

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO-UFMT
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS-ICHS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Hobbes, Locke e Hume: do empirismo ao ceticismo

**Sávio Laet de Barros Campos
Cuiabá, 2011.**

Sávio Laet de Barros Campos

Hobbes, Locke e Hume: do empirismo ao ceticismo

*Trabalho da disciplina Questões
Filosóficas VII, do Prof. Dr. Gabriel Mograbi
do Curso de Especialização em Filosofia da
Universidade Federal de Mato Grosso*

Cuiabá, 2011

1- Introdução

Nosso texto trata de três pensadores britânicos, Thomas Hobbes e John Locke, que viveram no século XVII, e David Hume, que viveu no século XVIII. Através deste ensaio esmeramos em mostrar como o empirismo inglês, que despontou com Hobbes, consolidou-se com Locke, desembocando no ceticismo de Hume. Para tanto, será necessário não só apontar os pontos convergentes que há entre eles, mas também os que os distinguem.

No que toca a Hobbes, procuraremos estabelecer, antes de tudo, o modo como defende a primazia da experiência; posteriormente, concentraremos nossos esforços em compreender como ele pensa a sensação e o objeto desta sensação. Em seguida, deter-nos-emos em mostrar qual a função da imaginação e o que ele entende por pensamento. Por fim, não nos poderemos furtar a desenvolver algumas das suas concepções referentes à origem da linguagem, à sua finalidade, bem como ao seu conceito de razão como cálculo e como ele entende o nascimento da ciência.

Em Locke, trabalharemos alguns conceitos. Antes de tudo, frisaremos o seu conceito da mente como uma *tábula rasa*. No bojo deste conceito, destacaremos a sua crítica às ideias inatas de Descartes, enquanto defende que a origem de todos os nossos conhecimentos advém da experiência. Em seguida, arrolaremos as quatro fases que, na concepção de Locke, constituem o “modus operandi” da nossa mente: *intuição, síntese, análise e comparação*. Concomitantemente a estas fases tentaremos delinear qual seja o seu conceito de ideias e como ele as divide em *ideias simples, ideias complexas, ideias gerais e ideias abstratas*. Ainda dentro da sua noção de *ideias simples*, mostraremos como ele distingue as *ideias simples perceptivas*, oriundas da *experiência externa* das *ideias simples reflexivas*, procedentes da *experiência interna*. Tentaremos evidenciar isto, acentuando a diferença que ele estabelece entre *percepção e reflexão*.

Depois, empenhar-nos-emos em esclarecer como ele arrazoa a sua crítica à noção de substância, distinguindo a ideia de *substância particular* da ideia de *substância geral*, e como arrasta esta crítica à noção de essência, que ele distingue, por sua vez, em *essência nominal* e *essência real*. Por fim, empreenderemos esforços para coligir as suas principais considerações acerca do *conhecimento* em si mesmo, vale dizer, do conhecimento em seus diversos modos: *intuitivo, demonstrativo e sensitivo*.

Em Hume, também frisaremos que a fonte de todos os nossos conhecimentos é a experiência. Iremos acentuar também o seu conceito de *percepção* e como ele divide as nossas percepções, que constituem todo o conteúdo da nossa mente, em *impressões* e *ideias*. Em seguida, ressaltaremos a diferença que estabelece entre *impressão* e *ideia* e como distingue as *ideias simples* das *ideias complexas*. Acerca disto, salientaremos ainda as fontes das ideias complexas: a *semelhança*, a *contiguidade de espaço e tempo* e *causa e efeito*. Dentre outras coisas, tentaremos compendiar o seu pensamento no que concerne ao papel do *hábito* ou *costume* e da *crença* para as conexões entre as nossas ideias. Neste sentido, distinguiremos com ele *crença* de *ficção*. Por fim, tentaremos tornar patente a sua crítica ao conceito de *substância* e de *sujeito*.

Feitas estas abordagens, passaremos às considerações finais do trabalho, onde procuraremos tornar manifesta a contribuição destes pensadores para a história do empirismo moderno e como Hume inaugura o *ceticismo* a partir do *empirismo*.

No que concerne à bibliografia, seguiremos de perto três obras. De Hobbes, lançaremos mão da primeira parte – máxime dos seus cinco primeiros capítulos – do *Leviatã*, na sua edição brasileira pela *Nova Cultural*, que conta com tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Em Locke, adotaremos o *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, na sua edição brasileira também pela *Nova Cultural*, que remonta ao ano 2000, com tradução de Anoar Aiex. Para abordarmos o pensamento de Hume, frequentaremos a *Investigação Acerca do Entendimento Humano*, pela edição brasileira da *Nova Cultural*, do mesmo ano que a supracitada e trazida ao vernáculo pelo mesmo tradutor.

Passemos a abordar os conceitos elencados acima em Hobbes.

