

RESENHA

MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a Epistemologia*; revisão de Frederico Diehl [1ª. ed. brasileira]. – São Paulo: Editora UNESP; Discurso Editorial, 2009. (232 p)

*Marília Côrtes de Ferraz**

Eis que nos chega agora, depois de 25 anos, uma edição revisada (Unesp e Discurso Editorial, 2009) do livro *Hume e a Epistemologia* escrito pelo professor João Paulo Monteiro. Publicado em sua primeira edição pela Imprensa Nacional (Lisboa) em 1984, trata-se de um dos livros mais importantes sobre Hume publicados aqui no Brasil.¹ De uma perspectiva analítica, o livro compreende um conjunto de oito ensaios, escritos entre 1971 e 1982, que desafiam diversas interpretações de problemas centrais do pensamento de Hume. Os estudos nele reunidos têm em vista problemas que vão desde o conhecimento comum até, e especialmente, os da ciência e da filosofia, e apontam para a relevância epistemológica da obra de Hume (Monteiro: 2009: p. 20-21).² Conforme Monteiro assinala, a nova edição não se limita somente a uma revisão e correção de erros tipográficos ou, mesmo, do próprio autor. Ela contempla também algumas alterações ocorridas na leitura que ele, como intérprete, percebeu serem relevantes para

* Doutoranda em Filosofia USP/FAPEESP. *E-mail*: mariliacortes@hotmail.com.

¹ Digo um dos livros mais importantes publicados aqui no Brasil porque acredito que haja ao menos mais dois de extrema importância: os *Novos Estudos Humeanos*, do próprio João Paulo Monteiro, e *O Ceticismo de Hume*, de Plínio Junqueira Smith.

² Doravante todas as referências às páginas serão assinaladas apenas pelo número delas, visto que, salvo registro em contrário, todas são extraídas da obra aqui resenhada.

uma compreensão mais precisa da filosofia humeana (cf. p. 7). Que alterações seriam essas?

Já na edição portuguesa, Monteiro propunha mudanças radicais na compreensão de Hume. No primeiro capítulo, intitulado *A Teoria e o Inobservável*, Monteiro dirige-se contra as interpretações observacionistas, amplamente aceitas, da filosofia de Hume. Segundo estas interpretações, que se expressam em termos ligeiramente diferentes, as proposições científicas só seriam válidas se fossem, nas palavras de Popper, “verificáveis pelas evidências dos sentidos”, portanto, “as teorias científicas seriam apenas uma ‘digestão de observações’”³ (p. 26, 72). Mas Monteiro procura mostrar como tal concepção do conhecimento em geral, bem como da filosofia humeana e seu discurso sobre ela estão fortemente revestidos de um caráter *teórico* que nos autoriza a interpretar a sua “ciência da natureza humana” como não propriamente empirista. Essa é uma interpretação, diga-se de passagem, que, num primeiro momento, deve causar forte estranhamento a alguns, se não muitos, estudiosos de Hume.⁴

Todavia, é importante notar que Monteiro não está a negar que Hume é um empirista, mas que há ao menos um sentido no qual se pode dizer que ele não é *propriamente* um empirista. É preciso, pois, esclarecer o sentido em que ele é empirista e o sentido em que ele não o é propriamente. Se tomarmos a definição de que um empirista é aquele que considera que todo o conhecimento, ou “todos os materiais do pensamento”, como o próprio Hume afirma, “são derivados da sensação externa ou interna...”

³ É importante não perder de vista a distinção entre a teoria humeana da inferência causal e sua teoria da ciência, pois, tal como Monteiro adverte, “a inferência causal, tal como definida por Hume, está estreitamente circunscrita pelos limites do observável” (p. 26).

