ao contrário dos teólogos¹⁶ que precisam responder aos desafios pirrônicos, se pensam em ter suas teorias levadas a sério. A razão disso é que a filosofia que pretende examinar e demonstrar as verdades divinas (no caso, a religião cristã) constrói seus argumentos em verdades, ao contrário dos físicos e filósofos políticos que se conscientizaram dos bem nítidos limites de nosso conhecer, dos escassos e titubeantes meios de se fundamentar nossas afirmações em certezas incontestáveis. Esses filósofos há muito abandonaram a pretensão secular da filosofia de possuir a verdade tida como universal e absoluta. Buscar a verdade já não é um projeto para aqueles que percebem que os caminhos não são possíveis, ao menos com as ferramentas utilizadas na filosofia. O pirronismo, portanto, é a arma contra a pretenciosa, arrogante e quimera empresa humana de se crer conhecedor dos segredos mais profundos e mais escondidos da natureza¹⁷. Sua eficiência reside na manutenção do homem como ser integrante dessa natureza; não dotado de privilégios cognitivos capazes de fazê-lo sabedor das causas e finalidades últimas da mente (em sentido psicológico) e do corpo e objetos (sendo estes externos ou não). Na época de Bayle, a ciência já ganhara autonomia para suas pesquisas e a sociedade se via maravilhada frente aos objetos tecnológicos da época. Isso levava a comunidade filosófica, talvez mais do que em eras anteriores, a pensar a ultrapassagem de limites do conhecimento como uma questão de tempo. Adormecida no período medieval, a razão parecia ser capaz de apresentar explicações convincentes e absolutas sobre até mesmo as questões da fé, união essa repugnada durante a idade média.

Mas usar a razão como Descartes e Malebranche a usaram, para afirmar verdades de cunho religioso e metafísico, somente gerou mecanismos para que pirrônicos levantassem dúvidas e argumentos com relação a essas verdades: “somente a religião deve temer o

¹⁵ Não entraremos aqui na controvérsia da questão, embora creiamos que haja preocupação em todas as linhas filosóficas com as ameaças céticas.

¹⁶ Necessário lembrar que a teologia, à época, era ramo de estudo da Filosofia (as *Meditações* de Descartes são dirigidas à Sagrada Faculdade de Teologia de Paris, na intenção de refutar a filosofia pagã – ateia – por meio da razão). Ainda hoje, escolas de Teologia católicas utilizam estudos filosóficos em seus argumentos, enquanto as protestantes escolhem fazer uso de conteúdos filosóficos.

¹⁷ Esse argumento é fundamental na teoria cética humeana.

pirronismo: esta deve estar apoiada sobre a certeza, seu fim, seus defeitos, seus usos desmoronam logo que a firme persuasão de suas verdades é apagada da alma” (BAYLE, 2007, p. 151). A fé deve continuar sendo o principal fornecedor de certezas para a religião porque, ao raciocinarmos a respeito da mesma, só caímos em contradições e dúvidas. Paradoxalmente, a distinção das qualidades em primárias e secundárias, concebida para explicar a existência de corpos externos por criação de deus, forneceu um dos maiores exemplos do fortalecimento dos argumentos pirrônicos. A exemplo dos pirrônicos antigos, como Sexto Empírico, as qualidades tidas como secundárias pelos modernos eram fruto somente de aparências e não de realidade objetiva: “o calor, o odor, as cores etc. não estão nos objetos de nossos sentidos, são modificações de minha alma, sei que os corpos não são como me parecem” (BAYLE, 2007, p. 152). O argumento aqui é que há variações nas percepções devido às idiosincrasias, diferenças no corpo, sentidos e/ou costumes de cada indivíduo com relação aos outros corpos, que levou os pirrônicos antigos à suspensão do juízo.

Contudo, nada comprova que as qualidades primárias não sejam somente aparências tais como as secundárias, isto é, “se os objetos dos sentidos nos parecem coloridos, quentes, frios, cheirosos, ainda que não o sejam, por que não poderiam parecer extensos, figurados, em repouso ou em movimento, ainda que não tivessem nada disso?” (BAYLE, 2007, p. 153). Se excluirmos as qualidades secundárias dos corpos, devemos excluir também as primárias, pois exatamente os mesmos argumentos que os filósofos modernos usaram para mostrar que os objetos não têm as qualidades secundárias aplicam-se também às qualidades primárias. Aqui reside um problema, no entanto, visto que não teríamos nenhuma prova da existência dos corpos, do mundo exterior, do espaço e do tempo. Se utilizarmos o argumento cartesiano que é deus que imprime em nós as ideias desses corpos e que ele, devido à sua infinita bondade, jamais nos enganaria, mesmo que não existam esses corpos, não teríamos uma prova forte, convincente e incontestável? Para Bayle, os homens (sem esquecer algumas exceções) acreditam em qualidades secundárias como propriedades intrínsecas do objeto. Deus estaria enganando-os? Se sim, por que não os enganaria com relação as qualidades primárias? Mas se não, por que não os leva a crer em sua existência somente subjetiva?

Não deve, portanto, haver dois pesos e duas medidas para esses argumentos, como se valessem para as secundárias subjetivas, mas não para as qualidades primárias. Nós as conhecemos pela mesma via, isto é, pelos sentidos e as percepções variam nos dois casos. A suposta diferença entre ambos é somente a tentativa de racionalmente buscar meios de diferenciar o que pertence ao objeto e o que são modificações em mim, frutos de ideias produzidas por deus (já que a alma e o objeto não podem ser causas dessas ideias). Mas uma

análise crítica dessa suposta diferença mostra que esta é somente aparente. O que diferiria a minha ideia de extensão da minha ideia de cor, nesse sentido? Afirmar a extensão como qualidade primária contida no objeto, e desconsiderar a cor como consequência da mesma percepção do sujeito, é pretender estabelecer uma verdade resultante de fundamentos fracos que só alimentam mais dúvidas. É utilizar a razão para, depois de negar que os objetos tenham qualidades secundárias, negar que eles tenham as qualidades primárias. Segundo essas análises de Bayle, do objeto, não restaria senão as aparências ou sua “idealidade”, isto é, sua existência para nós como uma ideia em nossas mentes. O mais famoso ataque à distinção entre qualidades primárias e secundárias, no entanto, encontra-se no imaterialismo de George Berkeley, outro grande filósofo a exercer influência sobre Hume. Também ele faz objeções à distinção das qualidades em objetivas e subjetivas. Afirmar as qualidades primárias é afirmar a existência de realidades externas ao espírito, de substâncias materiais, o que é inadmissível para um imaterialista como ele. Para Berkeley, esse caminho tomado por filósofos modernos como Descartes e Malebranche nos leva diretamente ao ceticismo. Tal como para Bayle, a distinção entre qualidades primárias e secundárias estaria envolvida com a teoria cética.

Empenhado em fechar as portas da filosofia ao ateísmo¹⁸ e ao ceticismo, encontramos nas teorias de Berkeley, tanto no *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* quanto nos *Três diálogos entre Hylas e Philonous*, uma construção argumentativa que, por um lado, visa indicar as fontes que sustentam o ceticismo e, por outro, a estancar essas fontes, eliminando os princípios céticos. Para tanto, Berkeley apresenta seu imaterialismo, que é resultado tanto da crítica às ideias abstratas quanto da crítica à noção de substância material. Ainda na Introdução do *Tratado*, Berkeley inicia sua investigação sobre os “princípios introdutórios desta dúvida e incerteza, destes absurdos e contradições em várias escolas de filosofia, a ponto de os homens mais sábios terem julgado incurável a nossa ignorância, como fruto natural da fraqueza e limitação das nossas faculdades” (BERKELEY, 1980, p. 5). O autor toma um rumo diferente de Bayle, ao declarar que pretender a verdade não é a raiz das ameaças céticas, mas o resultado da “obscuridade e complexidade do objeto ou natural defeito de compreensão, tanto quanto de falsos princípios em que se tem insistido e devem rejeitar-se” (BERKELEY, 1980, p. 5). A dúvida, conforme expressa Berkeley, está enraizada na noção das ideias abstratas¹⁹. A filosofia, que em larga escala se utilizou dessa noção, forneceu,

¹⁸ Burt (1991, p. 203) expressa o medo de Berkeley assim: “os medos religiosos estimulados são expressados num trabalho como *Principles of Human Knowledge* (1710), de Berkeley, no qual o espaço absoluto era atacado como uma concepção ateísta”. O deus filosófico, racional, numérico, ameaça o deus religioso, cristão.

¹⁹ A definição de ideias abstratas, para melhor entendimento, é “espírito é capaz de considerar cada uma separada ou abstraída das outras a que está ligada” (1980, p. 6).

portanto, um leque de argumentos “que parece ter sido origem principal da dúvida e da complexidade da especulação, bem como de erros e dificuldades inúmeras em quase todos os domínios do conhecimento” (BERKELEY, 1980, p. 6). A abstração das particularidades permitiria compreender as qualidades em separado, isto é, dualidade das qualidades pode ser compreendida a partir da teoria das ideias abstratas.

Berkeley, contudo, nega que existam qualidades abstratas, objetivando, por um lado, destruir as bases céticas e, por outro, afirmar seu imaterialismo, como dissemos. Segundo o irlandês, com um tom notável de ironia, “se outros têm esta maravilhosa faculdade de abstrair as suas ideias, eles melhor dirão” (BERKELEY, 1980, p. 7), mas em particular ele não alcança tal façanha e muito menos imagina que semelhante habilidade seja possível. Berkeley aceita as ideias gerais, mas imaginar um homem, cavalo ou extensão sem atribuir qualidades de cor ou tamanho, por exemplo, é inconcebível e nega “que possa abstrair e conceber separadamente qualidades que é impossível encontrar separadas” (BERKELEY, 1980, p. 7). Outro item importante para a defesa do imaterialismo berkeleyano, que se comunica diretamente com o item anterior, das ideias abstratas, é a crítica à substância material. Berkeley diz que não é possível conhecer os objetos em si mesmos ou em sua suposta realidade material. A dualidade das qualidades, como a filosofia moderna defendia e, em consequência o arcabouço de argumentos céticos, sustentam-se sobre os pilares tanto das ideias abstratas quanto da substância imaterial, porque, se é possível separar as qualidades, tendo uma ideia abstrata de um corpo ou objeto, também é possível que a matéria exista sem as qualidades secundárias, isto é, não teríamos acesso a essa matéria por via sensorial.

Está fora de nosso propósito verificar, na presente dissertação, se houve ou não sucesso na empreitada de Berkeley; portanto, não apresentaremos objeções e críticas à sua teoria²⁰. No entanto, para nosso intento, o caminho percorrido pelo imaterialismo berkeleyano fornece os argumentos contrários à dualidade que vimos em Descartes e em Malebranche. Berkeley, tanto para refutar o ceticismo quanto para fundamentar seu materialismo, rejeita as teorias das ideias abstratas, a substância material e, por conseguinte, a realidade das qualidades primárias, enquanto as secundárias habitariam somente a mente. Para Berkeley, as chamadas qualidades primárias não dizem respeito à existência exterior; assim, a objetividade se origina do campo das ideias²¹ que temos dos objetos; dessa maneira, ele só são existentes

²⁰ Para o aprofundamento no tema, recomendamos a leitura de Jaimir Conte, disponível em: <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/81116>. Acesso em 10 de abril de 2020.

²¹ As ideias, para Berkeley, são originadas em três ocasiões: “(1) atualmente impressas nos sentidos, ou (2) percebidas considerando as paixões e operações do espírito, ou finalmente (3) formadas com auxílio da memória

como percepções pela via das sensações. Dado que o ser de um objeto físico é o seu ser percebido, se não há percepção, não há objeto. Admitir a existência de objetos não percebidos (a substância material que não acessamos pelos sentidos) é afirmar ter uma ideia abstrata desses objetos, ideia essa que é rejeitada na filosofia berkeleyana, como explicamos. Isso não implica, para Berkeley, num subjetivismo (como parece ser o caso em Bayle). A existência de corpos não é esgotada pelas nossas sensações, mas pelas ideias desses objetos existentes em um Espírito superior, Autor de nossas ideias e onde reside a realidade exterior. Percebemos os corpos, ou objetos físicos, em deus. O mundo exterior não é material, mas tampouco é subjetivo, pois, se não depende de minha mente ou das mentes finitas, dependerá da mente de deus.

Berkeley define o conceito de “mente, espírito, alma ou eu” (1980, p. 13) não como a reunião de tudo o que podemos chamar de ideias ou objetos de conhecimento, mas como aquilo que tem ideias. Enquanto as ideias seriam passivas, a mente seria ativa. As percepções que meu espírito é capaz de receber são existem na minha mente, porque sou afetado por algo externo. A máxima de Berkeley, segundo a qual ser é ser percebido, vale para os objetos físicos, não para a mente. Dela se infere que não existem corpos que não sejam percebidos. Ademais, sem o espírito, “nem os pensamentos, nem as paixões, nem as ideias formadas pela imaginação” (1980, p. 13) são concebíveis. Berkeley segue dizendo que só entendemos o conceito de “existir” se ele for “aplicado a coisas sensíveis” (1980, p. 13). Daí se segue que só podemos afirmar a existência se as percebemos pelos sentidos, excluindo a possibilidade de haver o imperceptível ou, nas palavras de Berkeley (1980, p. 13), admitir a “existência absoluta de coisas impensáveis sem alguma relação com o seu *ser-percebidas* parece perfeitamente ininteligível”. O que percebemos não é o objeto em si mesmo, entendido como uma substância extensa, mas as ideias que são impressas em nosso eu por algo externo à mente. Embora Berkeley concorde com Malebranche, para quem nós vivemos e existimos em deus, já que, para ambos, as modificações da mente são produzidas por deus, há uma diferença importante; A filosofia berkeleyana não pensa que nossas modificações corresponderiam a alguma propriedade inerente ao objeto, tampouco no caso das supostas qualidades primárias. Diferentemente, Malebranche ainda preserva a separação entre, de um lado, nossas modificações e, de outro, os objetos extensos no mundo físico. Ao estilo berkelyano, o objeto físico deve ser identificado àquilo que percebemos. Dessa forma, os sentidos não seriam somente úteis para a sobrevivência, como afirma Malebranche, mas

e da imaginação, compondo, dividindo ou simplesmente representando as originariamente apreendidas pelo modo acima referido.” (1980, p. 13).

também nos permitiriam conhecer os próprios objetos.

A separação entre existência e percepção, e também a crença em objetos impercebidos, é fruto da doutrina de ideias abstratas, fonte de erros e enganos filosóficos, obstáculos para a “Verdade”. E mais, “assim como me é impossível ver ou sentir alguma coisa sem uma sensação atual dessa coisa, assim me é impossível conceber no pensamento uma coisa sensível ou objeto distinto da sensação ou percepção dele” (BERKELEY, 1980, p. 14). O mundo só existe porque algum espírito o percebe (nós ou deus). Isso coloca o espírito em posição singular e fundamental para a afirmação e conhecimento do mundo exterior ao sujeito. Ora, se existir é próprio e dado pela percepção e a percepção se dá por meio dos sentidos, então entendemos a não aceitação de Berkeley da distinção das qualidades em primárias e secundárias. Percebemos os objetos através das suas qualidades, quaisquer que sejam estas, não estando em nossa decisão pensá-los como reais somente em extensão, movimento, forma, já que também devemos pensá-los com suas cores, sons, sabores e odores particulares. Um argumento que poderia ser usado contra essa declaração sustenta que a semelhança de nossas ideias com os objetos não seria completa, que só algumas ideias se assemelham ao objeto, enquanto outras ideias não representariam os objetos. Assim, a distinção subsistiria porque posso ter uma ideia de extensão e figura reais de algo, enquanto sua cor e sabor seriam só semelhantes e não idênticas ao real. A isso, Berkeley (1980, p. 14) responde que “uma ideia só pode ser semelhante a uma ideia; uma cor ou uma forma só pode assemelhar-se a outra cor e forma”. Em resumo, os objetos são tais quais nós os percebemos e, portanto, nossos sentidos permitem conhecê-los como são.

A definição de matéria, pelos defensores da distinção, seria de algo que não podemos perceber, ou seja, de algo que não existe. Como poderemos perceber a existência de uma forma, figura, extensão sem que seja pelos sentidos? Como limitaremos a extensão de dado objeto sem que percebamos que sua cor se difere do objeto disposto ao lado? Se as qualidades primárias não estão no espírito elas não podem existir porque o espírito não as perceberia. Logo, o que existiria seriam somente as qualidades secundárias, que são afirmadas estarem presentes na mente do sujeito. Mas não é essa a conclusão de Berkeley (1980, p. 15), cuja conclusão é que a “extensão, figura, movimento, são inconcebíveis separadas das outras qualidades. Onde existam, portanto, as outras qualidades sensíveis, essas devem existir também, isto é, no espírito e em nenhuma outra parte”. As qualidades primárias não podem ser realidades fora do espírito. Isto porque se aplica a elas o mesmo argumento que é aplicado para definir as qualidades secundárias como subjetivas: são relativas. Percebemos as qualidades primárias de acordo com “a posição e ordem dos órgãos dos sentidos” (BERKELEY, 1980, p. 15). Mais

uma vez, o conhecimento das ditas qualidades primárias depende das qualidades secundárias obtidas pelos nossos sentidos, se é que ainda possamos fazer essa distinção e agora não mais colocando as antigas qualidades primárias em posição superior e real com relação às secundárias. O resultado da distinção leva à conclusão de que uma extensão não é absolutamente nada.

O erro dos filósofos modernos defensores da distinção foi não entenderem que a aplicação do argumento que coloca as qualidades primárias como propriedades intrínsecas dos objetos pode ser aplicado também às qualidades ditas exclusivas da mente, prossegue Berkeley. Nas palavras do filósofo irlandês:

do modo como os filósofos modernos provam a existência de certas qualidades na matéria ou fora do espírito, outro tanto poderia provar-se de quaisquer outras qualidades sensíveis. Assim, por exemplo, diz-se que o frio e o calor são afecções do espírito e não semelhanças de seres reais, existentes nas substâncias corpóreas que os excitam, porque o mesmo corpo pode parecer frio a uma mão e quente a outra. Por que não dizer o mesmo de figura e extensão, visto o mesmo olho em posições diferentes ou olhos de diversas contexturas na mesma posição as verem diversamente, e por isso elas não poderem ser imagens de alguma coisa fixa e determinada fora do espírito? (BERKELEY, 1980, p. 15).

Como um arremate da exposição de sua filosofia, Berkeley afirma com veemência a contradição ou o vazio de significado da “existência absoluta de objetos sensíveis em si mesmos ou fora do espírito” (1980, p. 17). Em suma, toda a existência é subjetiva, sendo garantida as ideias desses objetos existentes por uma “substância ativa incorpórea ou Espírito” (BERKELEY, 1980, p. 18). O problema não reside nessa limitação, mas sim no uso inadequado que fazemos de nossas faculdades.

PARTE B

A QUESTÃO DO VÁCUO

1.3 A REJEIÇÃO DO VÁCUO

Ao estabelecer que os corpos possuem qualidades próprias, únicas verdadeiras, e que as qualidades que nos chegam pelos sentidos são relativas (portanto não verdadeiras), Descartes e toda a filosofia moderna que aceita esse princípio e o desenvolve, define a dualidade entre objetivo e subjetivo: aos primeiros cabe a extensão e aos segundos o pensamento. Assim, um objeto somente pode existir enquanto extensão e as suas qualidades (primárias) são modificações desta extensão. Nessa marcha, para que um Eu exista é inerente que ele seja pensante. Daí o *Cogito*: penso, logo existo. É essencial que as sensações (qualidades secundárias) estejam presentes apenas na mente do sujeito, como efeito de suas modificações. E não é, de forma alguma, por essas modificações da mente que tenho a certeza da existência exterior, e sim pela razão que me permite conhecer o extenso e o que dele posso, racionalmente, inferir. Malebranche não concorda que possamos conhecer claramente nossa mente, feito declara Descartes, pois dela não temos ideia. Entretanto, Malebranche aceita a filosofia dualista cartesiana, pois não é possível duvidar que

a essência do espírito consista somente no pensamento, do mesmo modo que a essência da matéria consiste somente na extensão; e de que, segundo as diferentes modificações do pensamento, o espírito ora quer, ora imagina ou, enfim, que ele tem inúmeras outras formas particulares, do mesmo modo que, segundo as diferentes modificações da extensão, a matéria é ora água, ora madeira, ora fogo ou que ela tem uma infinidade de outras formas particulares (MALEBRANCHE, 2004, p. 159).