2. Hobbes, Locke e Hume: Do empirismo ao ceticismo

2.1. Hobbes e as “razões seminais” do empirismo e ceticismo modernos

Tal como virá a afirmar Locke e Hume, Hobbes também atesta que todos os nossos conhecimentos têm origem nos sentidos ou deriva deles:

[...] não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos. O resto deriva daquela origem.¹

Para ele, a *sensação* é causada pela *pressão dos corpos exteriores* sobre os nossos sentidos: a cor, na visão; o cheiro, no olfato; o gosto, no paladar, etc:

[...] a sensação nada mais é do que a ilusão originária, causada (como disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados.²

Porém, para Hobbes, diferentemente de para Aristóteles, as *qualidades sensíveis* são produzidas pela sensação e não, propriamente, pelos objetos. Em outras palavras, estas qualidades, a cor e o som, não estão nos objetos, mas somente na sensação que eles causam em nós. Hobbes chega a dizer que a pressão que os objetos exercem sobre nós pode ser comparada àquela que exercemos quando esfregamos os nossos olhos para ver uma suposta luz ou quando pressionamos os nossos ouvidos para ouvir melhor um som. Em suma: “O objeto é uma coisa, e a imagem ou ilusão [que eles produzem em nós] é outra”³.

A faculdade da *imaginação* é onde são conservadas estas imagens causadas pela pressão dos corpos exteriores sobre nós. Hobbes a define como uma *sensação diminuída*: “A *imaginação* nada mais é portanto que uma *sensação diminuída* [...]”⁴. Ademais, admite haver entre estas sensações uma certa sucessão, posto que, os objetos que nos pressionam, originando tais sensações, também se encontram em contínuo movimento. Destarte, ele diz que estas sucessões perduram na *imaginação*, que é não senão, precisamente, a *sensação diminuída*. Ora, quando começamos a pensar acerca desta *cadeia de sucessões*, origina-se o *discurso mental*: “Por conseqüência, ou cadeia de pensamentos, entendo aquela sucessão de um pensamento a outro, que se denomina (para se distinguir do discurso em palavras) *discurso mental*”⁵.

Agora bem, sendo o pensamento ou a cadeia deles, que acabamos de denominar como *discurso mental*, nada mais que um *fluxo de imagens que se sucedem*, é claro que, deixado a esmo, iriam perder-se nos labirintos da nossa mente, uma vez que, com o decorrer do tempo,

¹ HOBBS. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultura, 2000. p. 31.

² *Idem. Op. Cit.* p. 32.

³ *Idem. Op. Cit.* [Os colchetes são nossos].

⁴ *Idem. Op. Cit.* pp. 33 e 34.

⁵ *Idem. Op. Cit.* p. 39.

vão naturalmente enfraquecendo-se. Ora, os homens, notando esta dificuldade, a fim de que estes *fluxos de imagens* não se perdessem, começaram a convencionar *nomes* a estas imagens, para que, ou consignadas pela escrita ou consagradas pela oralidade, tais *cadeias de imagens* não se perdessem, mas, antes, servissem às necessidades dos homens. Daí surgiu, então, o *discurso verbal*, o ensino e os demais signos que, segundo o costume, manifestam ou designam as expressões de desejo ou medo entre os homens:

O uso geral da linguagem consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras. [...]. De maneira que a primeira utilização dos nomes consiste em servirem de *marcas*, ou *notas* de lembranças.⁶

Portanto, o *discurso verbal* outra coisa não é que a “tradução” do *discurso mental*, isto é, a versão, em palavras, daquelas conexões causais observadas nos fluxos de imagens registradas pela imaginação: “A linguagem serve para a recordação das conseqüências de causas e efeitos, através da imposição de *nomes*, e da *conexão* entre estes”⁷.

Bem se vê que os nomes não expressam a essência da coisa, mas apenas aquilo que a sensação produziu em nós e que foi conservado na imaginação. De fato, a sensação não nos informa acerca das *qualidades sensíveis* dos objetos, senão que ela é apenas o resultado que o movimento ou a pressão do objeto causou sobre nós. Tampouco o nexos causal que apreendemos pela imaginação é representativo de algo da realidade, pois também este nexos causal nós só o apreendemos mediante a sensação, que não determina os nossos sentidos segundo as qualidades do objeto, conforme já afirmamos. Por fim, os nomes são convencionais, não tencionando significar a essência da coisa, mas apenas suprir as nossas necessidades e é por esta sua utilidade que os gravamos em nossa memória. Diz Hobbes:

Pois o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem, e não das coisas. E onde não houver linguagem, não há nem verdade nem falsidade.⁸

É claro que num pensamento como este, os universais não têm outro significado além de ser “nomes de nomes”, como assinala o próprio filósofo, ao registrar: “[...] nada havendo no mundo universal além de nomes, pois as coisas são, cada uma delas, individuais e

⁶ *Idem. Op. Cit.* p. 44.

⁷ *Idem. Op. Cit.* p. 35.

⁸ *Idem. Op. Cit.* p. 46.

singulares”⁹. Desta sorte, como só existem sensações dos corpos que nos pressionam, e como estes só podem ser individuais, então, a rigor, só podem existir nomes de coisas individuais, pois o nome é dado a partir da imagem originada da sensação. Entretanto, percebendo, entre sensações diversas, certas semelhanças de qualidades ou acidentes, os homens começaram a cunhar um único nome que correspondesse a todas estas qualidades ou acidentes similares. Isto facilitaria, inclusive, a sua recordação:

Um nome universal é atribuído a muitas coisas, devido a sua semelhança em alguma qualidade, ou outro acidente, e, enquanto o nome próprio traz ao espírito uma coisa apenas, os universais recordam qualquer dessas muitas coisas.¹⁰

