

HUME E A CRÍTICA DA FISILOGIA*

HUME AND THE CRITIC OF PHISYOLOGY

Pedro Paulo Pimenta

Universidade de São Paulo

pedronamba@gmail.com

RESUMO: Trata-se de examinar o papel da fisiologia na ciência da natureza humana tal como concebida por Hume. Em Locke, a fisiologia é o fundamento último da análise experimental do entendimento, pois as ideias remetem a qualidades de objetos externos. Já para Hume, a análise das ideias começa na sensação e não se projeta para além dela. Essa diferença tem consequências filosóficas importantes, como o postulado lockiano, inaceitável para Hume, de que a experiência se organiza segundo um princípio teleológico.

PALAVRAS-CHAVES: Fisiologia; Sensação; Imaginação; Experiência; Teleologia.

ABSTRACT: The article examines the role of physiology in the science of human nature as conceived by Hume. In Locke, physiology is the ultimate foundation of the experimental analysis of the understanding, as ideas refer to qualities of external objects. For Hume, the analysis of ideas begins with sensation and does not project itself beyond them. This difference has important philosophical consequences, such as the Lockean postulate, unacceptable to Hume, that experience is organized according to a teleological principle.

KEYWORDS: Physiology; Sensation; Imagination; Experience; Teleology.

* Este texto foi desenvolvido na Universidade de Edimburgo entre novembro e dezembro de 2017 graças a uma bolsa Fapesp (modalidade BEP, processo 2016/24781-0). Aproveito esta ocasião para registrar uma homenagem póstuma a Nicholas Phillipson, que me convidou para a realização desse estágio de pesquisa. Uma primeira versão do argumento aqui desenvolvido aparece no capítulo 1 de meu livro *A trama da natureza* (São Paulo: Unesp, 2018). Versões subsequentes foram oferecidas num colóquio internacional do século XVIII na Universidade de Edimburgo (julho de 2019) e no VII Encontro Hume na PUC-Rio (novembro de 2019). Agradeço aos que nessas ocasiões contribuíram com observações críticas.

Na introdução do *Tratado da natureza humana* Hume explica que o objetivo do livro é aplicar à filosofia moral o método experimental da física newtoniana. Ou, se quisermos ser mais precisos, diremos que ele aplicará a concepção que tem desse método e que está longe de ser consensual no século XVIII, quando cada filósofo tem, por assim dizer, o “seu” Newton¹. No caso de Hume, a ideia de método experimental é marcada por uma forte tinta de ceticismo². E no que consiste o método newtoniano, de acordo com Hume? Primeiro, é necessário saber o que ele não é, em matéria de moral: uma busca pelos *ultimate principles of the soul* ou pela *essence of the mind*; contenta-se com aquilo que é *naturally satisfactory to the mind of man*, ou seja, com a análise da experiência e a identificação de regularidades entre as percepções. Hume explica:

Quando não tenho como conhecer os efeitos de um corpo sobre outro em uma situação qualquer, tudo o que tenho a fazer é colocar os dois nessa situação e observar o resultado. Mas se tentasse esclarecer da mesma maneira uma dúvida em matéria de filosofia moral, colocando-me nessa mesma situação, é evidente que essa reflexão e essa premeditação perturbariam de tal maneira a operação dos princípios naturais que seria impossível extrair do fenômeno uma conclusão precisa. Por isso, devemos nessa ciência reunir nossos experimentos a partir da cuidadosa observação da vida humana, realizando-os à medida que se ofereçam no curso ordinário do mundo, no comportamento dos homens na vida social, nos negócios públicos e nos momentos de prazer. Experimentos desse gênero, desde que judiciosamente reunidos e comparados, poderão nos levar ao estabelecimento de uma ciência que não será inferior, quanto à certeza, e certamente será superior, quanto à utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance do homem. (*Tratado*, introdução³.)

Por que esse procedimento é caracterizado como newtoniano, e não, por exemplo, como baconiano – sendo que Bacon, e não Newton, é mencionado na introdução? Para entender esse ponto, é preciso ir ao último volume da *História da Inglaterra*, onde Hume faz um retrato de Newton: “Cauteloso na admissão de princípios sem lastro em experimentos, prontificava-se a adotar todos os que o tivessem, por novos ou inusitados que fossem. (...). Ao mesmo tempo em que parecia levantar o véu que recobria alguns mistérios da natureza, Newton mostrou as imperfeições da filosofia mecânica e consignou os segredos últimos à obscuridade em que sempre estiveram e na qual haverão de permanecer”⁴. Entendemos agora que é newtoniano um método de análise como o do *Tratado* na medida em que “consigna os segredos últimos” da natureza humana “à obscuridade em que sempre estiveram e na qual permanecerão” – método

¹ Ver Paolo Casini (2015).

² Ver Graciela De Pierris (2006).

³ Hume, *A Treatise of Human Nature*. Ed. Norton & Norton. Oxford: Clarendon Press, 2011.

⁴ Hume, *The History of England*. Ed. E. F. Miller. 6 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1993., livro VI, cap. 71.

que se contenta com a determinação de percepções que se deixam ligar umas às outras, na imaginação humana, como tantas causas e efeitos que não remetem, na experiência ou fora dela, a uma “causa última”.

Onde se encontram, na moral, os “abismos” a que Hume se refere de forma algo solene? Na física e nas ciências correlatas (química, fisiologia etc.), a zona obscura é fácil de ser localizada. Pois, se a teoria da gravitação pode aspirar ao estatuto de uma lei geral, não é porque, como querem Kant e outros, tenha fundamentos *a priori* na razão humana, mas porque descreve de modo preciso e acurado um sistema de relações que se dão como que na superfície das coisas, ou, como preferem os céticos, nas coisas “tais como elas aparecem”. Nesse sistema, toda conexão de causa e efeito é entre percepções qualitativamente indiferentes e, portanto, intercambiáveis, entre as quais não há relação lógica de precedência a não ser a estabelecida pelo hábito – e que, então, verificada e reiterada, será afirmada como necessária, embora pertença, a rigor, ao domínio da probabilidade⁵. Portanto, o *universal* da teoria newtoniana da gravitação se refere a um princípio de análise que tem aplicação *geral*, e, nesses termos, necessária.