A Substância extensa traduz-se na existência dos corpos independentemente da mente humana. A extensão é o próprio corpo com suas qualidades de forma, figura, assim como altura e profundidade. O que Descartes e Malebranche entendem por extensão não é uma forma ou figura particular (essas são somente modificações dessa extensão), mas a essência ou substância “capaz de todas as espécies de modificações ou figuras” (2004, p. 160), isto é, uma extensão geral que se modifica em um corpo ou objeto na forma de quadrado ou redondo,

grande ou pequeno.

Se um corpo é extensão, mesmo que ele não tenha forma, figura ou grandeza (modificações da extensão e, portanto, qualidades primárias) e mesmo ou independente que não tenha cor, sabor, odor, o conheceríamos, apreendendo pelo espírito a extensão: “não é possível conceber uma matéria que não seja extensa, embora seja fácil conceber uma que não seja nem terra, nem metal, nem quadrada, nem redonda e que, mesmo, não esteja em movimento” (MALEBRANCHE, 2004, p. 160).

É preciso um esclarecimento com relação ao movimento. Para Malebranche, embora possamos pensar a extensão sem movimento, pois o mesmo não participa da substância de um corpo, é impossível pensarmos numa justificativa para o Criador não ser o responsável pela produção dessa extensão dotada de movimento. Nos termos malebrancheanos “a capacidade de ser movido é inseparável da matéria, embora não lhe seja essencial” (2004, p. 161). Isto porque a modificação que esse corpo pode ter advém da capacidade de movimento. Uma extensão imóvel é inútil, segundo o filósofo, ainda que possamos pensar em uma extensão sem movimento. Em suma, a modernidade inaugurada por Descartes e tendo Malebranche como seu continuador mais próximo, apresenta a matéria sob dois prismas: o da extensão e das modificações (qualidades primárias). Sabemos que há um corpo e que há um mundo exterior porque conhecemos a sua substância (conceito caro à filosofia) que é a extensão, e dela temos as demais modificações pertencentes ao próprio objeto, por seu turno, nele contido. Por outro lado, temos modificações que não estão contidas no objeto e sim na mente do sujeito, são sentidas por nós, fazendo com que possamos distinguir corpos, matérias e objetos. Essas modificações são as cores, sabores, odores e sons; Nós as sentimos, apesar de erroneamente as atribuímos aos objetos como se lhe fossem próprios. Tanto para Descartes quanto para Malebranche, os sentidos não podem ser usados para apreendermos a realidade do mundo exterior, mas são necessários para preservação e relação entre os corpos, como já visto anteriormente. A razão, por sua vez, é o instrumento seguro e infalível, se usada corretamente, para o conhecimento do que seja um corpo, uma matéria, um objeto, dispostos no mundo, com seus movimentos e modificações reais, e meros não frutos de minha imaginação. Resolve-se assim o problema do vácuo: o nada não tem propriedades. Conseqüentemente, não podemos ter dele ideia, pois ele não é nem uma modificação do pensamento e nem uma modificação da extensão. Não posso apreendê-lo pela razão e já sabemos que nossos sentidos não são meios para a verdade.

Como vimos, há duas substâncias em Descartes, o pensamento e a extensão. Claro está que o nada não pode ser uma modificação do pensamento, mas também não pode ser uma modificação da extensão, pois ele não é uma figura, um movimento, uma forma, não participa das qualidades primárias da matéria. Em termos cartesianos:

quanto ao vazio, no sentido em que os filósofos tomam esta palavra, isto é, como um espaço onde não há nenhuma substância, é evidente que tal espaço não existe no universo, porque a extensão do espaço ou do lugar interior não é diferente da do corpo. E dado que só podemos deduzir que um corpo é uma substância porque é extenso em comprimento, largura e altura, como concebemos que não é possível que o nada tenha extensão, então devemos concluir a mesma coisa acerca do espaço que se supõe vazio, isto é: dado que ele tem extensão, então é necessariamente substância (DESCARTES, 1997, p. 66).

Já Malebranche toma o sentido geral do significado de vazio e explica que o afirmamos por termos nossos sentidos limitados. Sendo assim, não percebemos pela visão o infinito e nos deixamos enganar ao concluir que, onde não consigo ver extensão, haveria seu limite, ou seja, o vácuo. Porém, a extensão é infinita,²² não podendo, portanto, coexistir com o nada, que não tem propriedades, não participa da extensão, logo não “é”. Utilizando o exemplo dos corpos que nossa visão não percebe, afirma Malebranche (2004, p. 97): “a extensão é, sem dúvida, infinita em um sentido, e esta pequena parte da matéria, que se esconde aos nossos olhos, é capaz de conter um mundo no qual se encontrariam tantas coisas, ainda que menores proporcionalmente, tão variáveis quanto neste grande mundo no qual vivemos”.

1.4 AS CRÍTICAS DE BAYLE E BERKELEY À NOÇÃO DE VÁCUO

Se há um ponto de convergência entre os defensores do Princípio da distinção e os críticos do mesmo Princípio, esse ponto é a crítica à noção de vácuo. Já expomos a posição de Descartes e Malebranche, resta-nos agora apresentar os argumentos de Bayle e Berkeley; No verbete *Zeno of Elea*, de Bayle, no *Dicionário*, o filósofo apresenta as objeções à noção de vácuo por meio das críticas às principais teorias sobre extensão e movimento.²³ A primeira referência no verbete sobre a noção de vácuo é uma áspera crítica aos modernos na nota I: “quanto às objeções que podem basear-se na distinção entre plenum e vácuo e podem ser muito desconcertantes para os filósofos modernos, tenho certeza de que ele não as esqueceu”

²² Segue-se que a extensão é infinitamente divisível.

²³ Apresentaremos o debate sobre essa temática, de forma mais detalhada no terceiro capítulo.

(BAYLE, 2007, p. 254. Tradução nossa)²⁴.

Não nos é interessante, no presente momento dessa dissertação, apresentar os argumentos que ao longo do artigo Bayle lança contra a extensão e o movimento, bem como suas respectivas objeções e contra-argumentos. Mas é preciso salientar que, ao concluir que não há provas demonstrativas do movimento (tanto pela teoria da infinita divisibilidade quanto pela teoria dos pontos matemáticos), a consequência direta é a inexistência do vácuo. Sobre isso, voltemos a nota I do artigo já mencionado.

Vale, nesse ponto, citarmos na íntegra os argumentos bayleanos:

Vamos procurar o quanto quisermos nos recônditos da mente, não encontraremos nenhuma ideia de uma extensão imóvel, indivisível e penetrável. No entanto, se houvesse um vácuo, seria necessário que existisse uma extensão que tivesse esses três atributos essencialmente. Não é difícil ser forçado a admitir a existência de uma natureza da qual não temos ideia e que é repugnante às nossas ideias mais claras. Mas aqui estão muitos inconvenientes. Esse vácuo, ou essa extensão imóvel, indivisível e penetrável, é uma substância ou um modo? Deve ser uma das duas, uma vez que a divisão adequada do ser inclui apenas essas duas possibilidades. Se é um modo, seria necessário que recebêssemos a definição de sua substância; e é isso que nunca pode ser feito. Se é uma substância, pergunto, é criada ou não criada? Se é criado, pode perecer sem os corpos, dos quais é realmente distinto, deixando de existir. Agora, é absurdo e contraditório pensar que o vácuo, ou seja, um espaço distinto dos corpos, deva ser destruído e, no entanto, os corpos devem estar distantes um do outro, como poderiam estar após a destruição do vácuo (BAYLE, 2007, p. 380. Tradução nossa)²⁵;

O argumento a favor da existência do vácuo não se sustenta após a refutação da existência da extensão. Racionalmente, o vácuo é ininteligível como uma extensão imóvel, indivisível e penetrável (uma extensão sem suas modificações), devendo ser ou modo ou substância. Para ser modo, deveremos definir substância, ou seja, só pode ser substância. Se é substância, deve ser criada ou não. Se for criada é passível de ser destruída, o que é absurdo e contraditório. Se for substância não criada, pressupõe ser eterna (deus) ou que deus não é a

²⁴ No original: “as for the objections that can be based upon the distinction between a plenum and a vacuum and can be very perplexing for the modern philosophers, I am sure that he did not forget them” (p. 254)

²⁵ Segue a citação da tradução inglesa: “Let us search as much as we please in the recesses of the mind, will not find there any idea of an immobile, indivisible, and penetrable extension. However, if there were a vacuum, it would be necessary that an extension exist that had these three attributes essentially. It is no small difficult to be forced to admit the existence of a nature of which we have no idea and which is repugnant to our clearest ideas. But here are many inconveniences. Is this vacuum, or this immobile, indivisible, and penetrable extension a substance or a mode? It must be one of the two, since the adequate division of being includes only these two possibilities. If it is a mode, then it would be necessary that we be given the definition of its substance; and this is what can never done. If it is a substance, i ask, is it created or uncreated? If is created, then it can perish without the bodies, from which it is really distinct, ceasing to exist. Now it is absurd and contradictory to think that the vacuum, that is to say, a space distinct from bodies, should be destroyed, and nonetheless the bodies should be distant from one another, as they might be after the destruction of the vacuum” (p. 380).

única substância não criada, eterna, o que contraria os princípios religiosos.

Em tom de conclusão, Bayle apresenta três aspectos que corroboram à crítica ao vácuo:

- 1) Acatalepsia/incompreensibilidade das coisas: as demonstrações sobre o vácuo não são compreensíveis, sendo “um grande triunfo para Zenão e todos os outros acatalépticos”²⁶ (BAYLE, 2007. p. 380. Tradução nossa).
- 2) O sistema spinozano é incompatível com o vácuo: a existência do vazio destrói o sistema de Spinoza (ideia de duas substâncias extensas na natureza);
- 3) As disputas sobre o vácuo fornecem uma razão especial para a negação da real existência da extensão fora do entendimento.

Berkeley endossa as críticas à noção de vácuo através de seu imaterialismo. O filósofo identifica o que chama de “trilho do senso comum” (1980, p. 5) no qual a falta de evidência dos sentidos e o ceticismo não são ameaçadores às crenças. Contudo, na filosofia, esses dois aspectos não somente são empecilhos à verdade como também resultam em teorias pagãs (célicas e atéias). As ideias abstratas são os maiores exemplos desses empecilhos. São delas que se originam a dúvida e são elas os principais motores da lógica e da metafísica. Segundo o filósofo, certas qualidades são impossíveis de serem encontradas separadas, ou seja, abstraídas de outras qualidades (por exemplo, a extensão). Não há como nossa mente fazer essa separação no que diz respeito à extensão, como ideia geral. Portanto, Berkeley nega somente a existência de ideias gerais abstratas, embora admita que nossa mente consiga abstrair outras qualidades de dado objeto. Isto exposto, já postulo que a única substância é o *eu*, no qual reside tanto qualidades primárias quanto secundárias, a matéria, entendida como “*inerte não insensível*” (1980, p. 27) não tem as qualidades ditas primárias ou secundárias, não pode ser percebida e, em consequência, não pode existir.²⁷ Se não há substância imperceptível e não há matéria, como existiria o vácuo?

Para Berkeley, o “nada” (ou vácuo, vazio) é um mero erro de linguagem, próprio de teorias que utilizam as ideias gerais abstratas. Portanto:

é possível, se a alguém agradar, usar o termo “matéria” no mesmo sentido em que os homens usam o termo “nada”, o que nesse estilo torna esses dois termos convertíveis. Por mim, como resultado dessa definição, atentamente

²⁶ No original: “a great triumph for Zeno and all the other acataleptics” (p. 383).

²⁷ No sentido de mundo exterior, Berkeley nega a matéria, não a realidade, como vimos em 1.3.

considerada no todo e nas suas partes, só encontro a impressão produzida pelo termo “nada” (BERKELEY, 1980, p. 28).

1.5 À GUIA DE CONCLUSÃO

Posto está o conflito filosófico moderno sobre o Princípio da Distinção entre qualidades primárias e secundárias. De um lado, Descartes e Malebranche, defensores desse princípio, visam justificar o conhecimento do mundo exterior pela via racional, tendo por essência do objeto a extensão e deus como o detentor da Verdade que é transmitida ao sujeito. Por outro lado, Bayle e Berkeley rejeitam o princípio, argumentando que a essência do objeto não pode ser distinguida das qualidades secundárias, ou seja, não há um critério que as façam ser conhecidas separadamente. Uma extensão, por si só, racional ou sensorialmente, não é inteligível a nós, mesmo que suponhamos sua existência. Afinal, como conhecemos um corpo extenso, com suas modificações (figura, movimento) que não tenha as qualidades de cor ou sabor? Embora não negue a existência do mundo exterior, mesmo indo ao encontro do pensamento de Descartes e Malebranche, Berkeley discorda do “mundo dos fenômenos” das coisas afirmado por Bayle. Descartes e Malebranche afirmam a existência de objetos reais, externos à nossa mente, ainda que lhe sejam próprias somente as qualidades de extensão, movimento, figura, forma etc.

À exceção de Bayle, tanto os argumentos em defesa da distinção e os argumentos contra a distinção entre qualidades primárias e secundárias, têm por objetivo refutar o ceticismo através da razão. Por fim, os quatro filósofos rejeitam a noção do vácuo, seja como não possuindo propriedades que sejam modificações ou do pensamento ou da extensão (Descartes e Malebranche), sendo incompreensível aos seres humanos (Bayle) ou mesmo sendo desprovido de sentido (Berkeley).

O fomento à metafísica moderna assim se desenha, pois, a busca de um critério que justifique nossas crenças em um mundo exterior às nossas mentes vê-se obrigado ou a buscar argumentos que refutem o ceticismo (como quis Descartes, Malebranche e Berkeley) ou a admissão de que os argumentos céticos procedem ou limitam o *lógos*. No horizonte do pensamento moderno, a extensão e todos os conceitos que se relacionam com ela (espaço e tempo, por exemplo) ganham novos vieses sempre tendo o ceticismo como desafio.

CAPÍTULO II

HUME E A FILOSOFIA MODERNA

Hume, em sua primeira obra filosófica, ainda nas linhas iniciais da Introdução, identifica o comportamento normal de quem pretende sanar inquietações milenares. Claramente, faz-se necessário que todas as demais tentativas dessa ordem estejam erradas porque, caso contrário, quem se importaria a continuar a discutir o que já estaria estabelecido? Nada melhor que contribuir para prolongar a inquietação do quê um novo e revolucionário sistema. Novas contribuições giram em torno da depreciação de “todos os que foram propostos anteriormente” (HUME, 2009, p. 19). Em nossa leitura, essa depreciação não caracteriza um desmerecimento das teorias já propostas, mas uma reavaliação com base em novas reflexões, mapeando possíveis erros cometidos e corrigindo-os. Influências do contexto histórico dessas reflexões, os objetivos pretendidos e aproximações com determinadas linhas filosóficas, fornecem informações cruciais para a compreensão de dada teoria. Em primeiro lugar, irrompe a necessidade de entender o método e sua justificação de uso na investigação filosófica exposta por Hume. A base sobre a qual a investigação filosófica deve se fundamentar tem dois pilares que se complementam: experiência e observação. Tudo o que ele classifica como ciência do homem e todas as demais ciências,²⁸ que obrigatoriamente se desdobram a partir da primeira, devem obedecer a esse critério metodológico a fim de fugir dos erros perpetuados na sucessão de pensamentos filosóficos. É sob esse prisma que abordaremos a filosofia de David Hume

É crucial ponderar, durante toda a leitura da filosofia de Hume, o grau de importância das considerações sobre a natureza humana; conceito, inclusive, apresentado no título de sua obra, a saber, “*Tratado da natureza humana*”, como forma de deixar, a nosso ver, sempre patente a indissociável relação do mesmo com a investigação filosófica. Nada que o ser humano possa construir que seja do ramo científico (isto é, com pretensões de alcance de conhecimento no âmbito filosófico) deve ser desvinculado de sua natureza ou, mais precisamente, dos princípios que regem a natureza humana. São esses os princípios norteadores da relação prática do ser humano com o mundo e, inevitavelmente, devem estar presentes em suas teorias. Caso contrário, as teorias humanas estarão fadadas, ou a serem

²⁸ Ciência do homem como base para as demais ciências.

completamente infundadas, ou a não contribuírem para o melhoramento da vida humana, sendo completamente inúteis.

São justamente os princípios da experiência e da observação a reger a natureza humana; e são eles que devem fundamentar a ciência do homem (tendo a filosofia como investigação inicial para o desenvolvimento das demais áreas) e as demais ciências que em mais ou menos medida se referem à natureza humana. Em outras palavras, o ser humano é ora sujeito ora objeto, e por vezes ambos, de toda e qualquer ciência, residindo nisso a indissociabilidade da natureza humana e da ciência. Tendo sempre a natureza humana como pano de fundo, não mais nos apoiaremos em fundamentos pouco confiáveis com os quais a filosofia trabalhou, mas esse será o “único recurso capaz de conduzir nossas investigações filosóficas ao sucesso: abandonar o método moroso e entediante que seguimos até agora” (HUME, 2009, p. 21). Esse método moroso e entediante não obteve maiores vitórias no âmbito do conhecimento justamente por ultrapassar os limites fundamentais da natureza humana; fronteiras onde já não podemos fazer julgamentos ou asserções. Experiência e observação devem ser o fundamento e o limite de nossas investigações porque para além desses limites não mais teremos referências para nosso conhecimento, mas somente especulações.

Este capítulo tem por objetivo apresentar a teoria humeana elaborada nas duas obras de maior relevância filosófica do autor: “*Tratado da natureza humana*” e “*Investigação sobre o entendimento humano*”. Prepararemos o caminho para, no terceiro capítulo desta dissertação, expor a teoria sobre o espaço²⁹ em Hume como exemplo da sua investigação filosófica metodologicamente baseada na experiência e observação, coerentemente relacionada com o ceticismo humeano. Para tanto, enfocaremos, nesse capítulo, o contexto filosófico em que Hume está inserido, os diálogos internos de sua obra com outras obras filosóficas, a possível continuidade ou rompimento de sua filosofia com a filosofia moderna e, principalmente, sua crítica ao que ele denominou de princípio fundamental da filosofia moderna.

²⁹ Tanto o *Tratado* quanto a *Investigação* se referem também ao tempo, mas nesta dissertação focaremos somente no espaço.

PARTE A

IDEIAS BÁSICAS DO PENSAMENTO HUMEANO

2.1 AS IDEIAS

Em 1.1 do *Tratado*, ao buscar a origem de nossas ideias, aplicando pela primeira vez o método apresentado na Introdução, Hume afirma que nossas percepções são de dois tipos: de um lado, as ideias e, de outro, as impressões. Todas as percepções dos seres humanos se resumem ou a impressões ou a ideias, sem exceção. Por impressões, Hume classifica “todas as nossas sensações, paixões, e emoções, em sua primeira aparição à alma”; Por ideias³⁰, Hume faz a seguinte descrição: são “as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio” (HUME, 2009, p. 25). Entendidas dessa forma, as impressões vêm primeiro na ordem da percepção, enquanto as ideias são as cópias menos vivazes, o pensar após sentir³¹. A explicação desse argumento é dada pelo seguinte raciocínio: para que alguém tenha uma ideia de algo, por exemplo, do gosto do abacaxi, basta dar-lhe um abacaxi para provar; de outro lado, se alguém não tem um determinado tipo de sensação (um homem acometido de cegueira) faltar-lhe-ão as ideias correspondentes (um cego não tem ideia das cores). A ideia, em sua cópia primeira, é correlata à impressão em todos os detalhes, excetuando-se sua maior fraqueza e menor vivacidade. Por sua vez, as ideias complexas, derivadas das simples, resultam somente da junção de ideias simples. Assim, Hume (2009, p. 28) conclui a existência de uma “forte conexão entre nossas impressões e ideias correspondentes e que a existência de umas têm uma influência direta sobre as outras”.