⁴ Quando li pela primeira vez *Hume e a Epistemologia*, logo no início de meu mestrado (2004), não capturei a importância e o alcance dessa interpretação (do caráter teórico-científico da filosofia de Hume). Cinco anos se passaram até que há pouco tempo, numa reunião de orientação com o professor João Paulo, ele questionou por que eu assumia em meu texto, assim, sem maiores explicações, que Hume era um empirista. Confesso que gelei, pois nunca tinha me passado pela cabeça duvidar de que Hume fosse um empirista. Perdi a fala. Precisava pensar. Guardei a questão e saí dali completamente perturbada. Num primeiro momento pensei: ora, se Hume não é um empirista, então, eu nem sei o que é um empirista, tampouco entendo algo da filosofia de Hume. Uma conclusão que hoje me pareceu (ao menos parcialmente) verdadeira. Pois ao reler o livro do professor João Paulo pude compreender a questão que me foi colocada.

(EHU 2 §5), é inequívoco que Hume é um empirista. Mas este não é o ponto. Penso que Monteiro está a chamar a atenção de que isso diz muito pouco da filosofia de Hume. Aliás, oblitera algo muito importante. Não devemos entendê-lo como um empirista radical (aos moldes dos positivistas) que só considera válido o conhecimento oriundo da observação e experiência diretas. “Dos empiristas, Hume conserva especialmente uma atitude metodológica: a recusa em aceitar a validade de qualquer teoria que não se submeta à prova da experiência” (p. 16), o que não é a mesma coisa. Uma coisa é falar em “causas observáveis”. E algumas o são, como por exemplo, “o fogo seguido pelo calor, e a neve pelo frio” (p. 66). Outra coisa é referir-se a “causas inobserváveis”, tais como a “elasticidade, a *gravidade*, a coesão das partes”, ou mesmo o hábito, como causa de nossas inferências causais. Hume faz filosofia, mas faz ciência também (se é que se pode aqui separar as duas)⁵, e ciência, para Hume, constitui-se “como discurso do inobservável”, ultrapassando as meras constatações empíricas, porém, importa frisar, sem abandonar o método experimental (p. 64). Segundo Monteiro,

Hume só pode ser objeto de uma leitura coerente no quadro de uma determinada concepção de ciência – da ciência como explicação, como teoria, como descoberta de causas ou princípios inobserváveis. E que portanto a sua filosofia não pode ser encerrada no estreito espartilho de uma concepção descritivista da ciência, onde esta é reduzida ao conhecimento dos eventos observáveis (p. 89).

Quer dizer, a descoberta de princípios causais pela ciência caracteriza-se como descoberta de “poderes e forças secretas”, ou seja, de princípios inobserváveis em si mesmos e não de causas diretamente perceptíveis (cf. p. 79). Ademais, Monteiro argumenta que à medida que a *ciência da natureza humana* “constrói hipóteses ou conjecturas que vão muito além do conhecimento empírico, propondo causas e princípios inobserváveis como

⁵ Vale lembrar que Hume abre a primeira seção da EHU do seguinte modo: “A filosofia moral, ou ciência da natureza humana” (§ 1), ou seja, há aí, de alguma maneira, uma identificação entre filosofia e ciência que, evidentemente, deve ser clarificada.

explicações dos diversos fenômenos da vida humana”, pode-se sim interpretá-la como “longe de ser propriamente ‘empirista’”⁶ (p. 8).

É claro que uma afirmação desse jaez impõe a necessidade de esclarecer, além da concepção humeana de ciência, qual o significado de “causas e princípios inobserváveis”. E é isso que Monteiro faz, não só neste capítulo como também nos dois seguintes, *A Hipótese da Gravidade* e *Kant Leitor de Hume*, e em parte do quarto, *Causalidade e Seleção Natural*. Segundo Monteiro, para Hume, “o problema da ciência é o problema do conhecimento humano num mundo onde nem todos os mecanismos são observáveis” (p. 63). [...] As regularidades observáveis na natureza são produzidas por mecanismos inobserváveis (cf. p. 64). Ora, e o que são, pois, mecanismos inobserváveis? Que papel eles têm na filosofia de Hume?