Como mostra o *Tratado*, o que fica em suspenso e permanece indeterminado na filosofia moral é o eventual fundamento fisiológico das percepções – que ocorrem nos órgãos dos sentidos externos e são experimentadas *fisicamente* por uma capacidade de recepção e processamento localizada no corpo humano, em nervos, tecidos, músculos etc., produzindo um sentimento interno. Assim, por mais que Hume reclame para a sua filosofia a precisão do estudo da anatomia (referindo-se assim, de maneira geral, às ciências da dissecação, o que inclui, evidentemente, a fisiologia), primeiro no final do livro 3 do *Tratado*, depois numa carta a Hutcheson, e, por fim, no primeiro dos *Ensaio filosóficos sobre o entendimento humano*⁶, essa afinidade de método não se confunde com a ideia de que o conhecimento do corpo levaria ao da alma (se quisermos manter essa terminologia), ou, em termos humianos, que o conhecimento das operações dos órgãos do sentido forneceria o fundamento de uma teoria da produção das ideias, ou ainda, que o estudo da fisiologia humana permitiria esclarecer as leis de associação de ideias na imaginação. Estudos recentes, com destaque para o importante livro de Támas Demeter⁷, mostram que Hume usa (e às vezes abusa) de analogias fisiológicas para descrever relações entre ideias e impressões, e conexões de ideias entre si. Acrescentemos que também utiliza metáforas químico-físicas, especialmente na *Dissertação sobre as paixões* (1757). Mas

⁵ Ver Ian Hacking (2006), capítulo 6.

⁶ Ver John Immerwhar (1991).

⁷ Támas Demeter (2016).

seria esse modo de falar um indício de que Hume entende essas relações fisiologicamente ou quimicamente? Ou ainda, que ele estaria com isso pressupondo uma *causa* fisiológica para as impressões e ideias, tomadas como *efeitos*?

Não há evidência textual de que seria assim. O livro I do *Tratado* descreve outra coisa. Os órgãos dos sentidos recebem percepções e a imaginação as combina de acordo com certas tendências, mais ou menos regulares, embora sujeitas a toda sorte de capricho, desde defeitos de conformação dos órgãos até a paixão pelo raciocínio que conduz aos sistemas de filosofia ou a do terror que inspira o sentimento religioso e redundando na teologia. Em meio a essa regularidade, trata-se sempre de relações situadas num mesmo plano, desprovidas de um substrato. Querer reduzir a percepção e a imaginação a uma fisiologia dos sentidos é não entender o que está em jogo na própria ciência da natureza humana; e se esta, afinal, incumbe-se de descrever relações por meio de observação e experimentos com “o que aparece”, ela não põe a questão do *Grund*, e, logo, não se aflige que ela permaneça sem resposta. Em suma, não há em Hume, definitivamente, determinismo biológico; e, se tomasse essa via, incorreria num materialismo que seria o reverso exato do idealismo transcendental. Hume, então, teria sido Diderot (voltaremos a esse ponto).

A opção filosófica de Hume é declarada em ao menos duas passagens do *Tratado* a que o leitor não tem como não dar atenção, pois são muito similares e se encontram em dois momentos correlatos as aberturas do livro I “Do entendimento” e do livro II “Das paixões”. Em ambos esses lugares, usando praticamente as mesmas palavras, como que a título de reiteração, Hume adverte que as impressões primeiras “emergem na alma, quando de sua origem, a partir de causas desconhecidas” (*Tratado*, I.1.1). O que de saída põe um problema, que dá à questão ares de tautologia: é impossível determinar quais seriam as causas de tais impressões, na medida em que estas, quando de sua aparição primeira, pertencem já ao domínio da percepção, o que significa que a ideia de uma causa primordial, fisiológica da sensação, é em si mesma contraditória se tomada como externa à própria percepção; e, se chegamos a formulá-la, é como um suplemento imaginário à sensação de fato, é como conjectura e não como probabilidade verificável. Tudo o que se sabe é que sensações são dadas nos órgãos dos sentidos; é o que nos mostra a análise fisiológica destes; mas, o que essa análise não mostra nem poderia mostrar, é uma conexão entre afecção fisiológica e impressão. John P. Wright chega a afirmar o contrário: o empirismo de Hume repousaria, em última instância, sobre uma filosofia mecanicista do organismo⁸. Vale a pena ler o livro, que é muito sugestivo, mas parece-me que ele ignora a sutil

⁸ John P. Wright (1983).

demarcação que Hume se empenha em traçar, como se o “realismo” do título surgisse como um antídoto a essa espécie de solipsismo da imaginação que vai se desenhando nas páginas do *Tratado*...⁹