2.2 OS PRINCÍPIOS HUMEANOS: ANATOMIA DA MENTE HUMANA

É preciso, após expormos o entendimento de Hume sobre as ideias, abriremos espaço para a apresentação dos primeiros princípios da mente humana que Hume descobre. É necessário compreendermos que esses princípios pretendem analisar o funcionamento da mente humana, o que reverberará, por exemplo, em nossas crenças – num âmbito geral – e na investigação

³⁰ Neste momento Hume analisa somente as ideias simples, não as complexas.

³¹ Salvo raros incidentes, não há como não distinguir impressões e ideias.

filosófica – em particular. A análise do que Hume denomina de ideias é de suma importância, uma vez que as mesmas são os instrumentos fundamentais da filosofia e de tudo que é de interesse do conhecimento humano. Entender suas origens na mente humana, seus componentes, suas funções, conexões etc., leva-nos à pretensão humeana de compreensão da natureza humana e, em consequência, de fundamentar a investigação filosófica (em especial, para nosso tema) no âmbito delimitado do entendimento humano. Como os princípios atuam na imaginação dos seres humanos eis o componente básico de uma filosofia que se pretenda a promover “transformações e melhoramentos” nas ciências do homem. O dito na seção anterior, a ideia como cópia menos vivaz das impressões consiste em um princípio fundamental da filosofia humeana. O primeiro princípio apresentado no “*Tratado*” é: impressões causam ideias. Na ordem das percepções, as impressões geram ideias, as quais por sua vez compõem outro princípio humeano respeitante à cópia: as ideias são cópias das impressões.

Duas faculdades da mente humana são compostas pelas relações que se estabelecem entre as ideias: quando uma ideia é formada pela impressão, em sua próxima aparição à mente guardando semelhanças com a ideia original, obedecendo à ordem de espaço e tempo, denomina-se memória. Por sua vez, a imaginação resulta das ideias menos vivazes das impressões, podendo associar as ideias de forma aparentemente livre, sem obedecer a sua forma e ordem original. É na imaginação, como veremos no decorrer deste capítulo e do próximo, que reside o interesse especial de Hume. Ao analisarmos a ideia de espaço, teremos em vista toda essa anatomia das ideias e seu campo de atuação, a fim de compreender a coerência interna da teoria humeana. Com relação à imaginação, Hume (2009, p. 34) se refere à “liberdade que tem a imaginação de transpor e transformar suas ideias”. Essa liberdade é o que permite ao homem criar ficções e fantasias, na literatura, por exemplo. Essa liberdade, na verdade, tem limites muito bem definidos, pois a imaginação não pode criar ideias simplesmente novas, mas somente associar as ideias adquiridas da experiência. Além disso, embora possa associar qualquer ideia a uma outra, resta que há princípios que levam a imaginação a estabelecer naturalmente determinadas associações, a saber, as ideias se associam por semelhança, contiguidade (no espaço e tempo) e por causa e efeito. Essa associação forma as ideias complexas no escopo dessas três formas citadas e esse é um aspecto fundamental da natureza e da mente humana.

Um princípio que se aplica especificamente às ideias (e impressões) complexas é o da separabilidade. As ideias complexas são as ideias simples associadas, transformadas ou unidas, isto é, são ideias compostas. A máxima desse princípio que diz: “tudo o que é

composto de partes é distinguível nessas partes, e tudo que é distinguível é separável” (HUME, 2009, p. 53) estará no cerne do argumento humeano sobre o espaço, tratado adiante.

2.3 EXPERIÊNCIA E COSTUME

O lado empírico de Hume mostra-se com todas as suas cores na *Investigação*. São inúmeras as passagens nas quais o filósofo argumenta em prol do conhecimento subordinado à experiência (como já havia feito no *Tratado*), tendo a razão como auxiliadora na correção de inevitáveis erros que se manifestam à imaginação quando esta forma ideias complexas. Isto fica claro na seguinte passagem: “o esforço máximo da razão humana consiste em reduzir à sua maior simplicidade os princípios que produzem os fenômenos naturais” (HUME, 1996, p. 52). Contudo, mesmo depois de compreendermos no movimento filosófico humeano o papel crucial que a experiência exerce sobre o conhecimento, persiste a dúvida: como transferir a experiência, que diz respeito ao presente e ao passado, para o futuro? A resposta é, para Hume, um dos fatores mais originais de sua filosofia, qual seja: por costume. Não negamos que pode ser decepcionante para filósofos uma resposta tão “simplista” em face de divagações milenares. Buscou-se durante tantos séculos a raiz de nossas inferências e a resposta humeana é que a relação causal não está na substância ou essência das coisas, ela não passa de uma inferência feita por nós porque estamos habituados a pensar a causa e o efeito e, quando vemos um, pensamos no outro.

Basicamente, o que conecta a causa e o efeito em nosso imaginário é o costume e somente o costume. Permita-nos citar na íntegra uma passagem da “*Investigação*”:

Este princípio é o costume ou o hábito. Visto que todas as vezes que a repetição de um ato ou de uma determinada operação produz uma propensão a renovar o mesmo ato ou a mesma operação, sem ser impelida por nenhum raciocínio ou processo de entendimento, dizemos sempre que esta propensão é efeito do costume. Utilizando este termo, não supomos ter dado a razão última de tal propensão. Indicamos apenas um princípio da natureza humana, que é universalmente reconhecido por seus efeitos. Talvez não possamos levar nossas investigações mais longe e nem aspiramos dar a causa desta causa; porém, devemos contentar-nos com que o costume é o último princípio que podemos assinalar em todas as nossas conclusões da experiência (HUME, 1996, p. 61).

Este é o limite de nossa experiência. Esta é a conclusão máxima de nossos raciocínios. Após analisar o passo a passo da construção de nossos raciocínios rumo a afirmações de fatos e existência, Hume irá concluir a favor da falta de justificativa racional para tais afirmações

porque elas estão embasadas na experiência seguida do costume.

Em outras palavras, não há uma base racional que justifique a inferência da causa ao efeito ou da nossa expectativa de que o futuro reflita o passado. O que temos é o princípio irresistível do costume que nos faz esperar de uma causa já presenciada o efeito já sentido. Não há contradição em uma mudança repentina da natureza e isso basta para fazer ruir todas as deduções sobre questões de fato. Ninguém de fato, deixa de fazer inferências causais por causa dessa possibilidade, pois isso não permitiria que usássemos a experiência como um recurso e levaria a indecisões sobre os menores assuntos diários, fazendo-nos seres completamente sujeitos ao fim mais tosco. Mas essa dúvida só poderia ser lançada por um cético radical em seus devaneios teóricos, não oferecendo o menor risco à vida corriqueira e muito menos utilidade à mesma.

2.4 CONEXÃO NECESSÁRIA

Essa é a conclusão a que chega a ciência empírica de Hume sobre a origem da ideia de conexão necessária: “afirmando, portanto, que um objeto está em conexão com outro, apenas queremos dizer que estes objetos têm adquirido uma conexão em nosso pensamento e provocam a inferência através da qual se chega a comprovar a existência de outro” (HUME, 1996, p. 86).

Essa conclusão ataca o seio das ideias metafísicas consideradas por Hume (1996, p. 75) como “obscuras e incertas”. Isto porque essas ideias partem de princípios racionais quando o ponto de partida deveriam ser os princípios naturais (ou a experiência). Todos os conceitos usados pela metafísica que atendem pelo nome de “poder, força, energia ou conexão necessária” (HUME, 1996, p. 75) fazem alusão a conhecimentos que extrapolam a capacidade humana que está limitada em última instância ao que os humanos sentem e observam.

No corpo desse argumento está contida a teoria das ideias apresentada por Hume já no *Tratado* e retomada na *Investigação*. Nas palavras de Hume (1996, p. 75): “todas as nossas ideias são cópias de impressões ou, em outras palavras, é-nos impossível pensar em algo que antes não tivéramos sentido, quer pelos nossos sentidos externos quer pelos internos.”. A pergunta se formula da seguinte forma: baseados em qual impressão, acionando qual sentido, temos a ideia de uma conexão necessária entre a causa e o efeito?

O erro da filosofia moderna é que, cegos por sua ambição de limpar o terreno da metafísica para começar tudo de novo, desde o ponto zero, tomaram um caminho que fatalmente não levaria à verdade que ambicionavam. Ao criticarem uma metafísica baseada

nos sentidos, defenderam uma metafísica construída sobre raciocínios a priori. O que defende Hume é que nossa razão não nos guie sozinha em nossa investigação filosófica, mas seja impulsionada pelos princípios últimos, chamados de irresistíveis por Hume no *Tratado*, que são regidos pela Natureza e natureza humana.

Embora, ao partir desses princípios empíricos, não consigamos descobrir os segredos últimos da natureza, estaremos completamente sem fundamentos para nossas conclusões se nos basearmos numa razão a priori ou, mesmo, baseada na experiência. Persiste a indagação: de qual impressão deriva a ideia de conexão necessária? Primeiramente, “não somos jamais capazes, a partir de um único caso, de descobrir algum poder ou conexão necessária, alguma qualidade que ligasse o efeito à causa e tornasse uma consequência do outro. Apenas constatamos que um, realmente, segue o outro” (HUME, 1996, p. 76).

Sim, a análise de um dado objeto só nos revela as características sentidas por nós daquele objeto. E não há nenhuma forma de as percebermos *a priori*, através da razão sendo igualmente impossível de as termos, desse objeto, qualquer ideia que não derive das impressões que nos atingem. A “natural” passagem que fazemos do que denominamos causa ao seu efeito não deriva de nossa capacidade racional de investigação, mas sim do costume de ver essa chamada causa sempre ser seguida pelo seu chamado efeito.

Essa ligação de causa e efeito (chamada conexão necessária) por nós detectada não é resultado obtido pelo esforço racional humano, mas sim por estarmos há muito acostumados a esperar dado efeito de dada causa. Isto porque o objeto, por mais longa e rigorosa análise que façamos dele, jamais deu à nossa razão qualquer informação que fundamentaria sua conexão com outro objeto.

Neste ponto, mais uma vez, Hume se põe em discordância com os modernos. As chamadas qualidades primárias de um objeto, que para os modernos nos dariam as informações racionais sobre a existência objetiva do mesmo, não se prestam a esse serviço justamente porque também são sentidas:

a solidez, a extensão e o movimento são qualidades completas em si mesmas e não indicam outro evento que possa resultar delas. As cenas do universo variam continuamente; e um objeto acompanha outro em sucessão ininterrupta; porém, o poder ou a força que move toda a máquina está completamente oculto de nós e nunca se revela em nenhuma das qualidades sensíveis dos corpos (HUME, 1996, p. 77).

Isto posto, a análise de Hume parte para dois outros argumentos: a ideia de conexão derivaria da “reflexão sobre as operações de nosso próprio espírito e se ela é copiada de alguma

impressão interna” (1996, p. 77). É preciso observar, segundo Hume, que temos um poder interno que nos permite decidir a favor de nossa vontade de produzir determinados movimentos de membros de nosso corpo, mas não em todos os casos. Constatamos essa seleção pela experiência. O que não constatamos é qual poder rege essa seleção, qual energia encontra-se na causa, no caso, a vontade, e transforma-se em efeito o movimento de meu braço mas não o movimento de um órgão interno. Nas palavras de Hume (1996, p. 78):

o movimento de nosso corpo obedece à ordem da vontade. Disto temos sempre consciência. Mas o modo pelo qual isto se realiza, a energia conferida à vontade no desempenho deste processo tão extraordinário, distanciam-se de nossa consciência imediata e devem excluir-se para sempre de nossa mais diligente investigação.

A conclusão é a mesma do argumento anterior. Ao fim, só podemos nos remeter à experiência e a mesma nada nos informa sobre energia, poder, conexão necessária e todos os seus sinônimos. O máximo de nossa compreensão é sentirmos que nossa vontade prevalece sobre determinados órgãos e não sobre outros. E aqui deve findar-se (ou começar) nossa filosofia. Qualquer afirmação que vise a ultrapassar esse limite está em areia movediça.

Mais uma vez, nosso conhecimento de causa e efeito se dá por costume e não por raciocínio. E é guardado de nós o conhecimento *a priori* tanto sobre o poder que movimenta a causa quanto sobre o que a faz conectar-se ao efeito e somente os conectamos por crermos que de um seguirá o outro, salvaguardado pela conjunção que nossa experiência assevera: “mesmo nos eventos mais familiares, a energia da causa é tão ininteligível como no mais invulgar, e que apenas apreendemos da experiência a frequente *conjunção* dos objetos, sem que jamais sejamos capazes de compreender nada semelhante à *conexão* entre eles” (HUME, 1996, p. 81).

Na segunda parte da seção citada, Hume explica a origem de nossa ideia de conexão necessária. Já sabemos que a experiência tem um papel determinante nessa explicação, mas qual? A resposta é que, ao observarmos vários eventos de conjunção constante entre a causa e o efeito, acostumamo-nos a esperar da causa o efeito a ela associado pela experiência, porém ainda mais, “esta conexão que *sentimos* no espírito, esta transição costumeira da imaginação de um objeto para seu acompanhante usual, é o sentimento ou a impressão que origina a ideia (complexa, imaginativa) de poder ou conexão necessária” (HUME, 1996, p. 85).

O erro moderno, portanto, está em afirmar conhecer uma conexão objetiva, entre os objetos ou eventos no mundo, mas que, segundo Hume, somente estamos habituados a esperar uma conjunção. Não há uma impressão proveniente dos objetos ou eventos que corresponda à

ideia de conexão, mas somente uma sensação subjetiva na mente. Se não há a impressão objetiva, não há a ideia de uma conexão entre objetos ou eventos; logo, a filosofia moderna, ao supor uma relação causal objetiva, utiliza-se de termos despidos de qualquer significado.

Preparado o terreno, podemos nos debruçar sobre a crítica ao princípio moderno fundamental, a saber, a distinção entre qualidades primárias e secundárias. Hume dá o arremate contra os modernos que, por pretenderem excluir de suas reflexões filosóficas os erros dos sentidos, condenaram igualmente a razão. Expressa ainda Hume o resultado de sua investigação sobre os temas metafísicos que os próprios modernos teorizaram e que fazem parte dos assuntos mais caros à história da filosofia.

PARTE B

O PROBLEMA MODERNO

2.5 CRÍTICA HUMEANA AO PRINCÍPIO FUNDAMENTAL DA FILOSOFIA MODERNA

Apesar de um estreito laço existente entre a filosofia e a ciência (laços estes ainda mais estreitos no início da filosofia moderna), sabemos que, para a maioria dos filósofos modernos antes de Hume, cada uma guarda seu peculiar modo de pesquisa e produção de conhecimento. Mesmo que as teorias modernas ganhem roupagens diferentes, dependendo do lado da fronteira onde se encontram, ainda assim preserva-se, em geral, alguma diferença entre filosofia e ciência.

A ideia cartesiana de uma ciência matemática não é uma teoria original de Descartes porque, antes do filósofo, a ciência moderna já havia descrito um mundo quantitativo. Isso é claro no caso de Galileu. Melhor, a própria filosofia já havia levantado questões referentes a uma descrição numérica, geométrica do real. Vejamos um longo trecho de Burt (1991, p. 51):

[...] que outras doutrinas metafísicas específicas Kepler foi levado a adotar em consequência dessa noção a respeito do que constitui o mundo real?” responde “em primeiro lugar, levou-o a apropriar-se, à sua própria maneira, da distinção entre qualidades primárias e secundárias, que já havia sido observada no mundo antigo pelas escolas atomista e cética e que reapareceria no século XVI em formas variadas através de pensadores diversos como Vives, Sanchez, Montaigne e Campanella. O conhecimento, tal como oferecido imediatamente ao cérebro através dos sentidos é obscuro, confuso, contraditório e, por conseguinte, inconfiável; somente as características do mundo em termos das quais podemos obter o conhecimento certo e coerente abrem à nossa compreensão o que é indubitável e permanentemente real. Outras qualidades não são qualidades reais das coisas, mas apenas sinaxis delas. Para Kepler, evidentemente, as qualidades reais são aquelas que se expressam nessa harmonia matemática subjacente ao mundo dos sentidos e que, portanto, tem uma relação causal com ela. *O mundo real é um mundo de características exclusivamente quantitativas; suas diferenças são diferenças exclusivamente numéricas*

Como dissemos no início desta dissertação, a ciência moderna, com suas bases

metafísicas e representantes como Galileu e Kepler, também se dedicaram ao estudo das qualidades reais, mostrando-nos que o contexto histórico de uma busca pelo conhecimento da verdade à época girava em torno da descrição objetiva do mundo. Na filosofia, portanto, está inaugurada uma linha sucessiva de pensadores que se debruçarão sobre a lista das qualidades primárias, únicas existentes, na construção de suas doutrinas e reflexão do chamado mundo exterior. É sobre esse prisma que os modernos fundamentarão seus pensamentos, tornando, portanto, a distinção entre qualidades primárias e secundárias o princípio básico da filosofia moderna.

A crítica humeana, portanto, ataca o princípio da distinção das qualidades porque é esse princípio que sustenta a concepção especificamente moderna da ciência. Ao mostrar o erro no fundamento dessa distinção, Hume explica o porquê das decepcionantes tentativas da filosofia em avançar em conquistas permanentes no território da verdade.

Tendo apresentado, em linhas gerais no capítulo um, o debate moderno sobre a distinção entre as qualidades primárias e secundárias, examinando o que dela dizem alguns dos filósofos mais eminentes, como Descartes, Malebranche, Bayle e Berkeley, devemos voltar nossa atenção agora à posição de Hume diante desse debate. Como é bem sabido, Hume alinha-se àqueles que negam essa distinção, colocando-se ao lado de Bayle e Berkeley, sendo contrário às posições de Descartes e Malebranche. No entanto, esse alinhamento não implica de imediato que a posição de Hume a respeito dessa distinção seja idêntica à de Bayle e à de Berkeley. De fato, já vimos que existem algumas diferenças entre os argumentos de Bayle e os de Berkeley. Não deve nos surpreender, então, se também Hume apresenta uma posição original que lhe é própria, mesmo se ele se insere na tradição que critica essa distinção. Este tópico se dedica a estudar a posição de Hume considerada em si mesma.

Primeiro, veremos a argumentação de Hume no seu *Tratado da natureza humana*; em seguida, passaremos em revista os argumentos apresentados na *Investigação sobre o entendimento humano*. Por fim, faremos uma comparação da posição de Hume com as posições de Bayle e de Berkeley. Destacamos ainda que, neste capítulo, citaremos alguns comentadores que têm interpretações distintas sobre a filosofia dos pensadores aqui apresentados. A partir do método cético de oposição argumentativa, esperamos levantar questões relevantes para a presente dissertação no que diz respeito à nossa posição a ser apresentada no próximo capítulo.

Consequência direta do seu ceticismo de Hume³² é sua posição com relação ao que considera princípio fundamental da filosofia moderna: a distinção das qualidades de um objeto entre primárias e secundárias. Retomando a máxima de que toda ideia tem sua origem nas impressões, Hume (1996, p. 146) declara:

Tem-se admitido universalmente entre os investigadores modernos que todas as qualidades sensíveis dos objetos, tais como duro, brando, quente, frio, branco, preto etc., são meramente secundárias, e que elas não existem nos próprios objetos, sendo percepções do espírito sem nenhum arquétipo ou modelo exterior que elas representam. Se isto é admitido em relação às qualidades secundárias, deve-se também admitir acerca das pretendidas qualidades primárias da extensão e da solidez, já que estas não têm menos direito do que aquelas para merecer esta denominação.