Monteiro, nesta nova edição, precisa melhor esse ponto chamando a atenção para especialmente dois aspectos mais específicos da filosofia de Hume. Primeiro ele reexamina “o exato significado do conceito de ‘causa inobservável’” (p. 8). A seu ver, embora continue a acreditar que “a forte conjecturalidade da filosofia humeana revela-se no enunciado de causas inobserváveis”, é preciso “distinguir dois sentidos relativamente diferentes, segundo os quais uma causa pode ser considerada inobservável” (p. 8). Para Monteiro

há dois diferentes níveis na teoricidade dos princípios não puramente empíricos da natureza: 1) os princípios explicativos, concebidos como *mecanismos*, completamente inacessíveis à observação ou à introspecção e 2) *disposições* que, uma vez descobertas, podem ser encontradas por meios empíricos, mas que apenas parcialmente são manifestas e, por isso, também precisam do trabalho de construção teórica que gera os primeiros (p. 8).

De qualquer modo, não há propriamente nesta edição alterações substanciais no capítulo primeiro em que ele apresentou essa interpretação.

O outro aspecto diz respeito a uma mudança mais radical em sua própria leitura do autor, em virtude de algumas reflexões que, sobretudo a

⁶ É preciso, porém, tomar cuidado para não perder de vista a distinção entre a teoria humeana da inferência causal e sua teoria da ciência, pois, conforme Monteiro adverte, “a inferência causal, tal como definida por Hume, está estreitamente circunscrita pelos limites do observável” (p. 26).

partir do ano 2000, levaram-no a reconhecer a necessidade de rever o conceito de indução na filosofia de Hume. Tal mudança reduz o conceito de indução ao plano do raciocínio causal. Por conta disso, foi feita nesta edição um grande número de alterações no texto da edição portuguesa. Em resumo, ele sustenta que “não apenas o termo ‘indução’ é problemático, na medida em que nem uma única vez surge” nas obras de Hume “como sinônimo de ‘inferência causal’, mas que, afinal de contas, Hume nunca se ocupou propriamente com o problema do raciocínio indutivo em geral, apenas com o do raciocínio causal”⁷ (p. 12), ainda que a inferência causal possa ser entendida como uma forma de inferência indutiva.

Se entendi bem, Monteiro assinala que Hume está preocupado somente com as *disposições causais eficientes*, ou seja, aquelas que *produzem* os fenômenos, e não com as constatações empíricas simples que não suscitam nenhum raciocínio ou inferência causal. O raciocínio com base na amostra de um fenômeno natural, que nos leva a concluir que as características deste fenômeno são comuns a todos os membros dessa mesma classe, não está no horizonte das investigações humeanas da indução. Ou seja, a indução por enumeração e o raciocínio indutivo em geral estão fora das preocupações de Hume. Apenas o raciocínio causal que nos diz que tal causa *produz* tal efeito constitui, para Hume, objeto de investigação. Nesse sentido, a denominação do “problema de Hume” como simplesmente “problema da indução”, tornar-se-ia, a partir desta interpretação, se não inapropriada, ao menos imprecisa, haja vista o problema de Hume, nesse caso, não ter em vista “um mero conjunto de inferências indutivas” (p. 38), mas sim um tipo específico de indução, isto é, única e exclusivamente a inferência causal (ou, se se quiser, a indução causal). Por conta disso, para ser mais fiel ao espírito e a letra da filosofia humeana, Monteiro eliminou desta edição todas as referências às inferências indutivas, ao raciocínio indutivo, ou simplesmente à indução, que se encontravam espalhadas em diversas páginas, especialmente nos capítulos primeiro, quarto e oitavo (cf. p. 14).

⁷ Uma tese ousada, diga-se de passagem, pois bastaria encontrar um único contra-exemplo para refutá-la. Mas, de fato, eu mesma não encontrei nos textos de Hume o termo indução como sinônimo de inferência causal. Tampouco algum comentador que viesse a contradizer a tese de Monteiro.

No segundo capítulo, *A Hipótese da Gravidade*, Monteiro estende a argumentação do primeiro, fazendo uma “comparação metodológica entre a filosofia humeana e a ciência newtoniana” (p. 7). Aí ele esclarece que a ciência da natureza humana de Hume destina-se “a servir de fundamento geral às ciências humanas particulares (moral, estética, política)” declarando abertamente “sua intenção de seguir o caminho e o método da filosofia natural, sobretudo o de seu exemplo mais ilustre, a ciência de Newton” (p. 69).