Antes de prosseguirmos com Hume, recuemos um pouco para ver o que se entende por “fisiologia” em sua época. No período em que Hume escreve, e, na verdade, desde meados do século anterior, a Anatomia e a Fisiologia são disciplinas de análise do corpo humano, que é tomado como modelo da economia animal e mesmo da economia vegetal¹⁰. Essas disciplinas, e embora tenham lugar de destaque entre as ciências experimentais, não alcançaram o mesmo grau de exatidão que a física. Quando Hume escreve o *Tratado*, ambas passam por uma transformação que terminará por levá-las do modelo dualista cartesiano, de alma e corpo como duas substâncias heterogêneas ligadas entre si por um princípio ocasionalista ou de harmonia preestabelecida, numa hierarquia na qual alma ou comanda o corpo ou se situa acima dele, a um modelo newtoniano, no qual as duas substâncias são tomadas em separado e o estudo do corpo prescinde em grande medida de uma teoria de suas relações com a alma. Esta continua a ser pressuposta, isto é: a fisiologia moderna mantém, no horizonte de sua prática experimental, uma perspectiva metafísica. É verdade que, em sua versão newtoniana, a fisiologia é mais decididamente experimental, dispondo-se a estabelecer verdades gerais a partir de inferências de observação. Mas a existência de uma alma correlata ao corpo ou ligada a ele permanece como uma espécie de verdade axiomática, que, uma vez admitida permite que se busque, ainda que com muita cautela, por uma explicação unificada, que dê conta do que John P. Wright chamou de “estados mecânicos do corpo” bem como dos “estados pensantes da alma”, ambos tomados em sua dimensão fisiológica¹¹. A passagem do cartesianismo ao newtonianismo acarreta ainda a substituição de um paradigma puramente mecanicista que concebe o corpo vivo em analogia com máquina fabricadas pela arte humana por um paradigma organicista, em que os corpos organizados são concebidos não como atuados por forças externas que os determinam de fora (ou infundem vida neles), mas como unidades animadas por um princípio motor ou vital interno, que pode se situar num tecido, num órgão, ou numa parte qualquer do corpo. Embora permaneça desconhecido, esse princípio não é, aos olhos dos fisiologistas, de todo quimérico, sendo, inclusive, compatível com certas leis inferidas da análise química da matéria¹².

⁹ A posição de John Yolton nos parece mais sustentável; ver “Hume’s ideas”, in: *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid* (1984).

¹⁰ Ver François Duchesneau (2013).

¹¹ John P. Wright (2000).

¹² Robert Schofield (1970), capítulo 4.

Como se sabe, essa discussão não está presente nas páginas de Hume, e faríamos mal em sugerir o alinhamento do filósofo com esta ou aquela teoria fisiológica. Ele alude a ela, e eventualmente utiliza os modelos envolvidos para efeitos de argumentação (como nas invectivas de Filo na parte 8 dos *Diálogos sobre religião natural*). E, no entanto, se Hume compara a filosofia à anatomia, é porque está ciente de que as ciências do corpo humano têm algo a ensinar à filosofia, não apenas quanto ao rigor analítico na abordagem dos fenômenos, mas também no que se refere à natureza do conhecimento que essa abordagem produz. Lembremos aqui uma passagem da *Investigação sobre o entendimento humano*. Hume nota que não é porque a ocorrência dos sintomas é irregular que o médico abre mão, no trato das doenças, da pressuposição, respaldada pelo hábito da observação, de que os fenômenos relativos à patologia têm uma regularidade; do mesmo modo, o filósofo moral *must not despair* de encontrar uma regularidade equivalente nas ações humanas, a despeito da maneira irregular como os signos dessas ações são dados na nossa percepção.

Quando, por exemplo, no corpo humano, os sintomas mais comuns de saúde ou doença não correspondem à nossa expectativa, os remédios não surtem os efeitos esperados, e eventos irregulares seguem-se a partir de uma causa qualquer, isso não chega a surpreender o filósofo e o médico, e não lhes passa pela cabeça negar a necessidade e a uniformidade gerais dos princípios que regulam a economia animal. Eles sabem que, como o corpo humano é uma máquina extremamente complicada, na qual residem numerosos poderes secretos que escapam inteiramente à nossa compreensão e cujas operações se afiguram a nós como incertas, os eventos irregulares que se mostram em sua superfície não são prova de que as leis da natureza não seriam obedecidas da maneira mais regular possível em suas operações e em seu governo internos. O filósofo que quiser ser coerente aplicará o mesmo raciocínio às ações e volições de agentes dotados de inteligência; e as resoluções mais irregulares e inesperadas dos homens poderão, com frequência, ser explicadas por aqueles que estejam a par de cada uma das circunstâncias particulares de seu caráter e da situação em que se encontram. (*Investigação*, VIII.1¹³.)

Essa passagem poderia ser comparada a esta do verbete “Mecanicista”, da *Encyclopédia*: “Quantos movimentos não existem na natureza, grandes, múltiplos, cujas causas ignoramos? Mas eles estão de acordo com as leis comuns a tudo o que é matéria. Por mais que desconheçamos a causa do magnetismo, nem por isso deixamos de observar que seus efeitos operam de maneira fixa e invariável, podem ser apreendidos. Uma vez conhecidos, servem de regra à aplicação a outros fenômenos similares e à multiplicação de experimentos. O mesmo acontece no corpo humano” (Anônimo, X, 220)¹⁴. Como esse texto foi publicado em 1765, seria

¹³ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. Tom Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 1999.

¹⁴ Diderot & D’Alembert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 vols. Paris: 1751-1765. Edição crítica em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>.

ridículo propor que Hume teria se inspirado nele; e tampouco cabe a conjectura inversa, pois, a *Enciclopédia* ecoa um lugar-comum da teoria fisiologista de extração newtoniana: o verdadeiro conhecimento, que produz uma probabilidade que tem como pano de fundo a regularidade e a constância dos fenômenos, é analítico e descritivo. Versa, em suma, sobre “o que aparece”, e estende seus princípios também àquilo que não aparece, não em virtude de uma clivagem ontológica, mas porque a experiência é complicada demais e variada demais para que o nosso entendimento possa conhecê-la exaustivamente.

Portanto, como explica Hume, os moralistas devem persistir na busca de um sistema regular das ações humanas, assim como a medicina, paulatinamente, estabelece um sistema regular de fenômenos que só se dão a observar de maneira indireta ou alusiva. Em ambos os ofícios, o procedimento é o mesmo: observar os sintomas ou signos, arranjá-los em ordem discursiva e produzir um quadro ou retrato do objeto em questão. Tal é, ao que me parece, o sentido preciso da ideia de que o filósofo moral só pode ser pintor se for também, e principalmente, anatomista: conhecer as entranhas do corpo é inteirar-se das estruturas às quais os sintomas serão referidos pelo médico; da mesma maneira, conhecer a mente é identificar a estrutura a que as ideias serão referidas pelo filósofo.