Hume reitera na *Investigação* o que já havia afirmado no *Tratado*: as ideias de qualidades primárias só podem ter origem nos sentidos. De que outra forma eu poderia perceber a extensão de uma mesa se não a tocasse ou visse sua cor que se diferencia da extensão cadeira também pela cor e/ou tato? Qual raciocínio está autorizado, ou ainda mais, capacitado para dizer sobre a medida e localização dessa mesa e cadeira se não tiver primeiro minha percepção sensorial da visão e do tato?

Observemos que Hume não declara que a extensão faz parte da mesma categoria de qualidade que a cor, por exemplo. O que diz Hume é que a percepção da extensão se dá pela percepção de cor nessa extensão. Caso contrário, “uma extensão que não é nem tangível nem visível não pode ser concebida; uma extensão tangível ou visível, que não é nem dura nem macia, nem preta nem branca, está igualmente acima do alcance da concepção humana” (HUME, 1996, p. 146). Nossas ideias das qualidades primárias são indissociáveis das ideias das qualidades secundárias. Mais especificamente, a ideia de extensão está indissolivelmente ligada às ideias de algo tangível ou algo colorido.

Essa indissociabilidade é central para pensarmos o problema da existência do mundo exterior em Hume. O ceticismo excessivo, que se origina da tentativa de provar a existência do mundo exterior, arruína-se quando temos uma referência segura de que aquilo que vejo e toco não pode ser tomado por inverídico. A partir daí temos uma metafísica que contém raciocínios difíceis como se é esperado de uma investigação séria, mas que nos ofereça “o raciocínio exato e justo” que é

³² O conceito será retomado no terceiro capítulo.

o único remédio universal adequado a todas as pessoas e aptidões, o único capaz de destruir a filosofia abstrusa e o jargão metafísico que, mesclados com a superstição popular, se tornam, por assim dizer, impenetráveis aos pensadores descuidados e se afiguram como ciência e sabedoria (HUME, 1996, p. 31)³³.

É importante considerarmos a teoria das ideias de Hume para que possamos entender sua rejeição e crítica à teoria moderna de distinção entre qualidades primárias e secundárias. É dentro desse escopo de argumentação que se torna inviável distinguir qualidades sensíveis, pertencentes à mente do sujeito e as qualidades objetivas, estas sim consideradas reais. Se este princípio, que é a base de toda uma tradição moderna, ruir, então todo o pensamento que nele se refugia tem o mesmo destino, isto é, desmorona.

Lembremos que, na filosofia humeana, toda ideia simples tem sempre uma impressão simples por origem. Para a metafísica moderna, principalmente da linha cartesiana como vimos, a busca e entendimento da essência é pressuposto básico para sabermos a verdade. Hume, entretanto, não pode aceitar esse argumento, porque não há nenhuma impressão que me dê a ideia de essência. Dizer que a essência do corpo é a extensão é incompreensível dentro da filosofia de Hume e este é o ponto central de sua crítica aos modernos. Assim, o caminho fica livre para que a nova ciência do homem, almejada por Hume, possa florescer, distante do “método moroso e entediante” (2009 p. 21).

2.6 EXTENSÃO: A CRÍTICA EM *T* 1.4.4

Hume é taxativo: o ceticismo que os modernos quiseram extirpar triunfa no seio do princípio fundamental da mesma filosofia. Hume dá continuidade à linha de raciocínio do argumento que distingue qualidades em um objeto³⁴. A crítica aos modernos, embora presente no decorrer da construção filosófica do *Tratado*, tem sua culminância no em *T* 1.4.4 desta primeira obra de Hume.

Já examinamos como Hume explica a formação de nossas ideias e, principalmente, como essas ideias são constituídas pela nossa imaginação. Na referência citada, Hume, logo após fazer a crítica à filosofia antiga, se volta aos modernos para entender como, no âmbito da imaginação, ocorrem erros cruciais que são transmitidos à filosofia.

³³ Notemos novamente que Hume não apregoa contra a metafísica, mas sim contra a metafísica contaminada por supertições, que pretende estar tão acima que se perde em assuntos quiméricos, fugindo de toda a capacidade intelectual humana. Ou seja, a Filosofia despida de significados.

³⁴ Invertemos no presente texto a ordem de apresentação dos temas nas obras humeanas para melhor organização de nosso texto, garantindo, porém, que em nada se altera a fidedignidade com relação aos escritos do filósofo.

Aqui, mais uma vez, os princípios ganham papel crucial na ciência humeana. Esses princípios fazem parte da constituição da natureza humana, portanto, como Hume permeia sua investigação filosófica sempre à luz desta natureza, em todos os argumentos a mesma estará presente. Inclusive, são esses princípios que não somente evitam um ceticismo *à la* Descartes, como também (e essencialmente) mantêm o ser humano vivo.

Mesmo que nossa imaginação tenha uma certa liberdade de, ao bem querer utilizar as ideias contidas nela, Hume detecta três princípios que limitam essa liberdade: semelhança, contiguidade e causa e efeito (vide 2.2). Esses princípios, Hume chama de permanentes, irresistíveis e universais, ou, em outras palavras, inerentes à própria natureza humana tal como a experienciamos e observamos.

Outros princípios são variáveis, fracos e irregulares (e, por essa razão, não são nem inevitáveis à humanidade, nem necessários, ou sequer úteis para a condução da vida), só têm lugar em mentes fracas. Esse é, segundo Hume, o caso dos filósofos antigos. Como seus princípios se opõem aos princípios permanentes, irresistíveis e universais, podem facilmente ser anulados por um contraste e oposição adequados. Por essa razão, são rejeitados pela filosofia moderna, que aceitaria os princípios mais sólidos (HUME, 2009, p. 258).

Essa distinção dos princípios permite a Hume, depois de rejeitar a filosofia antiga, criticar os modernos com relação ao que ele chama de princípio fundamental dessa filosofia. Poderíamos dizer que esse princípio fundamental dos modernos deriva ou é fundamentado em um princípio permanente, irresistível e universal da natureza humana?

Don Garrett, em uma seção intitulada “A ‘contradição’ da filosofia moderna”³⁵, orienta uma divisão do argumento principal de Hume em T 1.4.4 em dois sub-argumentos. O primeiro, justamente, refere-se ao tratamento moderno às qualidades secundárias dos objetos. Vejamos como a questão é tratada de forma completa por Hume, mas tomando essa divisão do argumento como direcionamento.

Nesse primeiro sub-argumento, Hume nivela nossa percepção das qualidades secundárias do objeto ao nível das qualidades primárias: são obtidas pela mesma via, ou seja, pela impressão, percorrendo o mesmo caminho para tornarem-se ideias. O problema da distinção resulta na perda conceitual da prova da existência externa à mente do ser humano, dentro da própria filosofia.

Mas voltemos um passo: Hume concorda que as variações das qualidades ditas secundárias levantam dúvidas de sua realidade. Como algo real pode ser apresentado de várias

³⁵ No original: “The ‘Contradiction’ of the Modern Philosophy” (1997, p. 215).

formas diferentes? Esta é a única concessão que Hume dá à classificação das qualidades secundárias como subjetivas. Uma vez aceita essa premissa, as consequências dela facilmente se seguem.

Contudo, e esse é um ponto crucial, uma vez admitida a não realidade das qualidades secundárias, deve-se admitir o mesmo para as qualidades primárias. Se essas qualidades reais, ou objetivas, ou existentes, resumem-se à extensão e solidez, com todas as suas modificações em forma e movimento, então “a geração, o crescimento, o envelhecimento e a corrupção dos animais e vegetais são tão-somente mudanças na forma e no movimento” (HUME, 2009, p. 260). E aqui Hume levanta uma única objeção, na qual ele pretende mostrar a inviabilidade dessa distinção das qualidades do objeto. As qualidades são mutuamente dependentes.

Nossas impressões de qualidades primárias têm a mesma origem das secundárias, invariavelmente, e disto se segue que: “se cores, sons, sabores e aromas são somente percepções, nada que possamos conceber possui uma existência real, contínua e independente; sequer o movimento, a extensão e a solidez, que são as qualidades primárias que mais se insiste” (HUME, 2009, p. 260).

A tentativa de explicar a existência externa por meio de sua matematização resulta na prova cabal de que não há existência externa. Para dar conta disso, Hume analisa as duas qualidades primárias que ele identifica como elementares e contra-argumenta:

- Sobre o movimento: “a ideia de movimento supõe necessariamente a de um corpo que se move” (HUME, 2009, p. 260), ou seja, por si só não podemos perceber o movimento. É preciso que percebamos um corpo para que o movimento seja percebido. Sendo assim, precisaremos de outro referencial de qualidade primária;

- Sobre a solidez: Hume define solidez como algo impenetrável. Esta definição nos leva ao mesmo problema detectado na ideia de movimento: é preciso a comparação de corpos. Sem que tenhamos dois corpos em atrito, não conseguiremos afirmá-los sólidos ou não. Segundo Hume: “a solidez, portanto, é inteiramente incompreensível de maneira isolada, sem a concepção de alguns corpos sólidos que conservam essa existência separada e distinta” (HUME, 2009, p. 261).

As qualidades primárias ditas pelos modernos se resumem, na tentativa de prová-las certas, à extensão. Provar a extensão como qualidade independente da percepção humana (leia-se sentidos), levaria a conclusão lógica de que movimento e solidez são compreensíveis fora do escopo das sensações. Contudo, se dependermos do movimento para provar a

extensão e desta para provar a solidez, caímos em outro argumento cético, a circularidade, incidimos em um círculo vicioso.

A extensão, portanto, torna-se obrigatoriamente a única ideia primária que sustenta todas as suas modificações, como sustentaram Descartes e Malebranche. Analisar como obtemos essa ideia é a espinha dorsal tanto da filosofia moderna como aqui a apresentamos, quanto da teoria humeana sobre o entendimento humano. Em que pese à sua intenção em contrário, a filosofia moderna não conseguiu afastar o fantasma do ceticismo. Por isso, a filosofia moderna não prova a existência do mundo exterior, antes “não nos deixa com nenhuma ideia legítima ou satisfatória de solidez e, conseqüentemente, tampouco de matéria” (HUME, 2009, p. 261).

A dúvida cética, conforme é entendida pelos autores apresentados, fixa-se gloriosamente na cidade em que a pretendiam expulsar, fazendo morada nas estruturas que foram criadas para bloquear sua passagem. A distinção de qualidades entre objetivas e subjetivas nos leva ao ceticismo quanto a real existência dos objetos, pois os mesmos argumentos que servem para mostrar que as qualidades secundárias são subjetivas servem igualmente para mostrar que as qualidades primárias são subjetivas. Na filosofia de Hume, essa dúvida poderia atingir o máximo de não sabermos nem mesmo de nossa existência real já que, para se saber o subjetivo há que se saber o objetivo.

Neste ponto, Hume aplica seu método da forma mais clara possível, mostrando que sem a experiência de nossos órgãos sensores não podemos discutir o que seja a extensão/espaco sem cairmos em critérios infundados, sem nos enveredarmos por raciocínios obscuros, corroborando assim para uma filosofia que não somente em nada contribui para o melhoramento da vida humana, como faz-nos da própria vida duvidar.

Ora, esse pensamento, embora possa render seculares discussões filosóficas, encerra-se no exato momento em que é abandonado em prol de urgências cotidianas ou distrações. O que justificaria, então, que o pensamento filosófico se envolve com meras fantasias? Aqui reside a oposição dos princípios da natureza humana, entre os irresistíveis e os inúteis.

A ideia de extensão é uma ideia composta por uma junção de impressões sensíveis e somente por ela. Alguém poderia discorrer sobre a extensão sem se referir aos sentidos? Seria possível falar sobre a extensão sem vê-la ou tateá-la? Segundo Hume, não.

A ideia de extensão não é e não pode ser fruto de uma razão que abstraia e separe coisas inseparáveis. Na sua primeira aparição, como uma impressão, as qualidades de extensão e de cor aparecem unidas e são inseparáveis pela razão. Ao afirmarmos um mundo exterior através das definições de corpos extensos, não falamos de outra coisa que não seja

uma coisa da qual temos as impressões de cor (da mesa que eu utilizo para estudar, por exemplo) e das suas extremidades, ou não, que sinto em minhas mãos (tato). E, assim, transmite-se da impressão de um objeto em que extensão e cor não se separam à ideia desse objeto, na qual tampouco a mente pode separar extensão e cor.

Só assim o mundo exterior é inteligível para nós. Só assim nos poupamos das angústias geradas pela dúvida excessiva que, uma vez levantada, não poderá ser suprimida. É preciso que usemos a experiência para sabermos quais são os princípios irresistíveis à natureza humana antes de acionarmos a razão. A posição de Hume não é a de que não tem sentido falar de um mundo exterior, mas a de que só tem sentido falar de um mundo exterior dotado de qualidades secundárias, porque estas não se dissociam das qualidades primárias.

2.7 A IDEIA DE UM OBJETO, A IDEIA E CRENÇA NA SUA EXISTÊNCIA

A realidade do mundo exterior é um dos principais problemas da filosofia moderna, cuja fonte é, segundo Hume, a distinção das qualidades primárias e secundárias. Ao rejeitar essa distinção, Hume trata desse problema de uma maneira original. Para Hume, não se trata de provar por meio de um raciocínio a existência do mundo exterior, mas tão somente de entender como a natureza humana produz essa crença. Ora, a doutrina humeana de crença é a de que crer em alguma coisa é ter uma ideia forte e vivaz dessa coisa. O que significa, então, crer na existência de um mundo exterior? Nesta seção, abordaremos a questão de outro ângulo, a saber, o que Hume diz da própria ideia de existência.

Para Hume (2009, p. 123), é “evidente que a ideia de existência não é nada diferente da ideia de um objeto”. Tenhamos em mente, mais uma vez, a origem das ideias, tal como explicada por Hume. Como obtemos uma ideia simples? Basta, no sistema humeano, que tenhamos uma impressão simples e a mente forma uma cópia dela. Como estamos falando de objetos, que é uma ideia complexa, poder-se-ia pensar que a existência é mais uma ideia que compõe essa ideia complexa. Se por alguma via de meus sentidos me chega a impressão de que há um livro em minha frente, na qual eu o consulto e pelo seu conteúdo eu me baseio para escrever esta dissertação, a ideia desse mesmo livro é formada em minha mente. No caso, meus sentidos de visão e tato são os mais acionados para tal atividade. Para Hume, não preciso de minha razão para ter a ideia que esse livro que consulto tem uma existência real. O fato de ter a ideia do livro automaticamente me faz ter a ideia de um livro existente. Nenhuma ideia, simples ou complexa, pode ser concebida a não ser como uma coisa que existe.

A segunda pergunta que Hume levanta é: “Em que consiste a diferença entre crer e

não crer em uma proposição?” (HUME, 2009, p. 124). Para cremos que um objeto existe para além de nossa mente, não necessitamos de fórmulas matemáticas, mas unicamente que tenhamos uma ideia vivaz desse objeto. A resposta humeana, portanto, é construída pela diferença entre uma ideia que concebemos e outra que não cremos. Há que ter algo que fixe ou cole essa ideia em nós, para que a creiamos verdadeira. A diferença está na maneira que concebemos a ideia. Assim como a existência não é uma ideia adicional que se acrescenta à ideia de uma coisa, tampouco a crença é uma ideia que se une à ideia de uma coisa para que creiamos que essa coisa existe. Hume (2009, p. 123) diz que, “como é certo que há uma grande diferença entre a simples concepção da existência de um objeto e a crença nesta, e como tal diferença não repousa nas partes ou na composição da ideia que concebemos, segue-se que ela deve estar na *maneira* como a concebemos”.

Essa resposta já está lá no início do *Tratado* de Hume. A maneira diferente a qual Hume se refere é uma ideia mais vívida, mais forte, mais contundente. Ou, para deixarmos com as palavras expressas no *Tratado*, “uma ideia vívida relacionada ou associada com uma impressão presente” (HUME, 2009, p. 125). Hume se corrige dizendo que a crença é mais que uma simples ideia (e não uma ideia simples), o que ela tem de diferente é a maneira na qual ela foi formada, com uma vividez que a diferencia de outras ideias que irão para o campo da imaginação humana.

É esta maneira diferente que nos faz distinguir realidades e ficções, que faz com que não creiamos em quimeras como existentes, mas as mantemos na área criativa da mente humana. Se não, não saberíamos diferenciar as histórias infantis da vida que nos chama, mesmo quando adultos. A ideia de quimera não é tão forte a nós quanto a ideia de que chove nesse momento porque vejo os pingos d’água da janela. Eu creio que chove, mas não creio que haja quimeras no mundo que chamo de exterior (ou real).

A não existência de algo só é concebida quando negamos a uma ideia que ela pertence a um “sistema de realidades”, isto é, quando negamos sua relação com outras coisas que supomos existir. Quando a ideia de um objeto está associada a outras ideias nas quais cremos, a vivacidade destas ideias é transmitida àquela, na qual passamos a acreditar; mas se a ideia de uma coisa, que se concebe como existente, não recebe força e vivacidade de outras percepções, então ela continua fraca e obscura, de modo que não acreditamos em sua existência.

Para Hume, portanto, a crença é um sentimento, é isto que diferencia a ideia de um objeto que cremos existir das demais ideias imaginativas. A maneira diferente de concebermos uma ideia é o sentimento (*feeling*) e somente ele. Apesar de possuir várias

nomenclaturas,

[na] filosofia, não podemos ir além da afirmação de que a crença é algo *sentido* pela mente, que permite distinguir as ideias do juízo das ficções da imaginação. A crença dá a essas ideias mais força e influência; faz que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e as torna os princípios reguladores de todas as nossas ações (HUME, 2009, p. 127).

É bom lembrarmos que Hume não está argumentando sobre o que chamamos de crença religiosa ou algo do gênero. O tema da crença, neste momento, está relacionado ao que chamamos de crença no mundo objetivo. Ora, esse mundo é um sistema de coisas que ocupam espaço e tempo. Ora, se cremos no mundo exterior, qual é a nossa ideia de espaço? A crítica à filosofia moderna mostrou que nossa ideia de extensão é indissociável da qualidade visual de cor e da qualidade tátil de ser tangível. Não estaria prefigurada essa crítica de Hume na sua discussão do espaço? Ou haveria alguma inconsistência em sua filosofia? Como sua doutrina do espaço se relaciona com a sua crítica à filosofia moderna e à sua concepção de que o mundo exterior deve conter, além de qualidades primárias como extensão e movimento, qualidades como cores?

Tendo em vista essas questões, trataremos, em nosso próximo e último capítulo, da teoria de Hume sobre o espaço. Como ele constrói essa teoria fundamentado nas suas posições epistemológicas do conhecimento e ainda mantém-se cético? Primeiramente trataremos de apresentar essa teoria, com seus contextos filosóficos apontados, apresentando também uma breve história do ceticismo, para por fim, analisarmos o que de fato poderia significar o ceticismo embrenhado em toda a obra de David Hume, chegando à nossa defesa de que ele talvez tenha sido um cético mais complexo do que normalmente se supõe.

CAPÍTULO III

ESPAÇO: DA CRÍTICA ÀS TEORIAS TRADICIONAIS À CONSTRUÇÃO EMPÍRICO-OBSERVACIONAL

A parte dois do *Tratado da natureza humana* é dedicada às análises e críticas sobre as teorias acerca da extensão e a exposição do sistema humeano sobre o espaço e tempo, fundamentado em seu método de observação e experiência. Neste capítulo, analisaremos a parte de *T* 1.2 correspondente à ideia de espaço para, em seguida, fazermos a comparação entre o ceticismo de Bayle e o ceticismo Hume sobre o espaço. Essa comparação permitirá compreendermos melhor a natureza do ceticismo humeano, se continuadora ou não da posição cética do filósofo francês.