Por fim, Hobbes fala das *definições*, que ele estabelece como sendo a tentativa dos homens de darem significações aos nomes ou palavras: “[...] os homens começaram por estabelecer as significações de suas palavras, e a esse estabelecimento de significações chama *definições* [...]”¹¹. Ora, aqui começa a atividade da razão, que o nosso filósofo define como cálculo de somar e subtrair: “Pois *razão*, neste sentido, nada mais é do que *cálculo* (isto é, *adição* e *subtração*) [...]”¹². De fato, a finalidade da razão é seguir de uma definição à outra, mostrando que elas estão interligadas de uma forma consequencial, de tal modo que uma se soma à outra até chegar-se à certeza da conclusão, que procede de uma inferência, que tem a sua origem na primeira definição da cadeia deste cálculo:

O uso e finalidade da razão não é descobrir a soma, e a verdade de uma, ou várias conseqüências, afastadas das primeiras definições, e das estabelecidas significações de nomes, mas começar por estas e seguir de uma conseqüência para outra. Pois não pode haver certeza da última conclusão sem a certeza de todas aquelas afirmações e negações nas quais se baseou e das quais foi inferida.¹³

Mas talvez a maior contribuição de Hobbes seja a sua concepção acerca da *arkhê* da razão. Diferentemente do que dirá Locke, que admite que já nascemos racionais, embora a nossa razão, ao nascermos, não passe de uma *tábula rasa*, para Hobbes, a razão não nos é dada, por assim dizer, de forma *inata*, como a sensação e a memória, nem é adquirível apenas

⁹ *Idem. Op. Cit.* p. 45.

¹⁰ *Idem. Op. Cit.*

¹¹ *Idem. Op. Cit.* p. 46.

¹² *Idem. Op. Cit.* p. 51.

¹³ *Idem. Op. Cit.* p. 52.

pela experiência, mas sim por um longo esforço. Este esforço consiste, em primeiro lugar, em livrar-se das autoridades e passar a impor adequadamente nome às coisas. Consiste também, em buscar definições para estes nomes, somando ou subtraindo um conceito com o outro. Por último, tal esforço se manifesta pela capacidade de articular estas definições umas com as outras, formando, assim, cadeias de silogismos. Quando exaurimos tudo o que concerne aos nomes sobre um assunto ou questão, nasce a ciência, que é o objeto precípua da razão. Vale a pena citar a passagem, pois ela nos dá inúmeras pistas para a compreensão de como ocorreu, na concepção de Hobbes, o processo natural que deu origem à razão e à ciência:

Por aí se vê que a razão não nasce conosco como a sensação e a memória nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço, primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são os nomes, a asserções feitas por conexões de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com a outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as conseqüências de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam *ciência*.¹⁴

Passemos a abordar Locke e assim perceberemos o quanto ele herda de Hobbes e o que ele tem de seu.

2.2. Locke: a fundação do empirismo moderno

Para Locke a origem de todos os nossos conhecimentos está na experiência e é condicionada por ela. Não há nada na nossa mente que não tenha passado antes pelos sentidos. Sendo assim, antes da experiência, a nossa mente é como uma *tábula rasa*. Ele deixa isso claro, numa passagem particularmente elucidativa:

Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel em branco, desprovida de todos os caracteres, sem nenhuma idéia; como ela será suprida? [...] A isso eu respondo, numa palavra: da

¹⁴ *Idem. Op. Cit.* p. 54.

experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento.¹⁵

Todo o conteúdo de nossa mente é constituído por ideias. Agora bem, o “quomodo” a nossa mente trabalha com as ideias apresenta, segundo Locke, quatro fases: *intuição*, *síntese*, *análise* e *comparação*. Na *intuição*, ocorre que as *ideias simples*¹⁶ são recebidas imediatamente da experiência. Ora, estas ideias simples podem ser recebidas de dois modos: *por percepção ou sensação* ou *por reflexão*. A *ideia simples perceptiva* é a que provém da nossa *experiência externa*, pela qual percebemos as *qualidades primárias* (extensão, número, movimento, repouso, etc.) e *secundárias* (cores, sabores) das coisas exteriores. A *ideia simples reflexiva* é aquela que procede da *experiência interna* do nosso próprio ser e se refere às ideias que formamos acerca do nosso pensar, querer, sofrer, etc. Estas duas fontes do nosso conhecimento são atestadas por nosso filósofo:

Empregada tanto nos objetos *sensíveis externos* como nas *operações internas* de nossas mentes, que são por nós mesmos percebidas e refletidas, nossa observação supre nossos entendimentos com todos os materiais do pensamento. *Dessas duas fontes de conhecimento jorram todas as nossas idéias [...]*.¹⁷

Na *síntese*, ao contrário, a nossa mente opera a *combinação* ou a *separação* entre as ideias simples. Quando ocorre a *combinação*, dá-se origem às *ideias complexas*. Diz Locke: “As idéias formadas pela reunião de várias simples denominam-se *complexas [...]*”¹⁸. Por exemplo, ao se nos afigurar como conexas a uma mesma coisa uma série de ideias simples, atribuímos-lhe certas qualidades primárias e certas qualidades secundárias e, desta sorte,

¹⁵ LOCKE. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000. II, I, 2. p. 57.