A anatomia da mente não se confunde, por isso, com uma ciência que tenha por objetivo identificar a base fisiológica das percepções dos sentidos ou das conexões de ideias na imaginação. Do ponto de vista humiano, permanece um hiato entre os estudos da fisiologia e da natureza humana, pois, por mais que a espécie humana tenha uma fisiologia particular, esta não parece por si mesma suficiente para distinguir-nos de outros seres vivos – como, de resto, Hume deixa claro tanto nas seções dedicadas à razão dos animais no *Tratado* e na primeira *Investigação* quanto na parte 11 dos *Diálogos sobre religião natural*, onde a razão é identificada a um instinto, é bem verdade que “wonderful”, mas que não é exclusivo de nossa espécie.

A eventual apropriação pela filosofia de certos métodos da medicina deve ser pautada por cautela. As virtudes das ciências e da fisiologia são acompanhadas de riscos consideráveis que o filósofo experimental não pode negligenciar. É certo que a medicina é uma “ciência dos signos”, e que um de seus ramos principais é a chamada “semiótica”, assim denominada por Locke na conclusão do *Ensaio sobre o entendimento humano* e depois extensamente referida na *Enciclopédia*¹⁵. Ciência da interpretação, do observador astuto que advinha nos interstícios de uma sucessão aparentemente desconexa ou caótica de fenômenos, os indícios de uma

¹⁵ Tomo a liberdade de remeter o leitor a um texto de minha lavra; Pedro Pimenta, “Le science des signes dans l’Encyclopédie” (2017).

regularidade que confirma, por toda parte na experiência, o império da necessidade física. Todavia, o “método histórico” (Locke) dos médicos, anatomistas e fisiologistas costuma ter implicações nem sempre declaradas. É o que ilustra, inclusive, o próprio empirismo de Locke, que, como foi mostrado¹⁶, pressupõe uma ordem teleológica da natureza que é parcialmente desvendada pelo entendimento humano, mas o suficiente para que ele saiba que lida com ideias que representam (*stand for*) qualidades corpusculares de corpos externos que afetam diretamente os sentidos. Ocorre que, como estes últimos recebem tais qualidades numa ordem que não corresponde àquela em que se encontram nos corpos mesmos, cabe ao entendimento, na medida de suas limitações, rearranjá-las e produzir um conhecimento equivalente a essa ordem natural. Por esse meio (de resto, previsto por Deus) a ordem das coisas vem a ser fixada pelo entendimento humano: existe uma disposição sábia a conectá-lo por essas vias à natureza das coisas enquanto tais.

Antes que alguém venha torcer o nariz e alegar que esse equívoco seria (mais) uma confirmação da suposta inaptidão especulativa de Locke, é bom lembrar que, com pouquíssimas exceções, de resto idiossincráticas, as ciências médicas operam, ao longo do século XVIII, com causas finais, a par de causas físicas eficientes. Seus praticantes entendem que desse modo a forma dos corpos organizados pode ser explicada com mais clareza, na medida em que eles despontam como tantas estruturas que respondem a funções a serem realizadas seja em nível local (órgãos, vísceras, tecidos, nervos etc.) seja no corpo como um todo, tomado como uma espécie de máquina, produto de uma arte divina ou natural, comparável aos objetos fabricados pelo homem. Assim como máquinas artificiais são projetadas e construídas de acordo com uma inteligência ou plano, a organização das máquinas ditas naturais evidenciaria a concepção de um autor inteligente (é a célebre analogia técnica, a que voltaremos alhures). A natureza em geral e os corpos organizados em particular ofereceriam indícios suficientes de um desígnio inteligente. A físico-teologia não deixa de ser, assim, uma modalidade de “semiótica”, uma arte de ler nas coisas a intenção de seu criador.

Escusado dizer que Hume não aceita esse compromisso entre empirismo e teologia, e procura separar, na apropriação filosófica do método semiótico, o essencial do supérfluo, a ciência da teologia. Dito isso, sua crítica é menos veemente do que pode parecer à primeira vista. Ou melhor: ela é contundente, quando dirigida a um filósofo de mérito como Locke, ao qual erros não caem bem, mas não é tão cortante quando voltada à medicina e a suas ramificações, pois, afinal, o êxito dos resultados às vezes desculpa defeitos de método. Por

¹⁶ Ver François Duchesneau (1998) capítulo 6; e Peter Anstey (2011).

exemplo. Novamente na *História da Inglaterra*¹⁷, Hume diz que uma descoberta crucial como a do princípio mecânico da circulação do sangue, por William Harvey, deveu-se à adoção de princípios especulativos estranhos à observação e à experimentação enquanto tais, e, nessa medida, arbitrários; Hume não se digna a explicar quais eles seriam, mas, de seu laconismo, podemos inferir dois pontos¹⁸.