PARTE A

A QUARTA TEORIA: UM MEIO TERMO PARA O ESPAÇO

3.1 A CRÍTICA À DOCTRINA DA INFINITA DIVISIBILIDADE NO *TRATADO*

A crítica à teoria da *Infinita Divisibilidade* do tempo e espaço é a mais longamente trabalhada por Hume em *T.1.2.1*. Uma “mútua complacência” é detectada por Hume na história da filosofia, resultando na perpetuação de erros alimentados por paixões como “surpresa e admiração”. Essa mútua complacência entre gerações e gerações de filósofos tem como principal exemplo a doutrina da infinita divisibilidade, doutrina esta, segundo Hume, desprovida de fundamento devido ao desprezo e afastamento das teorias filosóficas dos limites de nosso conhecimento.

Em um primeiro momento, Hume trabalha com dois argumentos tidos por ele como evidentes: um diz respeito à capacidade limitada de nossa mente, que jamais forma uma “concepção completa e adequada do infinito” (HUME, 2009, p. 52); o outro é uma consequência lógica, segundo o qual o que pode ser dividido ao infinito deve necessariamente ter um número infinito de partes, não sendo permitida a limitação das partes sem a limitação da divisão. Se nossa capacidade mental é limitada não podemos ter ideia de algo que seja infinitamente divisível. Portanto, a doutrina da infinita divisibilidade já é mal fundamentada na sua formulação conceitual, porque, além de não termos uma ideia do infinito, qualquer ideia de algo finito não pode ser infinitamente divisível. É preciso atenção às palavras de Hume, que em primeiro lugar analisa nossas *ideias* de espaço e tempo.

Lembremo-nos do princípio da cópia empregado por Hume, segundo o qual todas as nossas ideias são originadas de dada impressão. Decompondo a ideia de infinito, entenderemos que essa ideia é fruto da composição de ideias simples onde a “imaginação atinge um mínimo” (HUME, 2009, p. 53) fazendo com que o prosseguimento da divisão aniquile a ideia. As impressões dos sentidos obedecem à mesma regra.

Em *T 1.2.2*, ainda fazendo a crítica à doutrina da infinita divisibilidade de nossas ideias de espaço e tempo, mas já preparando os argumentos em defesa de seu sistema sobre nossa ideia de espaço, Hume (2009, p. 55) afirma que “nossas ideias são representações adequadas das mais diminutas partes da extensão” fazendo com que tudo que podemos

aplicar às ideias, sem exceção, podemos aplicar à extensão. Se for impossível e contraditório aplicar a uma, também será à outra. A partir disso, Hume pode transferir os argumentos que utilizou como prova do absurdo de nossas ideias de espaço e tempo³⁶ serem infinitamente divisíveis para mostrar que *realmente*³⁷ a extensão também não pode ser infinitamente divisível, opondo-se assim a Descartes e Malebranche: extensão finita não pode ser infinitamente divisível³⁸.

3.2 O SISTEMA HUMEANO SOBRE O ESPAÇO

Intitulada “Das outras qualidades de nossas ideias de espaço e tempo”, T 1.2.3 é a seção na qual Hume apresentará sua teoria filosófica sobre como adquirimos a ideia de espaço aplicando mais uma vez o método de experiência e observação para fundamentar suas reflexões. Evitaríamos desgastes em refutar teorias absurdas como a da infinita divisibilidade se sempre tivéssemos em mente, ao elaborar teorias filosóficas, o princípio fundamental de que toda ideia simples deriva de uma impressão que a corresponda. Aplicando esse princípio, bastaria perguntar se há uma impressão que nos dê a ideia de uma extensão infinitamente divisível. A resposta humeana é “não”. Portanto, tal doutrina de infinita divisibilidade não tem fundamento algum, sendo completamente inútil tanto à filosofia quanto à vida.

É inegável, afirma Hume, que temos uma ideia de extensão e, em consequência, de espaço. Por conseguinte, devemos ter a impressão que a origina: “como toda ideia é derivada de uma impressão que lhe é exatamente similar, as impressões similares a essa ideia de extensão devem ser ou bem sensações derivadas da visão, ou bem impressões internas oriundas dessas sensações” (HUME, 2009, p. 59).

A ideia de extensão é adquirida pela visão ao percebermos corpos visíveis e considerarmos as distâncias entre esses corpos. Excluindo a possibilidade da ideia de extensão derivar de impressões internas (que seriam as paixões), conclui-se que somente os sentidos externos podem nos fornecer a impressão original que forma a ideia de extensão/espaço. O que meus sentidos me transmitem nada mais é que “pontos coloridos dispostos de [...] certa maneira” (HUME, 2009, p. 60) e são esses pontos coloridos que nos dão a ideia de extensão.

³⁶ Hume acrescentará, mais adiante, que o mesmo raciocínio pode ser utilizado com relação ao tempo, acrescentando-se somente a sucessão de suas partes, “composto de momentos indivisíveis” (1996, p. 57). Essa análise, contudo, foge do escopo dessa dissertação, que focaliza a ideia de espaço em Hume.

³⁷ Atentemo-nos ao termo “realidade” empregado por Hume. Este ponto é crucial em sua defesa da crença no mundo exterior.

³⁸ Descartes e Malebranche argumentam em favor da extensão infinita, bem sabemos. Por sua vez, Hume critica essa defesa com base em seu método de fundamento do entendimento humano que não tem ideia (pois não tem impressão) de algo que seja infinito. A extensão, portanto, é finita.

A impressão sensorial da visão é a origem de nossa ideia de extensão³⁹.

3.3 A QUARTA TEORIA NO TRATADO

As três tradicionais teorias sobre nossa ideia de extensão são passadas em revista por Hume que as refuta. Já analisamos a teoria da infinita divisibilidade e agora nos voltaremos às duas restantes para completarmos a exposição do sistema humeano.

A teoria dos pontos físicos não é merecedora de atenção por parte de Hume em seu *Tratado*, que a considera muito absurda para ser sequer analisada. Hume (2009, p. 66) somente pontua que “uma extensão real, tal como se supõe que seja um ponto físico, jamais poderia existir sem partes diferentes entre si; e todos os objetos diferentes são distinguíveis e separáveis pela imaginação”⁴⁰. Todo ponto físico, portanto, é divisível e a divisão da extensão ou da matéria não termina em um ponto físico.

Quanto os pontos matemáticos, Hume, mesmo argumentando que eles não são a origem de nossas ideias de extensão/espço porque não são impressões (da razão não se origina uma ideia simples), diz que há um meio-termo entre os pontos matemáticos e a infinita divisibilidade que elucida a origem da ideia de extensão. Entre os dois extremos de doutrinas infundadas há um meio-termo, fundamentado no método de experiência e observação, que traça o caminho da formação não somente da ideia, mas também da realidade da extensão. Se a doutrina da infinita divisibilidade (pelo absurdo dos pontos matemáticos) foi aceita, ao provar que a infinita divisibilidade é infundada, deve-se aceitar a teoria dos pontos coloridos e tangíveis.

Esse argumento está alocado em *T* 1.2.4 onde resumidamente Hume expõe seu sistema do espaço e tempo construído ao longo das seções anteriores e responde as objeções que porventura podem ser levantadas. Seu sistema é composto de duas partes:

- 1) “a capacidade da mente não é infinita” (HUME, 2009, p. 65), portanto, de acordo com seu método, não podemos formar ideia de infinito. Nossa ideia de espaço e tempo obrigatoriamente deve corresponder ao espaço e tempo percebidos;
- 2) “as ideias de espaço e tempo, portanto, não são ideias separadas ou distintas, mas simplesmente ideias da maneira e ordem como os objetos existem” (HUME, 2009, p.

³⁹ O conceito de ideia abstrata aparece nesse momento da argumentação sobre espaço e tempo para Hume. Ideias abstratas, pensando em extensão, por exemplo, são ideias onde omitimos características particulares referentes às cores, preservando semelhanças ao tratarmos em termos gerais, mesmo havendo diferenças. Ideias abstratas são ideias particulares tratadas em termos gerais, suprimindo as particularidades.

⁴⁰ Não entidade é o não ser, isto é, o não existente.

66). É através do princípio de que toda ideia tem uma impressão que a corresponde que Hume afirma a existência da extensão/espço e em consequência do mundo exterior.

As duas partes apresentadas acima, conforme o próprio Hume afirma, são interligadas e a primeira objeção que poderia ser levantada leva ao que chamamos de quarta teoria, que em nossa leitura é o sistema humeano sobre o espaço, um meio-termo entre dois sistemas infundados que foram defendidos pelos filósofos. O método de investigação filosófica apresentado no *Tratado* não permite que Hume se afaste de raciocínios que se referem à experiência e a observação e o que Hume pôde experimentar e observar foi que nossa noção de extensão/espço é dada pela visão e pelo tato e não pela razão/matemática que compõem as teorias da infinita divisibilidade da extensão.

Ou seja, a extensão é finitamente divisível e a percebemos pelos pontos coloridos que vemos e diferenciamos ou pelo tato que também nos faz diferenciar um objeto de outro. Por mais que se pretenda superior em raciocínio e tenha como objetivo apreender uma verdade universal e indubitável, a filosofia não pode jamais se afastar dos princípios básicos que regem o entendimento humano, sob o risco de se ver sem fundamento que sustente suas “verdades”. Não há como raciocinar ou ter uma ideia sem antes ter tido uma impressão.

Defendemos que o meio-termo apresentado por Hume é uma quarta teoria porque ela é totalmente fundada e construída não somente por raciocínios diferentes como, principalmente, corresponde ao empírico e observacional⁴¹, recursos presentes em toda a investigação filosófica humeana. Mesmo que a divisibilidade passe a ser indivisível e os pontos matemáticos sejam agora pontos coloridos, deixando de ser um nada.

Considerando o conceito de vácuo como “extensão sem matéria” (HUME, 2009, p. 66), Hume afirma a impossibilidade tanto de termos tal ideia como de sua existência. Nenhuma de nossas impressões poderia formar tal ideia de vácuo e esse argumento está relacionado à parte dois do sistema humeano apresentado acima. Nossa ideia de espaço (e tempo) corresponde à forma em que espaço (e tempo) existe e a ideia de vácuo corresponde a algo inexistente. Como poderíamos conceber algo “verdadeiro”, porém inexistente? Como conceberíamos algo visível e tátil (portanto, extenso) sem que fosse uma matéria? Sem impressão não há ideia. Não temos impressão de algo extenso e sem matéria, logo, não temos ideia de vácuo.

⁴¹ Hume, ao tratar espaço e tempo a partir da experiência, retira o caráter divino que a Filosofia os tinham consagrado através das qualidades secundárias.

3.4 O MUNDO EXTERIOR

A tentativa de provar a existência do mundo exterior, tanto em Descartes quanto em Malebranche, baseia-se na ideia de que a essência da matéria é a extensão. O princípio da dualidade das qualidades, sendo as primárias as únicas existentes fora de nossa mente e as únicas reais, é totalmente rejeitado tanto por Bayle e Berkeley quanto por Hume. Este último não só rejeita esse princípio como tira a argumentação do âmbito puramente racional para dar-lhe uma formulação empírica, a qual, segundo seu método, dará o fundamento necessário ao seu sistema.

Em *T* 1.2.6 Hume (2009, p. 94) defende que “não há impressão ou ideia de nenhum tipo, da qual tenhamos alguma consciência ou memória, que não seja concebida como existente. E é evidente que é dessa consciência que deriva a mais perfeita ideia e a certeza do ser”. Para Hume, contudo, a ideia de existência não deriva de dada impressão sensorial, não nos é transmitida pela visão, pelo tato ou pela audição, não é um raciocínio e muito menos uma emoção.

A ideia que temos de existência é a mesma “daquilo que concebemos como existente” (HUME, 2009, p. 94), ter a ideia de uma coisa (simples, originada de uma impressão) é concebê-la como existente. Não há como se ter ideia de algo que me seja transmitido por uma impressão e não conceber esse algo como existente. Não há como eu ter a impressão do mundo exterior, de corpos e objetos fora de minha mente, com todas suas particularidades e diversidades, e não considerá-los como existentes.

Neste ponto, não há como o princípio da dualidade das qualidades de um objeto se sustente. A percepção de determinado objeto não é dada somente por eu racionalmente ter a ideia de extensão, isso não basta. Eu preciso que as qualidades desse objeto cheguem até mim pelos sentidos, em forma de cores e sabores, por exemplo. Em hipótese alguma eu posso ter ideia de um objeto que tenha tal extensão, tal cor e tal sabor sem considerar automaticamente como existentes no mundo, portanto, a impressão que temos de um objeto implica, na medida em que uma impressão é forte e vivaz, a crença em sua existência.

PARTE B

INFLUÊNCIAS CONSTRUTORAS DO CETICISMO HUMEANO

3.5 BAYLE E A CRÍTICA AO PRINCÍPIO DA DISTINÇÃO SOB A ÓTICA CÉTICA

Bayle também é crítico ao princípio moderno que distingue entre qualidades primárias e qualidades secundárias. No artigo “Pirro”, sob a voz de um abade filósofo, Bayle argumenta o quanto a filosofia moderna, ainda mais que a antiga, forneceu elementos fortalecedores ao ceticismo pirrônico, sendo o cartesianismo o principal provedor a partir da dualidade das qualidades dos objetos.

Bayle identifica o argumento pirrônico que diz serem somente aparências as informações de nossos sentidos, não nos sendo possível saber se essas informações correspondem de fato à realidade exterior. Os modernos, ao acenarem positivamente para o que seria mera aparência dos sentidos, em termos pirrônicos, salvaguardam a extensão e suas modificações. Contudo, Bayle faz objeção quanto à possibilidade de podermos, a partir do princípio moderno, assegurar as qualidades primárias aos objetos. Muito parecido com a posição de seus sucessores Berkeley e principalmente Hume, o francês afirma que assim como cores e sabores não são reais, a extensão e o movimento, de igual forma e pelo mesmo argumento, podem estar somente na mente do sujeito, inexistentes como objetos e, portanto, o mundo exterior não passaria de ilusão: “não tenho, portanto, nenhuma boa prova da existência dos corpos” (BAYLE, 2007, p. 153).

Nesse sentido, a objeção humeana aos modernos é muito próxima à de Bayle. Para Hume, os modernos não nos deixam com nenhuma ideia de corpos e mundo exterior porque a extensão (tida como real pelos modernos) é-nos dada através dos sentidos. Se não podemos crer nos sentidos, não poderemos crer na extensão, impreterivelmente. No entanto, tanto filosoficamente quanto na vida ordinária, não podemos não crer na existência do mundo exterior, mas somente questionar as causas dessa crença.

Se a filosofia moderna condena a prova de existência do mundo exterior, tanto para Bayle quanto para Hume, o pirronismo triunfa. Contudo, se para Bayle os argumentos pirrônicos nos mostram o quanto nossa razão falha em provar-nos verdades e que “conhecer os defeitos da razão é, portanto, uma feliz disposição para a fé” (BAYLE, 2007, p. 159), para

Hume, as objeções de um ceticismo excessivo⁴² (pirronismo) não dá qualquer benefício e não se sustenta no espírito. Para ambos, portanto, embora o pirronismo tenha sucesso a partir da tentativa de sua refutação pelos modernos, no seio de seu princípio fundamental, ele é vencido seja pela fé, em Bayle, seja pela natureza, em Hume.

Seus argumentos contra a distinção entre qualidades racionais e qualidades sensíveis estão presentes não somente em Hume, mas no próprio Berkeley, mostrando-nos que esses argumentos foram usados tradicionalmente por certos filósofos, os que discordavam de tal separação. Portanto, está claro esse ponto de aproximação dos filósofos, no que se diz sobre a crítica ao dualismo qualitativo e inclusive ao dualismo cartesiano.

A modéstia e reconhecimento de nosso limite no entendimento e ignorância dos segredos da natureza são aceitos tanto por Bayle quanto por Hume. Esses argumentos se traduzem no ceticismo recomendado por ambos como antídoto para as pretensões e ambições desmedidas dos filósofos que resultaria ou em conclusões infundadas ou em ceticismo excessivo, ambos igualmente condenáveis. Porém, há uma espécie de ceticismo resguardado por eles. Consideremos.

Tal como Hume, Bayle também adota uma posição cética em sua filosofia, mas que embora tenha a mesma raiz do ceticismo humeano (ambos admitem a dúvida sobre o conhecimento) as justificativas de cada um para tal posicionamento não são conciliáveis⁴³.

A defesa de Bayle para o ceticismo se encontra atrelada à sua posição de reconhecimento da ignorância humana e, mais, seu argumento de que não podemos ter o conhecimento que pretendemos.

Richard Popkin, ao lançar-se na árdua tarefa de mapear a real influência de Bayle sobre Hume, entende que a dificuldade em tal empresa se dá principalmente pela falta de estudos mais aprofundados sobre o filósofo francês. Ao se propor ao exame do legado bayleano no pensamento de Hume, o primeiro fator introduzido é o ceticismo de ambos. Para o comentador eles estariam tão próximos quanto distantes, porque embora o ceticismo humeano seja herdeiro do ceticismo de Bayle (1993, p. 148), “ainda permanece uma importante diferença na atitude e reação à crise pirrônica”⁴⁴. Para Popkin, porém, essa diferença não impede Hume de ser o maior sucessor de Bayle. Todd Ryan discorda da herança recebida por Hume do ceticismo

⁴² Temos uma crítica à definição humeana de pirronismo. Ao nosso ver essa definição diz mais a respeito da dúvida metódica do que ao próprio significado histórico de pirronismo. Procuraremos dar conta da presente questão ao tratarmos dos “ceticismos” humeano um pouco mais adiante.

⁴³ Essa temática se insere na compatibilidade da filosofia cética humeana e sua teoria sobre espaço e tempo, abordaremos a solução bayleana para as dúvidas céticas, que refletem inclusive na sua própria teoria sobre nossa ideia de espaço e tempo.

⁴⁴ Texto original: Popkin, Richard H. *The high road to pyrrhonism*. Ed. Hackett Pub Co Inc. Indianapolis, Cambridge, 1993.

bayleano. Apesar de admitir que os dois filósofos modernos tenham uma posição cética, o ceticismo de Hume diferencia-se do ceticismo de Bayle, pois o primeiro propõe soluções aos próprios argumentos céticos, diferente do francês que invoca a fé como guia.

O ponto chave que queremos destacar é a afirmação de que Hume procurou dar rumos à vida e à filosofia mesmo diante da destruição da razão como pilar assegurado de nosso conhecimento. Em concordância com Popkin, cremos que Hume efetiva a atitude cética (no caso, pirrônica) indo em direção contrária às soluções que filósofos céticos⁴⁵ apresentaram para a incapacidade humana de obter a verdade quer pela via racional quer pela via experimental.

Entre as várias correntes filosóficas, Hume é incluso (e sua filosofia aponta para isso, além claro, de ele se autointitular) no empirismo e no ceticismo. As duas correntes se correspondem mutuamente no decorrer do *Tratado* e da *Investigação*. Quando analisa a origem de nossas ideais e vê que todas estão direta ou indiretamente ligadas às informações sensoriais, Hume é um empirista. O fundamento de nossos raciocínios sobre questões de fato deve remeter primeiramente aos entendimentos experimentais e observacionais. Esse entendimento nos livra completamente da ignorância, dando-nos em definitivo a verdade sobre tudo que for matéria de investigação? Aqui reside o ceticismo humeano. Para ele sempre haverá respostas que fugirão de nossa capacidade sensitiva e racional de respondê-las com exatidão:

Visto que não podemos dar uma resposta satisfatória por que acreditamos, depois de mil experimentos, que uma pedra cairá ou que o fogo queimará, podemos esclarecer- nos sobre qualquer resolução que podemos formular sobre a origem dos mundos e o estado da natureza desde a eternidade e para a eternidade? (HUME, 1996, p. 152).