Além de citar passagens do *Tratado, Primeira e Segunda Investigações, Dissertação das Paixões, História da Inglaterra e Diálogos Sobre a Religião Natural* que evidenciam essa intenção de seguir o exemplo newtoniano, Monteiro analisa quatro textos humeanos em que aparece o conceito central da ciência newtoniana – o da gravidade – a fim de mostrar como, apesar da aparente contradição e imprecisão da linguagem de Hume ao tratar desta questão, bem como do estatuto epistemológico da gravidade apresentar-se como um enigma (cf. p. 73), é possível tomar o conceito de hábito paralelamente (cf. p. 78) ao da gravidade, ou seja, como um princípio geral explicativo inobservável. No caso do conceito de gravidade, como um princípio geral explicativo ou causa do movimento dos planetas e mares. Em relação ao de hábito, como princípio geral explicativo ou causa geral de todas as nossas inferências causais (cf. p. 76). Quer dizer, ambos são equivalentes e podem ser legitimamente postulados como causa desses fenômenos (p. 83).

‘Gravidade’, tal como ‘hábito’ é um *termo teórico*. Os termos teóricos distinguem-se dos termos observáveis na medida em que se referem a inobserváveis e em que a justificação para se postular esses inobserváveis é que a existência destes é a melhor explicação possível para uma dada ordem de fenômenos (p. 84-85).

O ensaio é particularmente instigante à medida que por meio de uma análise desses quatro textos que, à primeira vista, apresentam-se contraditórios, Monteiro mostra que há, na verdade, um acordo profundo entre eles, e que, portanto, “podem ser interpretados de maneira a dissipar os nossos piores receios de que Hume se tivesse tornado responsável por uma das mais grosseiras contradições de toda a história da filosofia” (p. 89).

No ensaio número três, intitulado *Kant leitor de Hume*, Monteiro questiona o rigor e exatidão da leitura que Kant faz de Hume. Segundo Monteiro, “é possível e legítimo lançar dúvidas sobre Kant, não [...] na qualidade de filósofo, mas enquanto e precisamente, leitor de Hume” (p. 93). Para demonstrar isso, Monteiro parte da introdução dos *Prolegômenos* na qual “Kant vê o conceito humeano de causa como um ‘bastardo da imaginação’ – um filho ilegítimo cuja paternidade só pode ser atribuída à experiência” (p. 92). Para Monteiro, há um equívoco duplo na leitura que Kant faz de Hume, e a distância entre eles é menor do que em geral se acredita (cf. p. 99). Monteiro pergunta: terá a teoria de Kant “acerca da ‘bastardia’ do conceito humeano de causa um fundamento sólido nos textos filosóficos do próprio Hume” (p. 93)? E acrescenta:

Será o conceito de causa efetivamente deduzido da experiência, na filosofia humeana, no sentido emprestado a essa expressão pela interpretação kantiana? Será esse conceito, por outro lado, efetivamente um resultado da pura e simples imaginação? Terão a associação e o hábito, em Hume, o papel que lhes é atribuído na Introdução da *Crítica* kantiana (p. 93-94)?

Monteiro acredita haver argumentos suficientemente capazes de levar-nos a responder negativamente a essas perguntas. Infelizmente não posso aqui tratar desses argumentos. Deixo à curiosidade dos leitores descobrirem quais são eles, bem como o de avaliarem a sua consistência. Gostaria apenas de chamar a atenção para a tese de Monteiro de que o naturalismo de Hume é um pressuposto metafísico fundamental (cf. p. 101), ou seja, de que há em Hume uma teoria metafísica da natureza (cf. p. 104), e que “as propriedades do entendimento das quais deriva, em Hume, o conceito de causa só podem ser consideradas, em relação à experiência, como *a priori* (dado que não são dela derivadas), tal como em Kant” (p. 100), malgrado Hume não ter aplicado esse vocabulário. Ora, para aqueles que lêem Hume como um empirista radical, bem como um crítico demolidor da metafísica, tais teses devem causar uma forte perturbação. E espero que despertem também muita curiosidade, pois penso que os argumentos de Monteiro, embora polêmicos, não são facilmente refutáveis e parecem-me, no mínimo, bastante plausíveis.