1) Harvey adota um princípio teleológico de compreensão do corpo humano como máquina organizada, e, ademais, deriva sua ideia de circulação de uma antiga noção de circulação orbital, dos astros, o que significa que os avanços da fisiologia são, nesse caso, tributários de uma aliança entre o velho funcionalismo aristotélico e uma analogia a partir da astronomia. Mistura indigesta, mas que dá resultados consideráveis. Hume entende que o avanço da ciência é circunstancial, e depende mais da capacidade de certos indivíduos ou de acidentes fortuitos, desde que no quadro de alguma metodologia, do que da adoção do sistema mais correto ou supostamente mais verdadeiro que outros. 2) Isso que significa que, uma vez constatada, a circulação mecânica do sangue, tendo por epicentro o coração, ela pode ser inserida em um esquema mais geral, elaborado por uma ciência descritiva, pondo-se de lado os princípios que levaram à sua descoberta (e, o que é melhor, sem que com isso se subtraia ao douto o mérito de seu engenho). Seria de uma arrogância injustificada querer impor à fisiologia ou à anatomia que renunciassem ao uso de princípios teleológicos, conquanto estes sejam, de fato, produtores. Mas cabe ao filósofo mostrar que o círculo não fecha: não é porque a ficção das causas finais nos leva a constatar fatos antes desconhecidos que se deve inferir a partir destes a necessidade daquelas. Tudo o que as asseverações assim obtidas permitem inferir é, mais uma vez, a prevalência generalizada do império da necessidade.

Permanece, contudo, no plano da análise fisiológico-anatômica, ou do estudo das funções e órgãos de que os seres vivos são formados, uma pertinência das causas finais, ao menos quando aplicadas aos limites das formas dos seres vivos, pois, sem elas, de fato, algumas funções parecem ficar sem explicação. A segurança que os doutos têm disso lhes dá, inclusive, a confiança necessária para resistir diretamente a uma “epistemologia revisionista” como a de Hume, se me perdoam a expressão canhestra. O escocês William Cullen, por exemplo, contemporâneo e amigo de nosso filósofo, um dos fisiologistas e químicos mais importantes da segunda metade do século XVIII, propõe nada menos que uma correção à teoria humiana da percepção, citando a abertura do livro I do *Tratado* e sugerindo que a doutrina de Hume só faz

¹⁷ Hume, *The History of England*, vol. VI, cap. 52.

¹⁸ Sobre Harvey, consulte-se Regina Andrés Rebollo (2002).

sentido se de fato houver nela a pressuposição de um vínculo causal entre a fisiologia da sensação e a teoria das impressões, vínculo este que se estenderia à imaginação, retomada, em termos quase malebranchianos, como um poder mediador entre o corpo e a alma. Ou seja, a mesmíssima conexão que Hume enxerga como problemática, por levar a especulações em vez de experimentos, é reabilitada agora de maneira robusta, no quadro de uma ciência experimental que inclui a compreensão fisiológica dos princípios da mente. Eu cito palavras de Cullen: “Sensação é a consciência da mente de uma alteração do estado do corpo, ou, mais precisamente, de uma alteração do sistema nervoso; e dizer que há uma sensação sem que haja consciência parece-me quase uma contradição em termos”¹⁹. É o tipo de tese a que a filosofia experimental de Hume seria levada, caso ele insistisse na conexão entre sensações e causas físicas como fundamento da filosofia moral. Sem dúvida, o raciocínio de Cullen deve lhe ter parecido um contrassenso metafísico. Mas a questão não se resume a isso. Cullen restitui nesses termos a clivagem entre alma e corpo, e dá precedência da primeira sobre o segundo, mas evita a adoção de um modelo mecanicista puro e simples. Recusando o estatuto de substâncias a esses termos, fundamenta esse esquema teórico subjacente à fisiologia numa teoria associacionista da imaginação, de forte inspiração humiana. Por mais que tenha concedido às relações de causa e efeito o estatuto de uma realidade à parte do espírito humano, afirma que, na fisiologia, toda relação causal se reduz à de conjunção constante e depende do hábito. Aplicada à relação entre alma e corpo, essa injunção produz um resultado interessante: um dualismo instituído pela imaginação²⁰. Temos a estranha impressão de que os pressupostos de Hume estariam sendo acomodados ao ocasionalismo de um Malebranche, operação engenhosa que mitigaria, de um só golpe, tanto o ceticismo de um quanto a metafísica de outro.

Portanto, o uso de princípios teleológicos nas ciências experimentais, longe de ser fruto de ingenuidade ou má-fé, pode decorrer, como nesse caso, de uma artimanha, a que Hume poderia dar o nome de “refinamento”, que não se confunde com o que outros em sua época chamariam de “espírito de sistema”. Pois não se trata, para Cullen, de constranger a observação à teoria, mas, e isto é bem diferente, de tornar a experiência coerente, a partir de um modelo teórico adotado de maneira aberta e não meramente pressuposto. Nele, as causas finais, embora não tenham certificação ontológica, como para Locke, têm um lugar assegurado, na medida em que oferecem um esquema inteligível de relação entre a experiência intelectual e a experiência

¹⁹ William Cullen, *Institutions of Medicine. Part I. Physiology* (1772), citado por Wright, *Psyche and Soma*, p. 294.

²⁰ Acompanho aqui a exposição de Michael Barfoot, “Philosophy and method in Cullen’s medical teaching”, in: A. Doig et. Al. (eds.), *William Cullen and the Eighteenth Century Medical World*. Edinburgh: University Press, pp. 110-132; em especial pp. 122-124.

sensorial, tal como ela se dá no corpo humano. Esse arranjo, é verdade que um tanto convoluto, situa Cullen entre os partidários do que Hume apresenta, em certas passagens dos Diálogos, como um bom teísmo, ou uma versão salutar dessa doutrina – quase uma versão irônica dela, diríamos nós.

Senão vejamos. Hume dá voz, nos *Diálogos sobre religião natural*, e uma voz articulada, a Cleanto, filósofo newtoniano do século XVIII, genuíno representante daquela corrente que via na ciência experimental um argumento de peso, o mais forte, em prol da existência de Deus e do conhecimento de seus atributos. Em particular, o argumento do desígnio ganha força na consideração fisiológica e anatômica da natureza organizada. É assim que Cleanto nos convida, a certa altura, a “considerar a estrutura e o desígnio” de uma parte do corpo como “o olho”, e então pergunta: “não vem à tua mente a ideia de um criador (*designer*), de imediato, e com a força de uma sensação?”²¹. O raciocínio de Cleanto é guiado por uma espécie de analogia que assimila artefatos de fabricação humana a seres naturais organizados. Em seu entender, organismos, uma vez tomados como produtos intencionais de uma arte, tornam-se o primeiro elo em uma cadeia de inferências que leva a um criador inteligente disso que se chama “natureza” ou “mundo” – sem nenhum prejuízo das leis do mecanismo universal. Ao contrário, estas parecem favorecer o argumento do desígnio: na analogia de Cleanto, o mundo é como um relógio, e Deus é o relojoeiro.