Contudo, ficarmos paralisados pelo reconhecimento de nossa limitação não é uma opção. Mesmo que decidamos, em um momento de completo desespero, a suspender a investigação, pois reconhecemos que mesmo o fundamento da experiência não nos garante a justificativa da crença, a própria natureza se dispõe a lançar-nos à vida, a agirmos e filosofarmos, embora descrentes e desconhecedores da verdade universal que almejamos desde os mais remotos tempos da humanidade. Nossas crenças são injustificáveis, não evitáveis.

Hume inverte o uso do ceticismo na modernidade como linha final de nossa investigação. O ceticismo é recomendado como termômetro para a investigação, como o guardador de nossa consciência sobre os limites intelectuais dos homens, “consiste em limitar

⁴⁵ Dentre eles o próprio Bayle ou Montaigne, que são lidos muitas vezes como fideístas, isto é, atribuindo a fé o fundamento de nosso conhecimento.

nossas investigações aos objetos que mais bem se adaptam à exígua capacidade do entendimento humano” (HUME, 1996, p. 152). O conhecimento metafísico de verdades que o próprio significado do conceito se propõe não está no escopo do que podemos saber, que se resume às questões de fato, empíricas, concretas.

Como já dissemos, a união da experiência com a razão se dá num segundo momento, mas não garante um conhecimento que extrapole o que podemos ter impressão, seja externa, seja interna. Uma coisa é saber a causa das causas, a substância, a imortalidade da alma ou mesmo a ideia de deus que não estão ao alcance da nossa capacidade porque não temos a impressão que as referem, outra coisa é calcular a velocidade de um objeto ou a anatomia dos corpos. Os primeiros exemplos só gerarão especulações, enquanto os segundos são analisados pelos filósofos naturais que poderão encontrar resultados contundentes. Quanto à filosofia, nos debruçemos sobre questões que levarão ao melhoramento da vida, pois serão como sempre foram na história da filosofia: refletidos na sociedade.

Embora haja uma defesa de que Bayle e Hume concordam que o ceticismo destrói a razão e ambos concordam também que a única forma de evitar o ceticismo é absorvendo-o em nossa investigação, Ryan (2011, p. 63) argumenta que “a concepção ponderada de Bayle é que a razão humana está sujeita a inúmeras contradições nas quais se percebe que dois ou mais princípios autoevidentes são logicamente inconsistentes ou mesmo contraditórios”. Ainda assim, prossegue Ryan, há escolhas racionais permitidas entre conflitos do âmbito da revelação, moral e filosóficos autoevidentes. Se correto, essa posição é totalmente contrária à reflexão humeana que, como vimos, afirma a força da natureza prevalecendo sobre os princípios filosóficos/racionais.

Entretanto, encontramos no Dicionário que uma filosofia que queira se livrar por completo do ceticismo será refutada pelo próprio ceticismo ou lançará, pela consequência lógica de seus raciocínios, a um ceticismo teoricamente insolúvel. No artigo Pirro, de Bayle, há a seguinte afirmação: “é impossível, não diria convencer um cético, mas raciocinar rigorosamente contra ele, não sendo possível opor-lhe uma prova que não seja um sofisma, o mais grosseiro mesmo de todos os sofismas, quero dizer, uma petição de princípio” (BAYLE, 2007, p. 160).

Para Hume, enquanto o cético mantém-se como provedor de objeções contra a filosofia que divaga em questões obscuras, ele presta um excelente e indispensável serviço à investigação. Essa é a grande contribuição da corrente cética que se torna inútil, contudo, se apresenta argumentos que pelo menos em teoria destruiriam nossas crenças nos sentidos, por exemplo. Inevitável não nos remetermos a Descartes e Malebranche, destaques do primeiro

capítulo. Qual aplicação e força tem esse dito ceticismo excessivo? Não ficam somente no escopo da teoria, sendo esquecidos tão logo pausemos por um momento sequer essas indagações? Há melhoria para os homens? Há impressões que afirmem essas ideias?

Por mais estranho que possa parecer ao leitor familiarizado com as correntes céticas desde os antigos, cremos que o que Hume chama de pirronismo ou ceticismo excessivo é o encaixe perfeito para a dúvida metódica cartesiana. A referência à dúvida com relação aos sentidos, que destrói nossa crença no mundo exterior e mesmo do nosso “eu”, embora nos lance em paradoxos insolúveis, não tem força alguma fora da filosofia, sendo, portanto meros discursos. Essas dúvidas também são lançadas pelo ceticismo moderado, mas não no intuito de excluir por completo o auxílio dos sentidos, mas somente de nos lembrar que eles podem sim falhar e não corresponder ao real. Contudo, a solução é corrigir pela razão e não salvar somente a razão.

Bayle, ao contrário de Hume, define o ceticismo pirrônico no seu conceito histórico, que os próprios pirrônicos antigos defendiam. O método pirrônico de filosofar, nas palavras de Bayle (2007, p. 149) é “a arte de disputar sobre todas as coisas, sem jamais tomar outro partido senão o de suspender o juízo”. Embora haja uma construção mais ampla do que seja o pirronismo, Bayle mostra um aspecto crucial para essa corrente. E Hume, no ceticismo que ele denomina como acadêmico ou moderado, está mais perto de concordar com Bayle: manter suspenso o juízo.

3.6 A INFLUÊNCIA DA FILOSOFIA DE BERKELEY NA FILOSOFIA DE HUME

Certamente que os argumentos presentes no *Tratado* humeano contra a distinção das qualidades primárias e secundárias bebem direto na fonte argumentativa de Berkeley. Desafia este último

que alguém reflita e veja se pode abstrair e conceber a extensão e movimento de um corpo sem todas as outras qualidades sensíveis [...] extensão, figura, movimento são inconcebíveis separadas das outras qualidades. Onde existam, portanto, as outras qualidades sensíveis, essas devem existir também, isto é, no espírito e em nenhuma outra parte (BERKELEY, 1980, p. 15).

Nessa citação, vemos exatamente o ponto onde mais se aproxima e talvez o ponto que ele mais se afasta de seu sucessor.

Inadmissível ao filósofo escocês a distinção de qualidades onde só as primárias tenham

o mérito de serem reais. Por mais que haja inegavelmente diferença entre uma cor e um movimento, nada em nossa experiência e observação nos leva a atribuir a primeira a relatividade do sujeito e a segunda como inerente ao objeto. Lembremos: impressões sempre precedem ideias. Sendo esse o limite das afirmações que podemos chegar, baseados em que concluiríamos que há qualidades não sensíveis que poderíamos conhecer? Se não é sensível, não é perceptível, não podendo ter uma ideia correspondente.

A razão encontra-se regida pela imaginação, que não segue rigorosos preceitos para a conjunção de ideias. É preciso nela distinguir os princípios “que são o fundamento de todos os nossos pensamentos e ações, de tal forma que, se eliminados, a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria” (HUME, 2009, p. 258), logo sendo esses princípios permanentes, irresistíveis e universais. É neste princípio que se encontra fundamentado o método humeano para a investigação filosófica porque nossa experiência que conjuga causas e efeitos (tão caros a Hume) é deste derivado. Opostos a esse princípio estão os variáveis, fracos e irregulares justamente por não terem forças para sustentar nem o pensamento filosófico e muito menos guiar a vida ordinária, cotidiana.

A filosofia moderna, ao que parece se propôs, ao identificar essa distinção, dela (vida ordinária) se emancipar. É através da análise dessa emancipação que Hume criticará a filosofia moderna, concluindo que, tal como os antigos, os modernos fundamentaram suas teorias em princípios nulos. Esta crítica atinge o ponto crucial que baseia todo o pensamento de Descartes e Malebranche, por exemplo, que é a distinção das qualidades primárias e secundárias dos objetos e nela podemos ver a aproximação do *Tratado* de Hume e o *Tratado* de Berkeley.

Como dissemos, Hume não discorda que essas qualidades são distinguíveis. Cito na íntegra a passagem:

O princípio fundamental dessa filosofia é a opinião a respeito das cores, sons, sabores, aromas, calor e frio, os quais afirma serem apenas impressões na mente, derivadas da operação dos objetos externos e sem qualquer semelhança com as qualidades dos objetos. Ao examinar essa opinião, vejo que apenas uma das razões comumente apresentadas para justificá-la é satisfatória, a saber, aquela que se baseia nas variações sofridas por essas impressões, mesmo quando o objeto externo, aparentemente, continua o mesmo (HUME, 2009, p. 259).

Chama-nos a atenção na apresentação do argumento feita por Hume, como um argumento cético é utilizado, cremos não intencionalmente, para defender a distinção. Um dos modos de Enesidemo considera justamente a relatividade e disposição (podemos dizer em

termos contemporâneos, físicas e psicológicas) dos homens a impossibilidade de afirmarmos a realidade invariável de dado objeto, no que concernem as qualidades secundárias (embora não sejam nesses termos definida pelos cétricos antigos). Mas tal como esses cétricos antigos, Hume não exclui, dentro do âmbito das percepções, as possíveis relatividades que podemos apontar quanto às qualidades primárias. O ceticismo de Hume, como defendemos, permeia toda a sua obra e se encontra em sua base argumentativa, mesmo que nem sempre explicitamente, mas coerente com relação ao todo do seu pensamento. Ironicamente, Descartes, Malebranche e mesmo Berkeley, na tentativa de livrar a filosofia da ameaça cética, utilizam os mesmos argumentos que há séculos põe os dogmáticos em saias justas.

Afora essa observação que foge do objetivo do presente texto, as respectivas citações de Berkeley e Hume mostram-nos a concordância de ambos sobre o infundado argumento moderno da realidade objetiva do objeto. Embora as possamos classificar como diferentes, elas não testemunham presença seja na mente ou no objeto porque as percebemos da mesma forma, através dos sentidos. Para Berkeley, como já analisamos no capítulo um, ser é ser percebido. O que atesta a existência é a capacidade de poderem ser percebidos e a isso podemos chamar essência.

Por seu turno, Hume, seguindo as consequências lógicas que o argumento da distinção de qualidades leva, afirma que se as impressões de qualidades secundárias são internas e não correspondem a fatores existentes de forma real no objeto (sofrendo a modificação dita por Malebranche), essas impressões não podem se diferenciar de outras impressões da mesma espécie, sendo a elas análoga.

Hume reencontra-se com Berkeley ainda na parte 2 do Tratado, quando ele devolve às sensações a responsabilidade de nos fazer perceber a extensão (e em consequência a solidez e o movimento). Em 1.2.3 do *Tratado*, Hume (2009, p. 64) declara que “a ideia de espaço é transmitida à mente por dois sentidos, a visão e o tato; nada jamais parecerá extenso se não for visível e tangível”. Tal como Berkeley, Hume considera impossível à percepção das qualidades primárias sem o auxílio das secundárias. Para que possamos ter ideia de extensão, a percepção que a corresponde necessariamente deverá se originar nos sentidos.

3.7 COMPARAÇÃO COM BAYLE E BERKELEY

No capítulo primeiro, expusemos nessa dissertação dois filósofos modernos que estão presentes como influenciadores do pensamento humeano, a saber, Bayle e Berkeley. Neste

tópico, analisaremos em qual medida podemos afirmar que ambos se aproximam em igual medida do todo filosófico humeano ou se podemos destacar mais um filósofo que outro.

Os argumentos de Bayle e Berkeley são cruciais para Hume no que tange à crítica a distinção das qualidades primárias e secundárias para o conhecimento filosófico de um objeto. Não há dúvidas que em matéria de percepção dos corpos na vida ordinária essas questões não são levantadas, mas como o próprio Hume (1996, p. 58)⁴⁶ destaca, “como pessoa que age, estou muito satisfeito a este respeito; mas como filósofo dotado de alguma curiosidade – não direi ceticismo – quero saber o fundamento dessa inferência”. Portanto, é preciso ter em mente que a filosofia moderna como aqui a apresentamos, busca afirmar a verdade obtida através da filosofia, revelando um conhecimento real do mundo exterior, em contraste com as aparências da vida cotidiana que seriam úteis somente na medida em que preservariam a vida, como defendeu Malebranche.

A solução desse problema, em Berkeley, é o argumento de que a existência está guardada na percepção de um objeto. Devo acreditar que a extensão mesa existe porque a percebo, tal qual no mundo vulgar. Na investigação filosófica e teológica entendemos que “as ideias impressas nos sentidos pelo Autor da natureza chamam-se *objetos reais*” (BERKELEY, 1980, p. 19) e é a partir desse argumento que podemos afirmar a verdadeira existência dos corpos. O dualismo (objetivo/subjetivo) presta mais um desserviço à metafísica porque seu resultado não é outro que um caminho livre e desimpedido para o ceticismo.

Fica claro, depois da exposição da filosofia humeana, que Hume concordaria somente em partes com a afirmativa. Isto porque o filósofo escocês concorda que para afirmarmos a existência real de dado objeto é necessário que ele se apresente aos nossos sentidos, contudo, atribuir que eles se revelam porque deus o impressionaria em nós é matéria de dúvida para Hume. Berkeley, portanto, contribui por um lado para solucionar a dúvida sobre a existência dos objetos, porém por outro seu argumento aponta direto para o ceticismo que ele tanto queria rechaçar. Aproxima-se e afasta-se de Hume praticamente em mesma medida.

O afastamento é notado porque o que Berkeley chama de Autor da natureza, ou deus, seria para Hume a causa das causas, o princípio último que explicaria e revelaria a verdade que não admitiria contradição. Já vimos que isso, no movimento interno da filosofia humeana, não é possível. Tanto o conceito de causa última quanto o conceito de deus são matérias de estudo da Filosofia, estão inseridos nas questões de fato e logo, comportam a contradição.

⁴⁶ Na passagem citada Hume está se referindo a inferência de que a experiência passada serve de fundamento para afirmações futuras mas cremos que a passagem também pode ser usada para destacar a insatisfação no âmbito filosófico como um todo, que leva inclusive à investigação.

Além disso, o princípio último que seria deus, utilizado por Descartes e Berkeley, está além do entendimento humano, está além do princípio da natureza humana que só nos permite divagar a respeito do que podemos ter certeza pela experiência. A ideia de deus como princípio causador das impressões deriva de alguma impressão? Para Hume não. Logo, carece de significado: “com referência às causas das causas gerais, em vão tentaríamos descobri-las, pois jamais ficaríamos satisfeitos com qualquer explicação particular que lhe dêssemos. Estas fontes e estes princípios estão totalmente vedados à curiosidade e à investigação humanas” (HUME, 1996, p. 52).

Outra aproximação que merece destaque entre Berkeley e Hume diz respeito à maior vivacidade das impressões dos sentidos que suas ideias correspondentes na imaginação. Para ambos, o sentir se manifesta mais vivamente que sua cópia em ideias. E o ponto onde essa aproximação culmina é o reconhecimento que somente a experiência estabelece a causa e efeito dessas ideias, fazendo com que esperamos que uma siga naturalmente outra. Isso é imprescindível para a sobrevivência que a experiência passada seja usada como inferência para o futuro. Cremos que o passado se assemelhará ao futuro e esperamos de causas similares, efeitos similares. As seguintes palavras de Berkeley, “isto dá-nos uma espécie de antevisão que nos permite regular a nossa ação para utilidade da vida. Do contrário estaríamos sempre perplexos; não saberíamos como proceder para conseguir o menor prazer ou evitar a menor dor dos sentidos” (BERKELEY, 1980, p. 19), são ecoadas na constatação humeana que “todos os argumentos derivados da experiência se fundam na semelhança que constatamos entre objetos naturais e que nos induz a esperar efeitos semelhantes àqueles que temos visto resultar de tais objetos” (HUME, 1996, p. 56).

Para ambos, não devemos render graças à razão por essa associação, mas unicamente a experiência e repetição de eventos que nos dá a crença na causa e efeito. Enquanto Berkeley (1989, p. 18) atribui ao Autor da natureza essa “admirável conexão”, Hume credita ao costume a formação de tal crença.

3.8 COMPARAÇÃO ENTRE A CRÍTICA DE BERKELEY E HUME AO PRINCÍPIO DA DISTINÇÃO

Um aspecto crucial de comparação entre Berkeley e Hume diz respeito ao princípio moderno de distinção entre qualidades primárias e secundárias. Ambas as posições já foram

apresentadas nessa dissertação, portanto, sabemos que enquanto Berkeley é imaterialista⁴⁷, seu sucessor Hume é empirista, fazendo com que tenham objeções quanto à dualidade das qualidades do objeto embora os resultados de suas investigações filosóficas se apresentem distintas.

Bem vimos que modernos como Descartes e Malebranche concordam que as qualidades primárias são as únicas reais e originais em um objeto. Berkeley, por seu turno, por não aceitar que haja uma substância impensante (a matéria), rejeita também que essa matéria possa abrigar qualidades (sejam elas primárias ou secundárias) justamente porque a matéria não é dotada de espírito, portanto, sem a capacidade de perceber. Ser é ser percebido, repetimos.

Mais uma vez, o erro que levou os metafísicos a admitirem a existência da matéria, cuja substância é a extensão (qualidade primária), decorreu da linguagem das ideias abstratas. Tera ideia de uma matéria abstraindo as qualidades secundárias é inconcebível para Berkeley. Desafia o filósofo, aos defensores dessa distinção, que imaginem uma matéria sem as qualidades sensíveis, que imaginem um corpo ou objeto sem cor ou sabor. O diferencial da posição de Berkeley para a filosofia moderna é que, não só as qualidades secundárias estão no espírito de quem as percebem, as primárias também.

A crítica de Berkeley sobre coisas existentes fora do espírito tem dois eixos: o primeiro, que diz respeito aos sentidos, não nos dá uma prova de que o que percebemos sensivelmente existe fora do espírito. Em segundo, nossa razão não comporta conexão necessária de corpos exteriores à produção de ideias. Isto significa dizer que nem os sentidos e nem a razão nos dá provas de existência exterior, cabendo a prova da *realidade* somente ao interior do espírito, sendo o espírito também a causa de nossas ideias.

A crítica de Berkeley e Hume, como adiantamos, tem construção argumentativa que os afastam. O empirista concorda que é fundamental para a percepção de um objeto que haja a junção das qualidades objetivas e subjetivas porque não posso perceber uma extensão sem a ver pela cor ou a sentir pelo tato. Contudo, Hume discorda que essas qualidades estejam presentes somente na mente do sujeito que as percebe mas de fato elas existem no mundo porque eu tenho a ideia simples, originária diretamente da impressão. Se para Berkeley não há objetos exteriores à mente, para Hume a ideia de mundo exterior nos é dada pelos sentidos e não é possível crer que eles não existam fora de nossa mente.

No entanto, Berkeley e Hume concordam que não há como ter ideias abstratas da matéria. Hume é enfático quando afirma que a filosofia moderna e sua ideia abstrata de matéria,

⁴⁷ Berkeley é imaterialista quanto ao conceito matéria entendido na filosofia moderna como “substância inerte e não sensível em que subsistem atualmente extensão, figura e movimento” (1989, p. 14).

desacompanhada de qualidades sensíveis, deixa-nos completamente sem ideia alguma do que seja um objeto. Muito parecido com Berkeley, Hume conclui que não podemos ter ideia de uma extensão ou matéria sem que antes nossos sentidos tenham sido informados.

PARTE C

A TEORIA HUMEANA DO ESPAÇO E O CETICISMO

3.9 TEORIA CÉTICA DO ESPAÇO

Talvez se Hume não tivesse ousado abordar o tempo e o espaço como ideias, mas também como realidades, em um viés cético, seus críticos tivessem menos ingredientes para ver uma possível incoerência interna em seu sistema filosófico. Baxter (2009, p. 105, tradução nossa)⁴⁸, entretanto, afirma que

suas conclusões pareceram contrárias à matemática e à física. Seu método de argumentar - aplicando características de nossas meras idéias de espaço e tempo ao próprio espaço e tempo - parecia filosoficamente inepto. O aparente sucesso dessas críticas levou a uma negligência generalizada dessa parte do trabalho de Hume.