O quarto ensaio, intitulado na edição portuguesa de *Indução e Seleção Natural*, aparece agora nesta edição com o título *Causalidade e Seleção Natural*, de modo a se adequar às mudanças na leitura do autor. Nele, Monteiro sugere que leiamos Hume como um pensador pré-darwiniano que estaria já a trabalhar “com um conceito ‘primitivo’ de seleção natural como princípio explicativo de uma parte importante do conhecimento humano” (p. 8). Ele mostra como Hume defende (por meio do personagem Fílon dos *Diálogos sobre a Religião Natural*) um sistema que atribui ao mundo um princípio de ordem inerente ao próprio mundo (p. 114); e argumenta também em favor de que a teoria da eliminação dos inaptos defendida por Fílon, vem ao encontro do princípio de seleção natural (p. 117), embora, de modo algum suscite uma antecipação da teoria evolucionista darwiniana (p. 119-120). Hume “jamais sugere a possibilidade de que as espécies atualmente existentes se tenham originado a partir de outras espécies hoje já extintas” (p. 120). A hipótese de Fílon limita-se à seleção dos mais aptos.

Neste ensaio revela-se também a discordância de Monteiro em relação à interpretação de Pike, segundo a qual Fílon não esclareceu se considera a sua alternativa para a hipótese do desígnio como mais ou menos provável do que suas rivais (p. 121). De acordo com Monteiro, “a explicação da adaptação na natureza apresentada por Fílon” parece-lhe “claramente ser a única que permanece de pé, como resultado final do conjunto da argumentação dos *Diálogos*, além de ser a única compatível com a rejeição humeana das causas finais” (p. 121). Essa explicação seria também, segundo o autor, “a única capaz de conferir significado à ‘solução cética’ proposta por Hume para o problema do raciocínio indutivo, na conclusão da seção V da EHU (p. 121).

O ensaio é extremamente fecundo, pois além de jogar luz sobre todas essas questões, Monteiro esclarece, ao final, alinhando-se a interpretações de comentadores da envergadura de Kemp Smith, Noxon e Flew, uma interessante interpretação da controversa parte XII dos *Diálogos*, na qual, como se sabe, há uma aparente concessão de Fílon à tese da manifestação do desígnio e artifício na natureza (cf. p. 128-133). A tese aí defendida é a de que “Hume se serviu de artifícios para camuflar o seu ceticismo religioso sem se ver condenado por blasfêmia” (p. 134). Essa tese

será melhor desenvolvida nos dois ensaios seguintes, o V e o VI, respectivamente, *Parcimônia e Desígnio* e *O Filósofo e a Censura*.

Em *Parcimônia e Desígnio*, Monteiro procura “situar esse pré-darwinismo no quadro de um antifinalismo radical” (p. 8), além de argumentar contra a incredulidade de alguns filósofos que consideram a filosofia encerrada numa “região em que o discurso se veja condenado a uma literalidade chã e sem brechas” (p. 136), e a favor de que os textos de Hume “estão permeados de ironia, de exemplos de ocultação do significado real por trás de um véu de ambiguidade” (p. 136).

Monteiro se mostra não desavisado das dificuldades dessa interpretação, tampouco do frequente preconceito de alguns filósofos contra a análise da ironia nos textos filosóficos. Mas ele não está sozinho. Há outros intérpretes, como por exemplo, Price e Noxon, que consideram essencial para a compreensão dos textos de Hume, especialmente os de crítica da religião, o exame da hipótese da ironia (p. 137). Também Kemp Smith e Flew são simpáticos a esta interpretação. Contudo, há também, segundo Monteiro, um adepto fervoroso do preconceito acima citado: “Pike recusa-se a admitir qualquer interpretação que recorra à análise dos estratagemas possivelmente utilizados por Hume a fim de escapar a seus censores” (p. 137).