¹⁶ A distinção que Locke impõe às ideias simples das complexas recorda-nos a distinção tomásica entre os sentidos próprios e os seus sensíveis próprios. O sentido próprio da visão é a cor. Por isso, a visão está apta a ser determinada pelas diversas cores, podendo até distingui-las. Assim, a nossa visão é capaz de distinguir o branco do preto. Contudo, os nossos olhos são inaptos para distinguir o branco do doce, porque o doce é uma sabor, sensível próprio do paladar, e assim por diante. Daí que, embora na realidade estas qualidades possam pertencer a um mesmo objeto, elas são recebidas pelos nossos sentidos sem mistura e de forma simples: o doce pelo paladar, o branco pela visão. E como Locke identifica as formas acidentais das coisas, isto é, as suas qualidades sensíveis, com as ideias – coisa que Tomás não faz – ele chama estas ideias de ideias simples: *Idem. Op. Cit.* II, II, 1. p. 63: “Visto que as qualidades que impressionam nossos sentidos estão, nas próprias coisas, tão unidas e misturadas que não há separação, nenhuma distância entre elas, é claro que as idéias, produzidas pela mente, entram nos sentidos, simples e sem mistura. Embora a visão e o tato recebam do mesmo objeto, com frequência e ao mesmo tempo, idéias diferentes, fazendo com que o homem perceba o movimento e a cor, a mão sinta a maciez e calor num mesmo pedaço de cera; apesar disso, as idéias simples unidas num mesmo objeto são perfeitamente distinguíveis como as que entram pelos diferentes sentidos [...]”.

¹⁷ *Idem. Op. Cit.* II, I, 2. p. 57. (Os itálicos são nossos).

¹⁸ *Idem. Op. Cit.* II, XII, 1. p. 91.

formamos a *ideia complexa* de uma *coisa particular*. Quando, ao contrário, o nosso intelecto opera a separação entre ideias simples, desassociando-as umas das outras, surgem as *ideias gerais*.¹⁹ Na *análise* começamos a perceber certas semelhanças existentes entre as próprias ideias complexas. O nosso intelecto, atendo-se às semelhanças e prescindindo das diferenças entre elas, produz as *ideias abstratas*, que são aplicáveis a várias ideias complexas. Esclarece Locke:

Denomina-se a isso *abstração*, e é através dela que as idéias extraídas dos seres particulares tornam-se representações gerais de uma mesma espécie e seus vários nomes aplicam-se a qualquer coisa que exista em conformidade com essas idéias abstratas. São estas, precisamente, aparências vazias da mente, sem se averiguar como, de onde e se são apreendidas com outras, que o entendimento armazena (com denominações gerais que lhes são anexadas), e servem de padrão para organizar as existências reais em classes, desde que se conforme a esses padrões e possam receber uma denominação adequada.²⁰

Ora, qual a relação de todo este processo intelectual com a realidade extramental? Até que ponto elas expressam a realidade da coisa, o que ela é, a sua essência ou substância? Sem entrar em pormenores, Locke distingue a *essência nominal* da *essência real*. A essência nominal são as qualidades que estabelecemos como necessárias a uma coisa para que ela possa receber um determinado nome. Por exemplo, o fato de uma coisa possuir certa cor e certo peso, dentre outras qualidades primárias e secundárias, autoriza-nos a chamá-la de ouro. Quanto à essência real, não temos como conhecê-la. Não que ela não exista, apenas que o nosso intelecto, dada a sua finitude, não se encontra apto para conhecê-la. Portanto, em Locke, a essência que conhecemos designa sempre uma construção do intelecto. Explica o nosso filósofo:

Desde que, como tem sido observado, temos necessidade de palavras gerais, embora não conhecemos as essências reais das coisas, tudo o que podemos fazer consiste em coletar um tal número de idéias simples que, através do exame, descobramos estarem unidas nas coisas existentes, e portanto, formando uma ideia complexa. A qual, embora não seja a essência real de qualquer substância existente, é, não obstante, a essência específica a que nosso nome pertence, e é

¹⁹ *Idem. Op. Cit.*

²⁰ *Idem. Op. Cit.* II, XI, 9. p. 87. Exemplo de ideias abstratas. Notando as semelhanças que há entre as ideias complexas de Pedro, Paulo e João, e, abstraindo das diferenças existentes entre eles (um é gordo, outro é loiro; um é alto, outro é velho, etc), o nosso intelecto forma a *ideia abstrata* de homem, aplicável aos três.

convertível com isso, por meio da qual podemos tentar a verdade dessas essências nominais.²¹

Ainda segundo Locke, temos duas classes de substâncias: as particulares e a geral. Das particulares podemos ter algum conhecimento, pois elas coincidem com as ideias complexas que fazemos. Da geral, que é uma ideia abstrata, não podemos ter nenhum conhecimento claro e distinto e isto pela mesma razão apontada no caso da essência: o nosso intelecto encontra-se inapto para a aquisição de tal conhecimento. Locke não nega, ao menos com clareza, a existência de tal substância, apenas a da sua cognoscibilidade para nós:

Por conseguinte, quando mencionamos ou pensamos em qualquer espécie particular de substâncias corporais, como cavalo, pedra, etc., embora nossa ideia de qualquer uma delas seja apenas a complicação ou coleção de várias ideias simples de qualidades sensíveis que costumamos encontrar unidas na coisa denominada cavalo ou pedra, e, ainda, *porque não podemos imaginar como podem subsistir sozinhas, nem uma na outra*, supomos que existem e são sustentadas por algum substrato geral, cujo suporte denominamos substância, mesmo sendo evidente que não possuímos nenhuma ideia clara e distinta disto que conjecturamos como suporte.²²