Mas, como sabemos, as considerações de Cleanto não encerram, porém, a discussão, mas, ao contrário, levam ao seu aprofundamento. Cleanto urge a seus interlocutores que “contemplem o mundo como um todo e cada uma de suas partes”, prometendo-lhes que “encontrareis uma grande máquina unificada, subdividida em infinitas outras menores, que, por sua vez, poderiam ser subdivididas até um ponto em que os sentidos e as faculdades humanas dificilmente poderiam alcançar”²². Para seu amigo Filo, no entanto, não adianta dizer, como faz Cleanto um pouco adiante, que “o intrincado ajuste entre meios e fins por toda a natureza é tal como o ajuste entre meios e fins nas coisas produzidas por nós (embora o seja de maneira ainda mais deslumbrante) – produtos de desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência humanos”²³. Esse raciocínio, por persuasivo que seja, inverte os termos da questão. O ajuste entre meios e fins em produtos da arte humana nos ensina, pelo hábito, a encontrar a mesma relação em seres organizados naturais. Percebemos que os objetos da arte humana são totalidades projetadas de acordo com uma ideia e feitas de partes coerentes e reciprocamente dependentes, cujas relações

²¹ Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*. Ed. Price. Oxford: Clarendon Press, 1976, III, p. 176.

²² Hume, *Dialogues*, II, 164.

²³ Hume, *Dialogues*, II, 162.

mútuas governam o todo, e somos levados a atribuir o mesmo caráter a objetos naturais. Ele nos leva ainda a tomar objetos artísticos, manufaturados pelo homem, como uma regra para a compreensão do mundo natural como um todo, como se este tivesse uma forma similar à desses objetos. Ao que os filósofos acrescentam, que essa máquina tão perfeita só pode ser produto de um desígnio inteligente. Como se não houvesse uma diferença decisiva, de escala e de complexidade, entre um relógio, de um lado, e a natureza, de outro.

Até por sua rigidez lógica, esse raciocínio é abstrato demais para se sustentar diante de um exame rigoroso, conduzido no espírito da filosofia experimental. Ele evita a consideração de outros modelos possíveis para pensar os seres organizados. Mas, por que não reconhecer o valor de sistemas diferentes daqueles concebidos pelos newtonianos da escola (inglesa) de Cleanto? Na parte 8 dos *Diálogos*, Filo perde a paciência; ou decide chegou a hora de se divertir um pouco: apropria-se dos argumentos de alusão fisiológica, tão caros ao mecanicismo de Cleanto, e sugere que o melhor modelo para pensar um ser vivo não é a máquina, mas a auto-organização. Para começar, é um mais parcimonioso, pois dispensa a ideia de desígnio, e, com esta, a de uma inteligência, oferecendo uma imagem mais nuançada e complexa da natureza organizada, que agora é pensada, tanto nas unidades específicas quanto na relação entre elas, em termos de uma ordem espontânea imperfeita, mas nem por isso menos sistemática: um equilíbrio dinâmico provisório. Com isso, estamos a ponto de reconhecer, como terminará por fazer Cleanto na parte 10, “que a reunião dessas partes em um todo, como a reunião dos muitos e diferentes condados em um mesmo reino, ou dos diferentes membros em um único corpo orgânico, é realizada por um mero ato da mente, arbitrário, e não tem nenhuma influência na natureza das coisas”²⁴. Em suma, a ideia de um corpo orgânico, assim como a de natureza como sistema, é o que Hume chama de *ficção* da imaginação humana²⁵. Desde que aceite isso, o teísta não terá com o que se preocupar – William Cullen poderia ser um exemplo de como alguém assim poderia absorver o impacto das considerações de Filo para uma ciência pautada por causas finais como é a fisiologia.

Mas o mérito da ficção finalista em fisiologia não se restringe à produção accidental de resultados interessantes. Tratar um ser vivo, sem mais, como se ele fosse um produto técnico facilita os procedimentos do fisiologista, sem que, para tanto, ele tenha de se haver, nos prolegômenos de uma ciência experimental, com a insolúvel questão da identidade, que é a ideia de fundo sempre que se fala em finalidade. Voltemos ao *Tratado*, na famosa seção

²⁴ Hume, *Dialogues*, X, p. 231.

²⁵ Sobre a ficção em Hume, fio-me por Gilles Deleuze (2002).

dedicada a essa ideia (I.4.6). O que diz Hume aí, a certa altura? Que a ideia de identidade é uma ficção da imaginação, produzida por um descompasso entre a percepção, que é atomizada e descontínua, e a imaginação, que as conecta entre si com uma rapidez tão grande que nos leva a atribuir continuidade no tempo e no espaço a objetos que na percepção são descontínuos. Tudo o que se tem é sucessão, o que significa que mesmo o argumento de Buffon, que os alemães irão explorar à exaustão, é inócuo para Hume: a percepção do tato é sucessiva, e a continuidade das superfícies que ele reconhece é um aposto à percepção atomizada de suas partes. Acompanhemos Hume em um passo crucial do seu raciocínio:

Por mais que tenhamos a precaução de introduzir as mudanças gradualmente, tornando-as proporcionais ao todo, é certo que sempre que elas se tornem consideráveis à observação hesitaremos em atribuir identidade a objetos diferentes. Há, porém, um outro artifício que nos permite induzir a imaginação a dar um passo a mais; consiste em introduzir uma referência recíproca entre as partes, combinando-as em um *fim* ou propósito *comum*. Consideramos que o navio que tenha sido alterado por sucessivas reparações permanece o mesmo, e os diferentes materiais acrescentados a ele não nos impedem de atribuir-lhe uma identidade. O fim comum para o qual as partes conspiram é o mesmo em cada uma de suas variações, o que permite que a imaginação transite sem dificuldade de um estado do corpo a outro. Isso é ainda mais notável quando, ao *fim comum*, acrescentamos uma *simpatia* entre as partes e supomos que em cada uma das ações e operações delas haveria uma relação recíproca de causa e efeito. É o caso de todos os animais e vegetais, cujas diversas partes não apenas se referem a um propósito geral, mas mostram mútua dependência e conexão umas com as outras. Por efeito de uma relação forte como essa, embora ninguém negue que em poucos anos um vegetal ou um animal terá passado por uma mudança *completa*, nem por isso deixará de lhe atribuir uma identidade, malgrado a total alteração de sua forma, de suas dimensões e de sua substância. O pequeno carvalho que cresce e se torna uma grande árvore permanece o mesmo, embora sequer uma de suas partículas de matéria ou das figuras de suas partes tenha permanecido a mesma. Uma criança torna-se um homem ou uma mulher, ora magra, ora gorda, e nem por isso a sua identidade se altera. (*Tratado*, I.4.6)

Hume refere-se aí a três ficções salutares: as ideias de fim comum às partes de um objeto, isto é, da concorrência delas para um mesmo uso; de simpatia entre elas, isto é, da sua operação convergente; e de identidade, isto é, do reconhecimento pela imaginação de que o objeto permanece o mesmo, malgrado alterações sofridas no tempo e no espaço. É claro que é uma decisão puramente nominal determinar o que altera ou não fundamentalmente um objeto, e os eternos debates entre os taxonomistas, tão intensos hoje quanto na época de Hume, mostram muitas vezes a futilidade dessas questões e recomendam que se conclua que toda classificação, toda ordem, toda hierarquia é meramente convencional (na natureza como na sociedade; constituições que dão forma a governos são elas também ficções em torno das quais as pessoas se reúnem). Em meio a todo esse ruído, permanece inabalada a ideia de que os seres organizados

são unidades teleológicas dotadas de uma identidade que agra não hesitaremos em qualificar de “essencial”. E, se cabe ao filósofo cético mostrar a fragilidade conceitual dessa noção, também lhe incumbe ressaltar sua força enquanto crença. Os seres humanos, assim como outros animais, não se cansam de dispor suas percepções impondo a elas esquemas inteiramente imaginários, mas nem por isso menos eficazes. E, se a técnica é, como observa Hume no início do livro III do *Tratado*, um elemento tão importante para espécie humana, que tem necessidades maiores que os meios naturais de satisfazê-las, não admira que a atividade artística se torne, com o hábito, um modelo de compreensão da experiência ao qual a imaginação não hesita em recorrer, sempre que depara com objetos organizados. É um ponto sobre o qual Filo, retomando Espinosa²⁶, insiste na parte II dos *Diálogos*, e que faríamos mal em ignorar: é junto à configuração teleológica da atividade técnica que o ser humano vai buscar o modelo da compreensão da natureza viva ao seu redor e em si mesmo (do seu próprio corpo).

Chegamos assim ao cerne da crítica da fisiologia no empirismo humiano. Uma vez elucidada a origem da ideia de identidade no descompasso entre a imaginação e as impressões, torna-se possível, de um lado, esclarecer a gênese do conceito de fim quando aplicado a objetos naturais e, de outro, dissipar a noção de que a ideia de identidade estaria vinculada a um substrato qualquer, a uma substância inerente ao corpo ou separada dele (sendo que o próprio corpo é agregado). Cai por terra, com isso, a noção metafísica de alma, que, doravante, terá de ser utilizada na fisiologia à maneira de um conceito-limite, a que um conjunto de impressões é referido e sob o qual é agregado com vistas à produção de uma representação coerente. A crítica da fisiologia não recusa os conteúdos nem os métodos dessa ciência; apenas, rechaça a pretensão metafísica inscrita em seus modelos teóricos, e, ao fazê-lo, restitui os direitos da filosofia como discurso²⁷.

Toda essa contorção conceitual permite ao filósofo reencontrar a afecção sensível por meio da filosofia, deixando as ficções teleológicas para os fisiologistas, e, livre da analogia técnica, pensar o corpo a partir da constatação de que ele tem uma conformação sensorial própria, específica, que condiciona diretamente a maneira como a espécie humana se relaciona com o mundo à sua volta. O ensaio “Do padrão do gosto” (1757), destaca a importância do sentimento (*feeling*) de prazer e desprazer, determinado pela percepção do *beautiful and amiable* ou do *deformed and odious* nos objetos e nas ações com que nos deparamos²⁸. É o

²⁶ Espinosa (2015).

²⁷ Gérard Lebrun (2006).

²⁸ Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary*. Ed. E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1985, pp. 227-28.

princípio da filosofia moral humiana, estabelecido também alhures, em termos de afecção sensível, numa conhecida passagem do ensaio “O cético” (1741):

Se há um princípio que a filosofia nos ensina e pelo qual podemos nos fiar, parece-me certo e indubitável que nada é em si mesmo valioso ou desprezível, desejável ou detestável, belo ou disforme, pois tais atributos surgem (*arise*) da constituição e da estrutura particulares do sentimento (*sentiment*) e da afecção (*affection*) humanos. Um alimento que parece delicioso a um animal é repulsivo a outro; algo que afeta o sentimento (*feeling*) de um com deleite (*delight*) produz em outro um incômodo (*uneasiness*). É o caso, reconhecidamente, de todos os sentidos do nosso corpo; mas, se examinarmos a questão mais de perto, veremos que a mesma observação vale para a concorrência entre a mente e o corpo, quando a primeira combina ao seu sentimento (*sentiment*) ao apetite externo²⁹.