Pouca atenção se deu à *T 1.2* principalmente no que tange à filosofia cética humeana como sustentáculo da teoria sobre o espaço. Concordamos em parte com Baxter, devido a leitura comum de incoerência argumentativa, mas não integralmente devido à forma pela qual o ceticismo é apresentado nesse texto: muito mais sutil comparado à outras obras humeanas.

O ceticismo arrasador, devastador de verdades, assustava metafísicos e epistemológicos modernos. Um ceticismo construtivo e teórico como foi apresentado por Hume não era facilmente detectável. Teorias e argumentos céticos postos em balança, como em uma arena para duelos, eram identificáveis. Fundamentos céticos dessas teorias, não.

Baxter (2009, p.105, tradução nossa)⁴⁹ segue: “[na seção] Das idéias do espaço e do tempo, Hume fornece importantes caracterizações da abordagem cética que serão desenvolvidas no restante do *Tratado*”. O ceticismo empírico como base argumentativa permeia toda primeira obra humeana e está intrincado desde a elaboração dos princípios norteadores da natureza humana, passando pela construção da teoria sobre o espaço, as

⁴⁸ No original: his conclusions have seemed contrary to mathematics and physics. His method of arguing-applying features of our mere ideas of space and time to space and time themselves -has seemed philosophically inept. The apparent success of these criticisms has led to widespread neglect of this part of Hume’s work (2009, p. 105)

⁴⁹ No original: “in of the ideas of space and time Hume gives important characterizations of the sketical approach tha will be developed in the rest of the *Tratise*” (2009, p.105).

premissas básicas dessa teoria na História da Filosofia (corpo e mente, mundo exterior, qualidades primárias e secundárias etc.) até a melancólica última seção do *Tratado*.

Vejamos: para elaborar sua teoria sobre o espaço como um meio-termo, ou quarta teoria, Hume precisa argumentar contra outras três teorias cunhadas pela tradição. Ele começa refutando a infinita divisibilidade por duas premissas onde a primeira da conta de mostrar que nossa mente não tem ideia simples do infinito porque não há percepção do infinito. Esse argumento é guiado pelo método de investigação que nos mantém seguros pela observação e pela experiência.

Creemos que é de concordância o caráter empírico desse método. Mas por que esse caráter não é visto também como cético? Por que observação e experiência, além de serem nossos limites naturais/sensoriais, não são os pressupostos básicos que o ceticismo nos oferece para nos mantermos lúcidos a esses mesmos limites?

A segunda premissa contra a infinita divisibilidade nos diz que tudo que é infinitamente divisível deve ter um número infinito de partes. Hume não está interessado em saber se conceitualmente dividiríamos uma extensão ao infinito: nossa imaginação é capaz de assim pensar sem se contradizer em suas próprias ideias complexas. Contudo, se estamos a falar de uma ideia que é de suma importância em nossa filosofia, por honestidade intelectual devemos investigar a origem da mesma. Essa origem, como expusemos anteriormente, é pela impressão ótica e tátil do que nos rodeia e de tudo que por essas vias podem se apresentar a nós. Qualquer passo adiante desse limite, na direção de conhecer a causa última dessa relação e realidade, fora da seguridade empírica, ultrapassa os limites do entendimento humano. Aqui não somente o ceticismo deve nos trazer a tona a cautela como, de maneira inevitável, nos levantar as dúvidas mais grosseiras, vestindo a roupagem cartesiana, talvez.

Não esqueçamos: as ideias são representações adequadas do mundo exterior, reais, questões de fato. Já as relações de ideias, das quais pertencem “a geometria, álgebra e aritmética e, numa palavra, toda afirmação que é intuitivamente ou demonstrativamente certa” não necessariamente existem na natureza. Portanto, explicar matematicamente o mundo é tratar de relações que podem não existir em realidade. Está é a falha da infinita divisibilidade, dos pontos matemáticos e dos pontos físicos: não há uma necessidade deles existirem na natureza. Como, pois, explicariam a realidade? Aqui a dúvida (ou o ceticismo, mais banalmente dito) triunfará sempre por causa do conflito com nossos princípios mais elementares.

Don Garrett (1997) enumera 5 argumentos céticos no *Tratado*:

1. A origem da crença não se dá através da razão;
2. Conflito entre razão causal a nossa crença em uma existência “contínua e distinta”;
3. Inabilidade de saber as causas últimas;
4. Tendência natural de subverter a reflexão e
5. Inabilidade da razão, por si só, defender algum princípio.

Para Garrett, à luz dessa enumeração, Hume não reconhecia o ceticismo como meramente “concernente ou tendendo a produzir dúvidas e incertezas” (1997, p. 208, tradução nossa)⁵⁰, esta definição foi quase a única empregada pelos modernos que viam o ceticismo como ameaça à epistemologia e à metafísica. Além desse senso comum filosófico, o ceticismo nos mostra como nossa razão é incapaz de alcançar a verdade. Mas ainda assim, salvaguardando a razão e nos guardando da dúvida excessiva, está a natureza humana.

Na contramão dos muitos clássicos modernos, Garrett (1997, p. 208, tradução nossa) anuncia uma conclusão onde

Hume - audaciosamente - considera seus argumentos céticos como preparação essencial para fundamentar e reconfirmar satisfatoriamente nosso compromisso com a razão e seus produtos, ao mesmo tempo em que ele também usa os argumentos para castigar e moderar nossa própria autoconfiança cognitiva.⁵¹

A metodologia humeana tenta aplicar à filosofia os modos da vida: antes da razão, há a percepção sensitiva; antes das ideias, impressões; antes do raciocínio, experiência. O mundo racional, matemático, mecanizado dos filósofos modernos, pouco tem a ver com a tal realidade tão almejada.

Nenhuma metodologia é apresentada de uma forma direta, ela é construída.

3.10 MAS, AFINAL, DE QUAL CETICISMO FALAMOS?

Ao longo dessa dissertação, usamos inúmeras vezes o termo ceticismo sem darmos um significado preciso para o termo. Preferimos deixar para o último tópico a análise maior do assunto justamente para compararmos suas várias interpretações sem prejudicar o assunto.

⁵⁰ No original: “concern or tend to produce doubt and uncertainty” (1997, p. 208).

⁵¹ No original: “Hume – audaciously enough – regards his skeptical arguments as essential preparation for a satisfactory grounding and reconfirmation of our commitment to reason and its products, at the same time that he also uses the arguments to chasten and moderate our own cognitive self-confidence” (1997, p.208).

Ficou-nos evidente pelo primeiro capítulo dessa dissertação, o quanto o ceticismo é para os modernos um eixo central de sua filosofia, seja em prol da refutação de seus argumentos (como Descartes, Malebranche e Berkeley), seja para concluir que seus argumentos são irrespondíveis (Bayle). Temos, no entanto, Hume que defende um ceticismo mitigado, moderado, entre os extremos que chegou a dúvida metódica cartesiana e a refutação do ceticismo que as respostas a essa dúvida queriam chegar.

Para um leitor desavisado da filosofia moderna, entretanto, há um estranhamento do significado de “ceticismo”, haja vista uma anterior leitura do ajuste do termo pelos antigos. Além disso, por que o ceticismo, nos moldes que foi tratado, ganha tal preocupação entre os modernos? Segundo Luiz Eva (2007, p. ??),

de um ponto de vista histórico, todavia, o problema tem um interesse especial, porque a tematização filosófica moderna do ceticismo tem, bem ou mal, com todos os seus mal-entendidos, sua raiz na redescoberta renascentista das escolas filosóficas céticas antigas — o assim chamado ceticismo da Nova Academia de Platão, segundo a versão latina que encontramos em textos de Cícero, ou o pirronismo dos que se denominaram *skeptikoi*, “aqueles que investigam”, tal como explica Sexto Empírico, uma vez que o exame crítico que esses filósofos empreenderam das demais filosofias, que procuraram, cada qual, oferecer a verdade, ainda não pôde encontrar um fim, pois a verdade deve ser uma só para todos e existem discrepâncias indecíveis entre elas, bem como recorrentes defeitos argumentativos em cada uma.

Desse ponto de vista, podemos compreender que a resposta que o ceticismo moderno, principalmente pela leitura de Descartes, queria oferecer é com relação a uma verdade universal na qual tanto o academicismo quanto o pirronismo não viam como possível pela metodologia de suas investigações. No pirronismo, por exemplo, temos os modos de Enesidemo e os tropos de Agripa que estruturam os argumentos céticos contra essa verdade.

O caminho dos modernos, por conseguinte, é tomado devido a uma inviabilidade de resposta no campo sensível, digamos. Se a matemática é universalmente compreendida, não podendo oferecer resultados diferentes por causa de questões sensíveis ou culturais/sociais, ela deve ser a resposta concreta aos desafios céticos. As qualidades primárias, sendo elas medidas e calculadas, não sofrem o ataque contra sua realidade, estão guardadas pelo seu aspecto indubitável.

Hume, porém, ao colocar uma relação de interdependências dessas qualidades, não somente retoma o problema do mundo exterior na modernidade como precisa responder a esse problema. Este ponto, já vimos, está inserido na teoria sobre o espaço em Hume, ou o

meio-termo. Porém, como Hume aconselha um ceticismo mitigado, onde essas dúvidas com relação ao mundo exterior não se sustentam, precisamos situar o ceticismo humeano já que, aparentemente ele não está de acordo com os pirrônicos e, evidentemente está em desacordo com os modernos.

Um clássico da história da filosofia, em uma linhagem cética, é o livro de Victor Brochard (2009) intitulado *Os cétricos gregos*. Nele, o historiador concentra a vida e obra de filósofos cétricos como Pirro, Enesidemo, Agripa e Sexto Empírico.

Em seu capítulo sobre Pirro, Brochard afirma que, apesar do filósofo não ter cunhado a dúvida como quesito básico de investigação, é responsável por implementar a atitude cética de *suspendere o juízo* visto que “razões de igual força sempre podem ser invocadas a favor e contra cada opinião [...]. O melhor é, portanto, não tomar partido, confessar que não se sabe nada” (BROCHARD, 2009, p. 69).

Crucial aqui é destacarmos que Pirro não tomou como problema a distinção entre objetivo e subjetivo, como já salientamos, ou seja “não se deve, portanto, dizer que o cético duvida dos fenômenos, mas somente de realidades enquanto distintas das aparências (BROCHARD, 2009, p. 71).

Outro antigo de superior destaque para o ceticismo é Enesidemo, que foi responsável por elaborar argumentos fundamentais (ou modos) para a argumentação cética. São eles:

1. Diversidade dos animais;
2. As diferenças entre os homens;
3. A diversidade dos sentidos;
4. As circunstâncias;
5. As situações, as distâncias e os lugares;
6. As misturas;
7. As quantidades ou composições;
8. A relação;
9. A frequência e raridade;
10. Os costumes, as leis e opiniões.

Infelizmente, falta-nos tempo e espaço para explicar sobre esses modos mas queremos destacar que esses modos são direcionamentos para que não sejam aceitos argumentos para a prova de verdade que podem ser contraditos por uma diferença sensorial ou mesmo um costume. Aquilo que é tido como verdade absoluta está tão vulnerável a esses modos que a

filosofia moderna ainda teve que lidar, mesmo que sob uma nova roupagem, com esse desafio.

Sucessor de Enesidemo, Agripa é reconhecido por resumir, dentro da Lógica filosófica, os modos de seu anterior. São cinco tropos:

1. Desacordo;
2. Progressão ao infinito;
3. Circularidade;
4. Hipótese e
5. Relação.

Mais uma vez ficaremos em dívida por não expor em detalhes cada argumento levantado⁵². Bochart, em tempo, observa uma diferença em comparação com os modos de Enesidemo quando tratamos de distribuí-los pelos tropos de Agripa: “os dez tropos, salvo o último, referem-se todos, como vimos, ao conhecimento sensível. Estes cinco, pelo contrário, atacam a um só tempo os sentidos e a inteligência” (BROCHARD, 2009, p. 307).

Sexto Empírico, por sua vez, responsável por sistematizar o ceticismo antigo sob a referência de Pirro (por isso, pirronismo), ainda carrega a alcunha de ter o empirismo ainda mais presente em sua investigação filosófica. No capítulo I, do Livro I de *Esboços pirrônicos*, Sexto definirá três tipos de filosofia, a saber, a dogmática, a acadêmica e a cética. Na investigação filosófica, os dogmáticos afirmam que encontraram a verdade, enquanto os acadêmicos a têm como impossível de encontrar e o cético, por sua vez, persiste na investigação.

O cético é, portanto, o filósofo que não interrompe a investigação filosófica, faz uso, no entanto, da capacidade do ceticismo de opor discursos, de força igual, da maneira que um não seja mais persuasivo que o outro, mas que haja um equilíbrio argumentativo. Dessa maneira, não podendo dar seu assentimento a nenhum lado, o cético suspende seu juízo, alcançando assim a tranquilidade. Vejamos que o cético não dá assentimento ao discurso filosófico. O critério de conduta do cético é o aparente, ou seja, do que é levado involuntariamente a assentir, como o fato de sentir fome ou sede, como exemplifica Sexto. O problema cético não diz respeito ao que nos aparece e sim ao que se diz sobre o que aparece.

⁵² Recomendamos a consulta ao livro citado: BROCHARD, Victor. *Os céticos gregos*. Trad. Jaimir Conte.. Ed. Odisseus. São Paulo, 2009.

3.11 UM HUME PIRRÔNICO?

A seção XII da *Investigação acerca do entendimento humano*, denominada “Da filosofia acadêmica ou cética”, de Hume, é-nos muito intrigante acerca da autointitulação humeana de filosofia cética. Como apresentamos de forma geral o ceticismo dito pirrônico, vejamos agora a leitura humeana deste mesmo ceticismo.

Hume começa a citada seção diferenciando dois ceticismos: um, que tem em Descartes o representando exemplificado, é posto como “*antecedente* a todo estudo e filosofia” (HUME, 1996, p. 142), falha ao pressupor que há um “princípio primitivo” que jamais nos deixaria cair em erro ao utilizá-lo como método de investigação. Para Hume, esse ceticismo é totalmente inviável por simplesmente ser um caminho sem volta, é um ceticismo que, se levar ao cabo as dúvidas que levanta, não pode oferecer a resposta para elas.

De outro lado, há um ceticismo que não antecede, mas é consequência da filosofia: “ocorrendo quando os homens supõem haver revelado a completa falsidade de suas faculdades mentais ou sua incapacidade para enlaçar uma definição rigorosa em todos aqueles temas curiosos da especulação que geralmente os atraem” (HUME, 1996, p. 143).

Esses dois ceticismos não servem à Hume, que os vê como *ceticismo excessivo*. Julia Annas, ao falar em seu artigo sobre “*Hume e o ceticismo antigo*”, tomará um caminho inverso do que propomos nessa pesquisa. Apesar de defender um Hume cético nos moldes dos antigos por sua argumentação ser “global” e não “local” como comumente era o ceticismo dos modernos, segundo a interpretação de Annas (2007, p. 132), ela diz que tirará “conclusões negativas” porque Hume “não entendeu o ceticismo antigo corretamente e, no seu aspecto mais importante, seu ceticismo não é, na concepção antiga, cético de maneira nenhuma, mas dogmático”. Segundo sua análise das obras que Hume utilizou na elaboração de sua filosofia e principalmente como a abordou, Annas conclui que essa utilização foi somente como fonte histórica e não como uma filosofia. O ponto mais importante em defesa dessa argumentação é que o cético não tem afirmações de nenhum tipo, ele suspende seu juízo. Hume teria feito um uso “seletivo e trivial” de Sexto por justamente ignorar “que o cético não tem posição própria, mas meramente relata e argumenta contra as posições dos outros” (ANNAS, 2007, p. 134).

Já o filósofo Barry Stroud, no artigo “O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica” aproximou a filosofia de David Hume à filosofia dos antigos céticos gregos. Stroud nos lembra que “a filosofia, para os gregos, não está confinada a teoria

abstrata, mas também era considerada como um guia para viver uma boa vida humana. Hume era versado na filosofia da antiguidade. A meu ver, há um estreito parentesco entre sua concepção de filosofia e essa concepção antiga” (STROUD, 2008, p. 169).

Em outras palavras, Stroud resgata o que foi comumente esquecido em Hume: a aplicação de sua filosofia na vida comum e não uma filosofia restrita ao que hoje conhecemos como meio acadêmico.

Como dissemos, defendemos a filosofia humeana como cética logo, ao adotarmos também a linha de pensamento de Stroud e defendermos que a vida comum não está totalmente desvinculada da atividade de pensar que Hume nos legou, ser cético na vida comum está completamente de acordo com a filosofia de Hume. Não se é cético somente em momentos de profunda reflexão, mas reconhecermos a limitação de nosso conhecimento e entendimento do mundo nos mais variados segmentos da vida pode nos ajudar a filosofar. Bem diz Robert Fogelin (2007, p. 99) em seu artigo *A tendência do ceticismo de Hume* que “intérpretes de Hume que diminuem o momento cético de sua posição entendem mal as tendências fundamentais de sua filosofia, incluindo os temas naturalistas a que dão proeminência”.

Se voltarmos a Sexto Empírico, poderemos ver que o momento da reflexão humeana, quando Hume fala, nas palavras de Stroud (2008, p. 171), em “forte propensão para ver as coisas de uma maneira em vez de outra” é muito parecido com o momento em que Sexto nos diz sobre um “assentimento involuntário”. Hume está fazendo uma investigação filosófica sobre o que nos leva a ter crenças, a origem de nossas crenças e, por que não, enquanto Sexto revela de antemão que o homem tem esse assentimento involuntário que o leva a agir de tal e qual maneira, sendo que o cético não nega esse assentimento, mas como todos assim também age e vive.

O ponto abordado acima sobre a filosofia pirrônica pode se aproximar da filosofia humeana. Vejamos: Hume atribui ao instinto natural à responsabilidade de não deixar-nos permanecer em apuros e desesperos referentes ao conhecimento, em frear o grande poder da argumentação cética a fim de continuarmos com nossas crenças na vida comum, independentemente da nossa investigação filosófica ter nos levado ao ceticismo. Por essa razão, o cético permanecerá com suas crenças na vida comum, não estando ao seu critério levar o ceticismo ao cotidiano porque a natureza se encarrega de amenizar seu ceticismo a um nível que o permita viver sem a insegurança da dúvida no conhecimento.

Logo, segundo a interpretação que temos dos antigos pirrônicos através de Porchat (2007), essa posição humeana, esse papel concernente ao instinto natural está muito em acordo com o que pensavam esses cétricos:

o que nos aparece se nos impõe com necessidade, a ele não podemos senão assentir, é absolutamente inquestionável em seu aparecer. Que as coisas nos apareçam como aparecem não dependem de nossa deliberação ou escolha, não se prende a uma decisão de nossa vontade. O que nos aparece não é, *enquanto tal*, objeto de investigação, precisamente porque não pode ser objeto de dúvida. Não há sentido em argumentar contra o aparecer do que aparece, tal argumentação seria ineficaz e absurda (PORCHAT, 2007, p. 123).

Ainda Porchat, ele vai detectar justamente esse ponto que está presente na filosofia humeana, como na filosofia dos antigos pirrônicos:

Hume não percebeu que não somente não havia incompatibilidade entre um tal “naturalismo” e a *epokhé* pirrônica, mas que ele é da *epokhé* o necessário complemento. Em verdade, tudo se passa no pirronismo como se a suspensão do juízo e o “naturalismo” fossem o verso e o reverso de uma mesma moeda. O pirronismo é um “naturalismo” (PORCHAT, 2007, p. 136).