A quarta fase do nosso processo cognoscitivo é denominado por Locke de *comparação*. Nela colocamos uma ideia ao lado da outra, sem associá-las ou desassociá-las, mas apenas para compará-las. Nisto, percebemos que algumas delas mantêm uma estreita relação entre si; tratam-se, pois, de ideias que exprimem relação.²³ Assim, a ideia de causa está relacionada com a de efeito, como a que produz está relacionada com a que é produzida. Desta forma, a ideia de causalidade exprime justamente esta conexão entre ambas. Eis como Locke explica a relação de causa e efeito:

Pela observação que nossos sentidos tiram da constante vicissitude das coisas, não podemos deixar de observar que vários particulares, não só qualidades como substâncias, começam a existir, e recebem sua existência, da devida aplicação e operação de algum outro ser. Desta observação aprendemos nossas ideias de *causa e efeito*. A que produz qualquer ideia simples ou complexa designamos pelo nome geral de *causa*, e que é produzida, *efeito*.²⁴

²¹ *Idem. Op. Cit.* III, VI, 21. p. 178.

²² *Idem. Op. Cit.* II, XXIII, 4. pp. 124 e 125.

²³ *Idem. Op. Cit.* II, XXV, 1. p. 127.

²⁴ *Idem. Op. Cit.* II, XXVI, 1. p. 131.

Dadas todas estas facetas do nosso processo cognitivo, resta-nos saber o que, neles, caracteriza o nosso conhecimento. Segundo John Locke, o conhecimento consiste na percepção que temos do acordo e da conexão ou do desacordo e da rejeição existentes entre as nossas ideias. A perícopes literal, ei-la: “Parece-me, pois, que o *conhecimento* nada mais é que a *percepção da conexão e acordo, ou do desacordo e rejeição, de quaisquer de nossas ideias*”²⁵. Agora bem, esta percepção pode ocorrer – no parecer de Locke – de três modos: *intuitivo, demonstrativo e por sensação*. O conhecimento intuitivo é uma *percepção imediata* do acordo ou desacordo entre as ideias, e por ele chegamos a um conhecimento mais claro e distinto.²⁶ Conhecemos intuitivamente a nossa própria existência. Já o conhecimento demonstrativo dá-se quando a percepção do acordo ou desacordo entre as ideias é atingida por meio de raciocínio. Através deste tipo de conhecimento, que possui um grau de clareza menor do que o intuitivo²⁷, conhecemos, por exemplo, a existência de Deus. Há, ainda, o conhecimento por meio da sensação. Ele acontece quando a percepção da conexão ou contraste entre as ideias se dá pela experiência. Tal conhecimento é o menos claro e distinto e por ele conhecemos as coisas exteriores.²⁸

Passemos a considerar o empirismo e ceticismo de Hume.

2.2. Hume: do empirismo ao ceticismo

Tal como Locke, Hume era empirista. Defendia que a única fonte do nosso conhecimento é a experiência e que o conhecimento que a experiência nos fornece não é o da coisa externa, mas o das *impressões*. Assim sendo, a totalidade do conteúdo da nossa mente é constituída por *percepções*. *Percepções* estas que Hume divide em duas classes: *impressões e ideias*. As chamadas impressões são constituídas pelas nossas *sensações, emoções e paixões*, que se caracterizam, ademais, por possuírem uma *vivacidade intensa* quando se nos impregnam. As *ideias*, por sua vez, são estas mesmas *impressões*, já enfraquecidas pelo tempo ou por outras impressões que se nos acercam. Neste sentido, para Hume, as nossas ideias não só procedem das impressões, como não são senão estas mesmas impressões,

²⁵ *Idem. Op. Cit.* IV, I, 2. p. 211.

²⁶ *Idem. Op. Cit.* IV, II, 1. p. 217.

²⁷ *Idem. Op. Cit.* IV, II, 2. pp. 217 e 218.

²⁸ *Idem. Op. Cit.* IV, II, 14. p. 221.

somente que enfraquecidas. Há apenas uma diferença de *intensidade* entre impressão e ideia. Eis uma passagem eloquente:

Podemos, por conseguinte, dividir todas as percepções do espírito em duas classes ou espécies, que se distinguem por seus diferentes graus de força e de vivacidade. As menos fortes e menos vivas são geralmente denominadas *pensamentos* ou *idéias*. A outra espécie não possui um nome em nosso idioma e na maioria dos outros, porque, suponho, somente com fins filosóficos era necessário compreendê-las sob um termo ou nomenclatura geral. Deixe-nos, portanto, usar um pouco de liberdade e denominá-las *impressões*, empregando esta palavra num sentido de algum modo diferente do usual. Pelo termo *impressão*, entendo, pois, todas as nossas percepções mais vivas, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos.²⁹

Ora, as impressões como as ideias, a princípio, podem se nos apresentar como *simples* ou *complexas*. As impressões complexas nos são dadas de forma imediata. Hume atém-se, mormente, ao como ocorrem as associações ou conexões entre as ideias. Questiona-se, inclusive, acerca de como nascem as ideias complexas. Além das associações ocasionadas pela própria fantasia, Hume descobre três princípios de conexão entre as ideias: a *semelhança*, a *contigüidade no espaço e no tempo* e *causa e efeito*. É o que ele próprio diz:

Para mim, apenas há três princípios de conexão entre as idéias, a saber, de *semelhança*, de *contigüidade* – no espaço e no tempo – e de *causa* ou *efeito*.³⁰

Quando vejo, por exemplo, um quadro, logo me vem à mente a pessoa ou a paisagem à qual aquele quadro se assemelha. É um caso de conexão por semelhança. A conexão por contigüidade ocorre, por exemplo, quando estou ante um apartamento de um edifício. Ao vê-lo, vem-me naturalmente a ideia que tenho dos outros apartamentos que conheço. Por fim, a associação por causa e efeito manifesta-se, por exemplo, diante da ideia que tenho de um ferimento. À ideia de ferimento logo associo a de dor, que se me apresenta como sua consequência natural, no sentido de que o ferimento produz a dor.³¹

²⁹ HUME. **Investigação acerca do entendimento humano**. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000. sc. II. pp. 35 e 36.