Essa é uma das passagens, de resto, bastante numerosas, em que vemos limpidamente uma das marcas do gênio desse filósofo desconcertante. Por um lado, ela é escrita de um jeito que não deixa nenhuma dúvida ou ambiguidade quanto ao que o autor está dizendo. Seu estilo é tão perspicuo, que ela chega a resolver uma dúvida que todo leitor de Hume tem a respeito da diferença entre *feeling* e *sentiment*. Pois aí o *feeling* aparece como o sentimento ligado à afecção externa, enquanto o *sentiment* é da afecção interna, referida por Hume como *mind*, que traduzimos por mente ou espírito. Se as duas traduções cabem, é porque, em todo caso, o que Hume entende por essa palavra é um sentimento interno, produzido num órgão (o cérebro? O sistema nervoso? – fica em aberto) que nos dá uma sensação de prazer ou desprazer em certas situações e que é, efetivamente, o órgão da imaginação – ela que só atua “tendo em vista um desígnio ou um fim”, quer dizer, que só conecta ideias “com incrível rapidez” porque se sente compelida a realizar um propósito, obtendo com isso um prazer ou então desvencilhando-se da dor. Hume não era sensualista, mas estamos à beira de um sensualismo; não era materialista, mas quase somos levados a crer que sim; e não era determinista biológico, mas fornece quase tudo o que um determinista poderia pedir para ancorar a sua crença. O que ele era, isto sim, um cético, mas tal que deixava tudo à natureza, analisando as regularidades e o modo *específico* como as constituímos, de acordo com os imperativos fisiológicos inscritos em nossa natureza e apreendidos sob a denominação filosófica geral de “sentimento de prazer e desprazer”. Reduz-se a isso o axioma da determinação fisiológica das ideias: não se trata de remeter os conteúdos mentais como efeitos a sensações como causas, ou de querer que tudo no pensamento se dê de acordo com leis da matéria orgânica, mas apenas de reconhecer, de uma vez por todas, que muitas das nossas verdades mais caras são ficções e mesmo aquelas que não o são, se resumem

²⁹ Hume, *Essays*, p. 162.

a valores que outras naturezas que não a humana, ou seja, outras espécies de animais (ou de seres vivos, isto fica em aberto, porque a analogia da razão não consegue ir a ponto de se estender aos vegetais) teriam dificuldade de reconhecer como seus. O empirismo de Hume, ao mesmo tempo em que confere à natureza humana plenos direitos na instituição da experiência como domínio de conhecimento – é a partir da nossa sensação que esse domínio se configura –, relativiza toda pretensão a universalidade. Outras espécies imaginam as coisas de outra maneira, e a mais sublime metafísica de que somos capazes trai, no final das contas, suas origens em na conformação orgânica de nossa espécie. Portanto, se Hume recusa à fisiologia o lugar de fundamento da filosofia, é para garantir que ela permaneça como pano de fundo do estudo da natureza humana.

Referências bibliográficas

- ANSTEY, P. *John Locke and Natural Philosophy*. Oxford: University Press, 2011
- BARFOOT, M. “Philosophy and method in Cullen’s medical teaching”. In: A. Doig et. Al. (eds.), *William Cullen and the Eighteenth Century Medical World*. Edinburgh: University Press, 1993, pp. 110-132.
- CASINI, P. *Newton e a consciência europeia*. São Paulo: Unesp, 2015.
- DELEUZE, G. “Hume”. In: *Ilhas desertas*. Ed. L. B. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- DEMETER, T. *Hume and the culture of Scottish Newtonianism*. Amsterdam: Brill, 2016.
- DIDEROT & D’ALEMBERT. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 vols. Paris: 1751-1765.
- De PIERRIS, G. “Hume and Locke on Scientific Methodology. The Newtonian Legacy”. In: *Hume Studies*. Volume 32 (2), 2006.
- DUCHESNEAU, F. *La physiologie des Lumières*. 2a ed. Paris: Classiques Garnier, 2013
- DUCHESNEAU, F. *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*. Paris: Vrin, 1998.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Coletiva. São Paulo: Edusp, 2015.
- HACKING, I. *The Emergence of Probability*. 2a ed. Cambridge: University Press, 2006.
- HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. Tom Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 1999
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Ed. Norton & Norton. Oxford: Clarendon Press, 2011
- HUME, D. *Dialogues concerning Natural Religion*. Ed. Price. Oxford: Clarendon Press, 1976,

- HUME, D. *Essays, Moral, Political, and Literary*. Ed. E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1985
- HUME, D. *The History of England*. Ed. E. F. Miller. 6 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1993.,
- IMMERWHAR, J. “The Anatomist and the Painter: the Continuity of Hume’s *Treatise* and *Essays*”. In: *Hume Studies*. Volume 17 (1), 1991.
- LEBRUN, G. “A boutade de Charing Cross”. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: CosacNaify, 2006
- PIMENTA, P. “Le science des signes dans l’Encyclopédie”. In: *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, 2017/1, 52
- REBOLLO, R. *William Harvey e a descoberta da circulação do sangue*. São Paulo: Unesp, 2002.
- SCHOFIELD, R. *Mechanism and Materialism. British Natural Philosophy in an Age of Reason*. Princeton University Press, 1970.
- WRIGHT, J. *The Skeptical Realism of David Hume*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- WRIGHT, J. “Substance versus Function Dualism in 18th Century Medicine”. In: John P. Wright, Paul Potter (eds.). *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- YOLTON, J. “Hume’s ideas”. In: *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.