Ou seja, a teoria humeana não contradiz a teoria dos antigos pirrônicos em se tratando do que aparece. Porchat prossegue dizendo ainda que a “ignorância humeana” com relação a esse quesito desencadeou em uma série de buscas pelo naturalismo como justa (e única) resposta aos problemas cétricos, sendo, contudo, que desde o início, naturalismo⁵³ e ceticismo caminhavam em harmonia.

A errônea interpretação humeana acerca do pirronismo e em consequência essa crítica infundada é assim vista por Stroud: ele a faz pela sua incapacidade de ser colocado (o pirronismo) em prática na vida comum, e não pelo fato do pirronismo colocar a razão e nossas verdades sobre o que está além do aparente em suspensão. Nas palavras de Stroud (2008, p. 183),

o que ele chama apenas de pirronismo é impossível, não pode ser vivido. Mas, sem os efeitos alarmantes desse pirronismo excessivo, nossas inclinações naturais operando por si mesmas também não nos levariam a uma maneira verdadeiramente cética de viver [...] Não podemos viver sem crer, assim como não podemos levar o pirronismo as últimas consequências

⁵³ Naturalismo aqui está no sentido de “crenças naturais” usado por comentadores de Hume, ou, no caso de Hume, no sentido das crenças que a própria natureza nos impõe.

sobre as questões de fato, mas é necessário que nossas “inclinações naturais” tenham esses “efeitos alarmantes”, caso contrário “elas não nos dariam alguma coisa como a tranquilidade, a quietude ou a paz de espírito buscada e, talvez, até encontrada pelos cétricos da antiguidade”.

Stroud (2008, p. 178) analisa muito bem essa questão quando diz que para Hume devemos “ter ambos. Assim, é essencial para Hume apresentar ambos os lados: ambas as ‘dúvidas’ e a ‘solução cética’ dessas dúvidas”. Isto é, na investigação filosófica nos é necessário o ceticismo, a dúvida sobre a veracidade de nosso conhecimento assim como devemos solucionar essas dúvidas ceticamente, ou seja, seguindo a natureza, o instinto natural que leva-nos a viver sem as perturbações que a filosofia nos impõe. Embora haja dúvidas sobre o conhecimento, são essas mesmas inquietações que nos levam a investigar.

Também nesse momento, Stroud (2008, p. 179) irá responder a uma segunda questão presente em seu artigo: “por que Hume chama ‘a solução’ que consiste em ceder à força inevitável da natureza, de uma ‘solução cética’?”. Sua resposta é, a nosso ver, o que há de mais importante aos pirrônicos antigos, isto é, seu objetivo declarado. Para Stroud (2008, p. 179):

é porque a submissão às forças da natureza sob certas condições pode ser uma forma de “ceticismo” no sentido dos cétricos antigos, que reputadamente encontraram uma maneira de viver livre de perturbação ao seguir suas inclinações naturais. Alguns deles parecem ter pensado que eles poderiam alcançar esse feliz estado somente se não tivessem convicções ou crenças sobre como as coisas são. Hume pensava que ninguém poderia viver sem convicções ou crenças, mas se via a si mesmo nessa velha tradição cética pelo menos na sua recomendação de aquiescer em face do que é mais completamente “natural”.

Em síntese: Hume jamais se declarou cético pirrônico, apesar de em inúmeras vezes ter se declarado (e conseqüentemente sua filosofia) como cético, como vemos exposto por Plínio Junqueira Smith (1995, Introdução). Como esperamos ter deixado exposto, Hume faz duras críticas a esse ceticismo “total” isto é, o pirrônico, introduzindo um chamado ceticismo “mitigado” que é moldado pelo instinto natural. O que propomos aqui foi acompanhar a construção da teoria humeana de conhecimento das questões de fato, entendermos como para Hume se dá as faculdades da mente, a falha da razão em fundamentar nossos conhecimentos sobre as questões de fato, além, claro, do problema central que é a vinculação de sua teoria

sobre o espaço e sua coerência cética, após a rejeição do princípio fundamental da Filosofia moderna.

E ainda, a experiência como a verdadeira base de nossos conhecimentos fora das relações de ideias, o hábito como elo necessário às nossas inferências e o instinto natural assegurando nossa crença independente dos resultados desesperadores sobre a verdade última das coisas que não alcançamos na investigação filosófica. Assim, será de bom grado mantermos nossa “modéstia” (HUME, 1996, p. 152) frente ao que “realmente” sabemos, não nos incomodando com o que vá além das relações de ideias e questões de fato, sem, contudo, deixarmos de crer e agir na vida comum.

Com relação a esse ponto específico da filosofia humeana, em detrimento de sua crítica ao ceticismo pirrônico, vimos que Hume foi um cético longe dos “céticos” da dúvida metódica de sua moderna época histórica, mas se aproximou como Stroud afirma, dos antigos, que não negavam o aparente, seguindo a natureza de cada um, e como Porchat (2007, p. 133) escreve “conforme ao que nos aparece tomamos decisões, escolhemos certas coisas, evitamos outras. Agimos e vivemos a vida comum, interagindo com nossos semelhantes e dialogando com eles”, suspendendo o juízo com relação às propriedades últimas das coisas, evitando assim a perturbação sobre o que não nos aparece. Tranquilos, enfim.

Esse é o “bem da reflexão filosófica” que falamos ao citar Hume, no começo do presente texto. A investigação filosófica, assim como levou a Hume, poderá levar também a nós a um estado de desespero ao nos darmos conta da fragilidade do saber humano, dos incríveis poderes que a natureza nos esconde sobre o mundo e o que nos cerca. Claramente devemos ser céticos por entendermos essa fragilidade e suspendermos o juízo sobre a verdade das questões de fato.

Mas na vida comum, ao filosoficamente compreendermos as relações entre questões de fato, causa e efeito, experiência e hábito, ao deixar-nos levar pelo instinto natural, teremos nossas crenças necessárias à vida, para não cairmos em inação como temia Hume, certos de nossa limitação intelectual e não menos céticos.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Nosso intuito, nesta dissertação, foi o de compreender a teoria humeana do espaço, presente em *T* 1.2, associando-a com o ceticismo que o próprio autor reclama para si. Sendo o espaço um dos temas menos debatido por seus sucessores e comentadores, defendemos que essa teoria é de crucial importância quando se quer entender a estrutura argumentativa de Hume no que tange seu método de investigação filosófica.

Para tanto, fez-se necessário não somente uma apresentação dos principais temas em que o debate assenta, com quatro filósofos principais – a saber, René Descartes, Nicolas Malebranche, Pierre Bayle e George Berkeley – como também apontamos para o novo contexto científico que desbravava os mares do saber (e do Atlântico), mais preparados do que nunca para tomar posse da verdade que há muito se esquivava.

A filosofia tem, porém, um calcanhar de Aquiles: o ceticismo. Ao contrário de sua “descendente” ciência que abraça a experiência sensorial e a coloca de mãos dadas com a razão, os modernos têm a tarefa de primeiro analisar se é de bom conselho acreditar nos sentidos como intermediários do real ou se este caminho somente a razão é guia.

Descartes, embora não exclua os sentidos como receptores de estímulos externos, e Malebranche, que coloca os sentidos somente como ferramenta de sobrevivência, convergem para um caminho racionalista e voltam-se para oferecer os maiores argumentos que distinguem em um objeto aquilo que há de fato e aquilo que são subjetividades, não pertencentes como qualidades reais. Esse princípio, Hume dirá mais tarde, é o fundamento da filosofia moderna de orientação cartesiana, principalmente.

Bayle e Berkeley, discordantes desta distinção, oferecem os argumentos que Hume acrescentará em seus escritos. Através do entendimento que não é possível, em primeira percepção, ter as qualidades secundárias desvinculadas das primárias, o objeto volta a ter suas propriedades sensíveis como cruciais para a percepção do mesmo.

Ocorre que seja com a dicotomia objetivo/subjetivo sendo bem vinda ou não, a filosofia continua com seu filho rebelde – o ceticismo – como sombra assustadora. Nem a aceitação do princípio e muito menos sua rejeição impedem que o ceticismo, fortalecido ainda mais pelo argumento da distinção, se aloje de forma mais confortável dentro da filosofia moderna.

David Hume começa seu *Tratado* com uma proposta menos ambiciosa: ele não pretende virar a página do ceticismo, bem alertado por Bayle dessa “impossível” missão. De

antemão, Hume já aceita a orientação dos sentidos em forma de método empírico-observacional que ele justifica ao longo de seus escritos. E por toda a sua filosofia, Hume se mantém sob a guarda da natureza, seguro que, em última instância, o que temos mesmo como provedor de realidades externas é nosso sensorial.

Princípios, inclusive, que são as colunas da estrutura humeana. Se bem entendidos e analisados, todos os argumentos humeanos têm os princípios da natureza humana como linhas que tecem de suas críticas às suas conclusões. Fatores elementares como imaginação e crença, embora pareçam ter algo como “vontade própria” e “escolha”, na verdade, são regidas por associações de ideias e costumes.

Ainda em busca da origem de nossos raciocínios mais latentes, que nos levam a filosofar, Hume (1996, p. 47) aponta para dois “objetos da razão ou da investigação humana”. As relações de ideias obedecem ao princípio da não contradição, das premissas às conclusões e nelas não exatamente deve haver uma correspondência objetiva, isto é, existência no mundo físico.

Já as questões de fato referem-se a essa existência e não são subjugadas pelo princípio da não contradição. Ao contrário, aqui Hume (1996, p. 48) nos oferece um de seus exemplos mais famosos: “que o sol não nascerá amanhã é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação que ele nascerá”. O que resta à filosofia é compreender as razões que nos levam às afirmações de evidência, às crenças nas asserções que fazemos a esse respeito.

Ora, a crítica ao princípio moderno já está presente nessa bifurcação dos “objetos da razão”. Se o objetivo é provar a existência do mundo exterior, no que concerne à filosofia, os modernos se equivocaram ao invocar as relações de ideias (o mundo matematizado) como premissa. A realidade objetiva é uma questão de fato e mais, refere-se à causa e efeito principalmente. Pode-se, porventura, concatenar-se relações de ideias e questões de fato, a ciência moderna disto fez uso, mas não como proposição da investigação filosófica porque isto foge dos princípios da natureza humana.

Se nossas percepções são impressões e ideias, sendo que as últimas cópias das primeiras e as impressões (ou sentidos) são evidências de existência, jamais podemos tomar as relações de ideias como critério de realidade no mundo físico (lembramos, as relações de ideia não implicam em existência) dissociando-as das impressões (ou questões de fato). Este foi, para Hume, o grande erro dos modernos, a distinção das qualidades primárias (relações de ideias) e qualidades secundárias (questões de fato), pretendendo provar a realidade do mundo exterior somente a partir das qualidades objetivas “[...] nem pode nossa razão, sem o auxílio

da experiência, jamais tirar uma inferência acerca da existência real e de um fato” (HUME, 1996, p. 50).

Este projeto menos ambicioso da filosofia humeana, resguardado pelos princípios da natureza humana, é parte já de seu ceticismo filosófico e como modo de vida. Por alguma razão que talvez jamais saberemos, é-nos preterido o acesso às causas das causas referentes as questões de fato e nem mesmos os nossos mais ilustres representantes da Filosofia (natural ou moral)tiveram o privilégio de adiantar-se em muito rumo a uma direção que saciasse satisfatoriamente nosso desejo pela verdade. Mesmo em nossos dias, séculos depois de Hume, uma única resposta da ciência vem acompanhada de outras tantas perguntas que juntas preencheriam um universo não compreendido

enquanto a filosofia natural mais perfeita apenas diminui uma pequena parcela de nossa ignorância, a filosofia mais perfeita – do gênero moral ou metafísico – revela-nos, talvez, que nossa ignorância se estende a domínios mais vastos. Deste modo, resulta de toda a filosofia a constatação da cegueira e debilidade humanas que se nos apresentam em todo momento por mais que tentemos disfarçá-las (HUME, 1996, p. 52).

A teoria sobre o espaço humeana vem embasada nesse ceticismo, ancorada pelos princípios da natureza humana. A extensão, ou espaço, que é apreendida por nós via sentidos, é uma questão de fato, estando submetida, portanto, aos princípios de cópia, associação de ideias e, como limite, ao princípio de costume ou hábito. Não tem significado para Hume falarmos de extensão com o propósito de provar sua existência a partir de qualidades que não sejam experienciadas (cor e tato).

A fantasia é bem vista por Hume desde que ela não faça parte da investigação filosófica porque na fantasia os princípios da natureza humana já não regem as ideias, fazendo com que mitologias e superstições sejam até bem aceitas para deleite dos homens. Mas isto fica por conta da literatura, quem sabe, e é relativo ao gosto pessoal de cada um. Na Filosofia, entretanto, o método investigativo é de outra ordem, tornando inútil em matéria de entendimento sobre existência filosofias que não tenha por fundamento os princípios da natureza humana. Hume (1996, p. 154) é ainda mais incisivo:

Quando percorremos as bibliotecas, persuadidos destes princípios, que destruição deveríamos fazer? Se examinarmos, por exemplo, um volume de teologia ou de metafísica escolástica e indagarmos: Contém algum raciocínio abstrato acerca da quantidade ou do número? Não. Contém algum raciocínio experimental a respeito das questões de fato e existência? Não. Portanto, lançai-o ao fogo, pois não contém senão sofismas e ilusões.

Hume, embora moderno, se põe ao menos na contramão da modernidade e seu objetivo explícito de ser senhor da natureza, ao não tentar dominá-la pela razão, mas admite que a natureza é indomável, que a razão não nos é infalível, que nossos erros filosóficos/metafísicos são frutos de nosso afastamento ou negação dos princípios irresistíveis e que a natureza humana, não é, em seu estado rudimentar, racional mas sim natural, empírico, afirmando crenças indispensáveis ainda que injustificáveis.

A razão, posta como soberana pela filosofia moderna, moldou os caminhos da modernidade e seus desencadeamentos (políticos, econômicos, científicos, culturais, educacionais, psíquicos e comportamentais, por exemplo). O que não era civilizado, medido, mecanizado, valorado, era por direito dominado, tal qual a natureza. Com isso vimos, como resultado, a exploração de seres vivos, humanos ou não, a devastação ambiental (vista somente como fornecedora de recursos para a sustentação de um sistema econômico totalmente sujeito a números e universalizado. Em cumprimento desse poder racional, os modernos abriram o caminho para a exploração do homem incivilizado, que por não ser racional poderia, como qualquer outro elemento da natureza, ser subjogado. A razão, em todos os aspectos, se sobrepõe à natureza.

Por nunca estarmos satisfeitos, buscando sempre as causas das causas (o deus cristão ou o deus filosófico), a razão é levada sempre ao extremo, inconsequente. Por não podermos calcular a dor do Outro, a razão por si só não pode se ocupar com a Natureza Humana. Números e extensão são infinitos, incompatível com a finitude de nossa existência e limitação de nossos sentidos.

Obviamente que os filósofos modernos não poderiam medir essas consequências de atribuir Verdade somente à objetos da razão, em desprezar que assim não fosse e talvez não tivessem a intenção de abrir esse precedente. Mas também

o homem não era tema adequado ao estudo matemático. Suas atividades não podiam ser tratadas pelo método quantitativo senão da maneira mais chã. Sua vida compunha-se de cores e sons, prazeres, de dores e amores apaixonados, de ambições e de lutas. Por conseguinte, o mundo real tinha de ser o mundo fora do homem, o mundo da astronomia e o mundo dos objetos terrestres em repouso ou em movimento. A única coisa comum entre o homem e este mundo real era a capacidade humana de descobri-lo, fato que sendo necessariamente pressuposto, era facilmente negligenciado e não era, de todos os modos, suficiente para exaltá-lo a uma paridade, em termos de realidade e de eficiência causal, com aquilo que ele era capaz de conhecer (BURTT, 1991, p. 71).

A razão, como não pode atribuir gostos e sabores aos objetos (inclusive os vivos), também não pode medir sentimentos, moral e a ética, levando qualquer corrente que não tome as qualidades secundárias em consideração (mesmo que não as atribuindo como inerentes), a perigosas práxis. Por exemplo, os racionais do Iluminismo que não levaram as Luzes ao Outro, não civilizado e racional como os europeus, embora suas ideias levantaram a luta por independência nas Américas.

A filosofia ocidental, que permeia as ideias e adorna os caminhos do mundo pós-modernidade, quando não cuidada em seus pressupostos, pode ser tomada ao bel-prazer de qualquer insanidade. A perversidade humana testemunhada nas Grandes Guerras do século passado, por exemplo, e ainda antes na desumanização de indígenas e africanos, contiveram elementos de teorias políticas, de desenvolvimento científico e tecnológico baseados em correntes e doutrinas filosóficas mal compreendidas e aplicadas.

Talvez tivéssemos corrido menos riscos e evitado as proporções que foram tomadas se não deixássemos a razão vagar com suas próprias verdades. A intenção de Hume, por exemplo, de fazer a filosofia servir ao propósito de melhoramento da vida humana, une o mundo sensorial, de qualidades secundárias, de experiência e observação, sem negar nossa natureza, à razão. Talvez a razão, sem as qualidades secundárias, desumanize o humano, assim como o sem a razão o humano se brutalize.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANNAS, Júlia. Hume e o ceticismo antigo. Revista *Sképsis*. São Paulo. V.1. N.2. 2007.

BAXTER, Donald. Hume's theory of space and time in its skeptical context. In: Norton (ed.), *The Cambridge companion to Hume*, 2009, p. 105-46.

BAYLE, Pierre. Pirro. Trad. Plínio J. Smith. Revista *Sképsis*, São Paulo, Ano I, n. 2, Textos clássicos, p. 149-169, 2007.

BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Trad. Antônio Sérgio et al. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores). p. 1-45.

BROCHARD, Victor. *Os cétricos gregos*. Trad. Jaimir Conte. Ed. Odysseus. São Paulo, 2009.

BURTT, Edwin Artur. *As bases metafísicas da ciência moderna*. Trad. José Viegas Filho e Orlando Araújo Henriques. Brasília: Ed. Universidade de Brasília. Brasília, 1991.

BURY, R. G. *Sextus Empiricus in four volumes*. The Loeb Classical Library (Ed.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltda., 1976.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia*. Ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2002.

DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Ed. Nova Cultural. 1996. (Coleção Os Pensadores). p. 241-381.

FOGELIN, Robert. A tendência do ceticismo de Hume. Revista *Sképsis*. São Paulo. V. 1. N.1. 2007.

GARRETT, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Ed. Oxford University Press. New York, 1997.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução: Anoar Aiex. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Débora Danowski. 2ª edição revista. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

EVA, Luiz. O paradigma oculto da filosofia moderna. *Revista Cult*. São Paulo, 2007. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/o-paradigma-oculto-da-filosofia-moderna/>>. Acesso em: 27 fev. 2020

MALEBRANCHE, Nicolas. *A busca da Verdade*. Trad. Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso editorial/Paulus, 2004.

MARICONDA, Pablo. Galileo e a ciência moderna. *Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria*. v. 9, n.16, jul./dez., 2006, p. 267-292.

NORTON, David. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.

POPKIN, Richard H. *A história do ceticismo de Erasmo a Espinosa*. Trad. Danilo Marcondes. Ed. Francisco Alves. Rio de Janeiro, 2000.

POPKIN, Richard H. *The High Road to Pyrrhonism*. Ed. Hackett Pub Co Inc. Indianapolis, Cambridge, 1993.

PORCHAT, Oswaldo. Empirismo e ceticismo. In: _____. *Rumo ao Ceticismo*, São Paulo: UNESP, p. 289, 2006.

RYAN, Todd. Hume e Bayle: a razão diante das dúvidas céticas. *Sképsis*, São Paulo, v. 4, n. 7, p. 56-72, 2011.

SMITH, Plínio Junqueira. *O Ceticismo de Hume*. Coleção Filosofia. São Paulo: Loyola, 1995.

STROUD, Barry. O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica. *Revista Sképsis*, São Paulo, v. 2, n. 3- 4, p.169, 2008.