³⁰ *Idem. Op. Cit.* p. 40.

³¹ *Idem. Op. Cit.* p. 41.

A partir do que foi dado, surge-nos outra indagação: se, por um lado, sabemos que a cada ideia simples corresponde uma impressão simples, pois a ideia não é senão uma impressão enfraquecida, por outro, não está ainda suficientemente claro a procedência das ideias complexas. De fato, já descobrimos os princípios de semelhança, de contiguidade e de causa e efeito; contudo, podemos ainda arguir: estes princípios têm realmente fundamento? Donde eles provêm?

Tomemos as associações que são ocasionadas por causa e efeito. Atinjo uma bola de bilhar com uma outra. Ora, atingida pela outra que lhe arremesso, a que foi atingida entra em movimento. Concluo, então, que a bola arremessada foi a causa que produziu o efeito do movimento da outra. No entanto, acentua Hume, trata-se de dois fatos distintos. Suponhamos um homem que não pertença a este mundo e que, sobrevivendo a ele, se depare com o mesmo fato. É claro que não poderia concluir que o influxo de uma bola sobre a outra iria provocar o movimento da atingida. Com outras palavras, não há como atestar a necessidade de uma bola ser compelida pela outra *a priori*, ou seja, independentemente da experiência. Nem Adão podia inferir, ressalta Hume, ao ver a água pela primeira vez, que ela podia matá-lo por afogamento. Portanto, todas as conclusões inferidas a partir da relação causa e efeito são dadas *a posteriori*, isto é, em estrita dependência com a experiência:

Suponde que um homem, dotado das mais poderosas faculdades racionais, seja repentinamente transportado para este mundo; certamente, notaria de imediato a existência de um contínua sucessão de objetos e um evento acompanhado por outro, mas seria incapaz de descobrir algo a mais. De início, não seria capaz, mediante nenhum raciocínio, de chegar à idéia de causa e efeito, visto que os poderes particulares que realizam todas as operações naturais jamais se revelam aos sentidos; nem é razoável concluir, apenas porque um evento em determinado caso precede outro, que um é a causa e o outro, efeito. Esta conjunção poder arbitrária e acidental. Não há base racional para inferir a existência de um pelo aparecimento do outro. E, numa palavra, aquele homem, desprovido de experiência, jamais poderia conjecturar ou raciocinar sobre qualquer questão de fato, nem teria segurança de algo que não estivesse imediatamente presente à sua memória ou aos seus sentidos.³²

Outro exemplo. Experimento que o pão que manduco sacia-me. Porém, de onde retiro a certeza de que todas as vezes que manducar um pão ou qualquer outro alimento do mesmo gênero encontrar-me-ei novamente saciado? Qual o fundamento desta inferência, qual a base

³² *Idem. Op. Cit. sc. V. pp. 60 e 61.*

que justifica que a testifiquemos como verdadeira? Decerto, como vimos, não é o raciocínio. Segundo Hume, nós inferimos a certeza neste e n'outros casos a partir de um *hábito*, contraído em razão de termos experimentado a regularidade de um fenômeno que se segue a outro, na contiguidade do espaço e na sucessão do tempo. É isto o que confere fundamento à nossa certeza acerca das relações entre causa e efeito. Destarte, as nossas inferências de que algo experienciado repetidas vezes ocorrerá da mesma forma no futuro é fundado no *costume* e não em qualquer base racional:

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 do entendimento, dizemos sempre que esta propensão é o 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 e bem conhecido por seus efeitos.³³

O costume é, pois, o grande guia da vida humana. É o único princípio que torna útil nossa experiência e nos faz esperar, no futuro, uma série de eventos semelhantes àqueles que apareceram no passado.³⁴

Todavia, se o hábito basta para conferir certeza às nossas inferências, ele se mostra insuficiente para justificar o caráter de *necessidade* que damos a esta certeza inferida. O que torna, então, as nossas inferências apodíticas, ou seja, necessárias? É a “crença” que o hábito gera em nós de que o que aconteceu inúmeras vezes acontecerá sempre e em qualquer lugar. Por conseguinte, a “conexão necessária” entre causa e efeito está fundada, em última instância, numa “crença”, oriunda de um hábito e corolário inexorável de nossa condição humana. Eis uma passagem emblemática:

Toda crença, em matéria de fato e de existência real, procede unicamente de um objeto presente à memória ou aos sentidos e de uma conjunção costumeira entre esse e algum outro objeto. Ou, em outras palavras, como o espírito tem encontrado em numerosos casos que dois gêneros quaisquer de objetos – a chama e o calor, a neve e o frio – sempre têm estado em conjunção, se, de novo, a chama ou a neve se apresentarem aos sentidos, o espírito é levado pelo costume a esperar calor ou frio, e a *acreditar* que esta qualidade existe realmente e que se manifestaria se estivesse mais próxima a nós. Esta crença é o

³³ *Idem. Op. Cit.* p. 61.

³⁴ *Idem. Op. Cit.* p. 63.

resultado necessário de colocar o espírito em determinadas circunstâncias.³⁵

Desta maneira, o fundamento das certezas científicas defendidas até o tempo de Hume, para ele, era baseado num sentimento de caráter subjetivo: a crença. Ora bem, a crença não pode ser definida com rigor. Acerca dela, diz nosso filósofo: “Confesso que é impossível explicar com perfeição este sentimento ou esta maneira de conceber”³⁶. Porém, ela pode ser distinguida, por sua força persuasiva³⁷ e por proceder dos hábitos que a própria natureza nos impõe, da simples *ficção*, que são os vagos devaneios da imaginação ou fantasia:

[...] o sentimento da crença nada mais é do que uma concepção mais intensa e mais firme do que aquele que acompanha as ficções da imaginação, e que esta maneira de conceber nasce de uma conjunção costumeira do objeto com alguma coisa presente à memória e aos sentidos.³⁸

Assim sendo, podemos tirar alguns corolários do que havemos dito até aqui. Na verdade, a rigor, não há impressões ou ideias complexas, pois, como vimos, os princípios que fundamentam a conexão ou associação entre elas, máxime o de causa e efeito, são frutos da nossa crença. O que temos, na verdade, são *feixes de impressões* e de *ideias* que, em razão de obedecerem a uma certa constância, geram em nós o hábito e, em consequência, a crença de que, após a experiência, permanecerão compactos e unidos, formando uma coesão sustentada por algum princípio unificador.

Deste modo, as noções de *objeto* e *substância*, como sendo estes seres sustentados por um princípio de coesão são produtos do nosso hábito, são crenças. O mesmo se pode dizer do sujeito. A ideia de um “eu” autoconsciente, dotado de um princípio unificador que o faz permanecer sempre o mesmo a despeito das mudanças acidentais que sofre, procede destas

³⁵ *Idem. Op. Cit.* p. 64.

³⁶ *Idem. Op. Cit.* p. 66.

³⁷ Acerca da vivacidade do sentimento de crença, enquanto distinto da simples ficção, Hume é claro: *Idem. Op. Cit.* “Digo, pois, que a crença não é nada senão uma concepção de um objeto mais vivo, mas vivido, mais forte, mais firme e mais estável que aquela que a imaginação, por si só, seria capaz de obter.”

³⁸ *Idem. Op. Cit.* p. 67. O clássico exemplo do centauro, citado pelo próprio Hume, pode ajudar-nos a compreender a distinção entre o sentimento de crença e a simples ficção: *Idem. Op. Cit.* p. 65: “Podemos, quando pensamos, juntar a cabeça de um homem ao corpo de um cavalo, mas não está em nosso poder acreditar que semelhante animal tenha alguma vez existido.” Hume chega a dizer que o sentimento de crença tem um tal poder de provocar a nossa aquiescência que, por este poder, ele se distingue dos demais. A falar com máxima exatidão, o sentimento que a crença provoca é tão forte, que ela praticamente repele toda a possibilidade de não anuírmos ao seu objeto: *Idem. Op. Cit.* p. 67: “[...] *crença* é qualquer coisa sentida pelo espírito, que distingue as idéias dos juízos das ficções da imaginação. Ela lhes dá maior peso e influência: as faz parecer de maior importância; as reforça no espírito e as estabelece como princípios diretivos de nossas ações.”

associações de ideias que, como temos visto, são provenientes de hábitos e crenças. O ceticismo de Hume, ei-lo: não há como conhecermos, cientificamente, nada acerca da existência ou não de um mundo extramental, nem acerca do nosso próprio “eu”. Tudo que podemos saber sobre o nosso “eu” é que ele é uma espécie de fita que registra estímulos. Todo o resto é fruto de “crenças”. Deveras é um conhecimento que tem a sua utilidade, como observa o próprio Hume na passagem que citaremos a seguir, mas não produz ciência:

Eis, pois, uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias; e embora os poderes e as forças que governam a primeira nos sejam totalmente desconhecidos, achamos que nossos pensamentos e nossas concepções se têm sempre desenrolado na mesma seqüência que as outras obras da natureza. O costume é o princípio que tem realizado esta correspondência. [...] Se a presença de um objeto não despertasse instantaneamente a idéia dos objetos que comumente estão unidos a ele, todo nosso conhecimento deveria limitar-se à estreita esfera de nossa memória e de nossos sentidos, e jamais seríamos capazes de adaptar os meios em vista dos fins ou de empregar nossos poderes naturais para produzir o bem ou evitar o mal. Aqueles que se deliciam na descoberta e na contemplação das *causas finais*, têm aqui amplo objeto para empregar a sua curiosidade e espanto.³⁹

Passemos às considerações finais deste trabalho.

3. Conclusão

Temos em Hobbes uma acentuada valorização da empiria, pois ele não admite outro conhecimento senão aquele que sucede à sensação, a qual tem por objeto apenas os corpos em movimento, o que denota, de resto, uma abertura para o materialismo, ao menos no âmbito gnosiológico. Nele também encontramos janelas para um futuro ceticismo, uma vez que afirma que uma coisa é o objeto e outra é a sensação, fonte de todos os nossos conhecimentos. Com efeito, para Hobbes, a sensação é o resultado da pressão que o objeto causa em nós e não das suas supostas qualidades sensíveis impressas em nós. As chamadas “qualidades sensíveis” ou “espécies” resumem-se, doravante, apenas na pressão que o objeto causa em nós. Os

³⁹ *Idem. Op. Cit.* pp. 70 e 71.

nomes e as suas definições não expressam a essência da coisa, mas são impostos com o fito de conservar o fluxo das imagens da nossa imaginação e com outros objetivos de cunho notadamente “utilitarista”. A razão e a ciência não ultrapassam a soma ou a subtração destas definições. Desta feita, Hobbes abre as portas tanto para o empirismo de Locke quanto para o ceticismo de Hume.

Entre Locke e Hume, há pontos em comum, mas também divergências bem marcadas. Ressalta-se como um ponto comum entre os dois o *empirismo crítico*, isto é, o empirismo que se configura como uma crítica ao *inatismo cartesiano*. De fato, ambos consagram boa parte dos seus tratados sobre o conhecimento para refutar a possibilidade das *ideias inatas* defendidas por Descartes. Para levar a termo tal empresa, cada um a seu modo defende que todo o nosso conhecimento tem origem na experiência e dela deriva. A nossa mente, segundo eles, até que receba as impressões dos sentidos, é como uma *tábula rasa* onde nada foi escrito.

Tanto Locke como Hume preocupam-se, sobremaneira, em não permitir que o nosso conhecimento ultrapasse os limites da experiência. Neste sentido, para Locke, tanto as *ideias complexas* como as *abstratas* originam-se das *ideias simples*, procedentes da *sensação*. Entretanto, note-se aqui uma primeira diferença entre eles: Locke defende a existência de uma *experiência interna e reflexiva* pela qual conhecemos, *intuitivamente*, o nosso “eu”, e Hume, ao contrário, só admite as *impressões simples*, isto é, aquelas que derivam imediatamente da experiência. Conquanto Hume admita a existência de ideias complexas e arrole três fatores para elas, a saber, a *semelhança*, a *contiguidade no espaço e no tempo* e a *causa e efeito*, todas estas ideias complexas se originam, a rigor, de *associações* ou *conexões* entre ideias simples que, por sua vez, procedem das *impressões simples*, oriundas da experiência. Ademais, estas associações não têm um valor objetivo, mas apenas subjetivo, pois, em última instância, elas provêm da *crença*, arraigada por *hábitos* que desenvolvemos naturalmente com a finalidade de assegurarmos os princípios da moralidade, os quais são responsáveis pela boa convivência entre os homens.

Como a crença é um *sentimento* e as conexões entre as ideias emanam dela, as conexões entre as ideias simples que formamos para darmos conta do conceito de *substância* e do nosso próprio *eu*, não possuem nenhuma *impressão simples* correspondente e, destarte, carecem de valor científico. Enquanto Locke só diz que a nossa racionalidade não é apta para conhecer as substâncias e essências das coisas, Hume, mais coerente com o empirismo que adota, afirma que não há substância ou essência, mas apenas *feixes de impressões* que, por meio de um processo meramente cognitivo e impulsionados pelo hábito e pela crença, transformamos, por assim dizer, naquilo que denominamos substância e essência. Hume

acaba tirando as conclusões que talvez algum resquício de pudor metafísico não deixara Locke fazer.

É de se notar que, com Hume, torna-se explícito o que em Locke se encontrava apenas implícito: não conhecemos as coisas tal como são em si mesmas, mas apenas as suas qualidades sensíveis, as suas *impressões*. Só conhecemos os *fenômenos*, ou seja, aquilo que aparece e é acessível aos nossos sentidos. Locke dizia que o substrato destes fenômenos, isto é, destas qualidades sensíveis, não nos era acessível; Hume, mais radical, afirmava que ele simplesmente não existia.

Há, em ambos, notadamente, um materialismo subjacente. Embora Locke esmere em demonstrar a existência de Deus e articule uma prova intuitiva da existência do “eu”, se permanecêssemos fiéis aos seus princípios, verificaríamos que não há cognoscibilidade de Deus ou de qualquer substância suprassensível possível em seu sistema. Como pode haver cognoscibilidade de um ente metafísico, num sistema que se fecha no nível da experiência, que é incapaz de distinguir com nitidez o sentido interno da imaginação do intelecto? Que é incapaz, ademais, de distinguir as ideias, que são as *formas substanciais* das coisas enquanto subsistem fora delas, isto é, no intelecto, das *qualidades sensíveis* do objeto, que não são senão as *formas accidentais* das coisas? Como provar que há uma substância imaterial e espiritual como Deus, onde nem sequer no nível da materialidade podemos acessar a *quididade* das coisas sensíveis? Como provar a existência da *res cogitans* ou do *ipsum esse subsistens*, quando se nega, senão a existência, decerto a cognoscibilidade da substância e da essência em geral? Neste sentido, Hume parece-nos mais razoável e coerente com os seus próprios princípios. Não tenta demonstrar a existência do “eu”, muito menos de Deus, e para não dizer que negue completamente a existência de ambos, restringe-os ao nível da crença.

BIBLIOGRAFIA

HOBBS. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultura, 2000.

HUME. **Investigação acerca do entendimento humano**. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

LOCKE. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.