Como se sabe, os *Diálogos Sobre a Religião Natural* é a obra de Hume em que mais se discute a presença da ironia. E o que Monteiro procurou neste ensaio,

não é mostrar que a totalidade dos *Diálogos* de Hume pode ser explicada por esse tipo de análise, mas apenas que o papel da ironia em algumas passagens cruciais da 12ª. parte consiste em gerar a aparência de uma conversão de Fílon às teses teístas e, ao mesmo tempo, o de enviar ao leitor atento uma mensagem ‘codificada’ que revela precisamente o contrário disso – análise que pretende ser apenas uma contribuição parcial para a compreensão da posição final de Fílon nos *Diálogos* (p. 140).

As passagens cruciais da parte 12 para a argumentação de Monteiro, como o leitor poderá constatar, são aquelas em que se discute o *princípio de simplicidade ou parcimônia*, evocado por Fílon para reforçar seus argumentos contra a hipótese do desígnio – tal como Hume se serve deste

mesmo princípio “como um poderoso critério de escolha entre teorias” (p. 141).

De uma outra perspectiva, o ensaio seguinte, intitulado *O Filósofo e a Censura*, reafirma a hipótese da ironia ou dos véus de discrição que envolvem o discurso humeano, e estende a crítica ao finalismo privilegiando “a especificidade do discurso que procede a essa crítica (cf. p. 22). Monteiro parte da antiga tendência (que Noxon assinala imperdoável) dos comentadores (que não são poucos) para recusar ‘seriedade filosófica’ às obras de Hume sobre religião (cf. p. 154). Ele questiona por que, durante tanto tempo essas obras foram encaradas como irrelevantes? (cf. p. 154) O que teria motivado tão duradoura incompreensão da importância, atualmente já reconhecida por vários intérpretes, das obras críticas de Hume à religião (cf. p. 154)? Monteiro alinha-se às interpretações de Kemp Smith, Flew e Noxon, segundo as quais Hume escreve de maneira totalmente diferente quando trata de temas religiosos. De acordo com eles, Hume faria isso “a fim de exprimir seu ceticismo em matéria religiosa de maneira a evitar ser atingido pelo braço da censura” (p. 155).

A despeito da “periculosidade” deste método de leitura que atribui a “determinados enunciados significados cuja ‘explicação’ seria feita em função do receio da censura” (p. 156), Monteiro debruça-se sobre aquilo em que ele acredita, ou seja, “o exercício da mais rigorosa crítica de todas as propostas interpretativas, a fim de escolher a que se apresente como mais sólida” (p. 156), já que a hipótese de que Hume tenha se servido de estratégias, tal como alguns intérpretes defendem, é tão verossímil quanto à hipótese contrária, qual seja, a de que não há nada a encontrar por trás das aparências (cf. p. 156). Monteiro adverte-nos de que não se trata de usar

a hipótese da distorção do discurso pelo receio da censura [...] como princípio de explicação de um enunciado isolado: ele deve funcionar como ‘ideia reguladora’ da leitura, fornecendo interpretações em que cada enunciado se ilumine pela trama geral do discurso humeano, e com a função de manter a atenção do intérprete constantemente focada na possibilidade da presença do ‘discurso estratégico’” (p. 157).

Deve-se respeitar a condição de “jamais pretender que um enunciado tenha tal ou qual significado ‘porque’ Hume escolheu essa precisa formulação em razão do medo do censor eclesiástico” (p. 158). E já que ninguém, ao menos

a partir das correspondências humeanas, poderia duvidar de que a publicação dos textos sobre problemas religiosos assumem, para o próprio Hume, um caráter altamente problemático (cf. p. 158), Monteiro analisa passagens dessas correspondências, bem como das próprias obras sobre o tema, de modo a argumentar em favor da tese do discurso estratégico.

O sétimo ensaio, *Prazer e Realidade: Hume e Freud*, aponta para relevância de um confronto entre esses dois autores. Recorrendo ao discurso humeano, neste ensaio, Monteiro tenta desenhar, “em que termos e mediante que articulação foi possível ao século XVIII pensar essa oposição entre prazer e realidade que viria a ocupar, numa teoria produzida no decorrer do século seguinte e prolongada no nosso, uma posição absolutamente central” (p. 172). Mas Monteiro não pretende “insinuar a presença, em sua obra, dos germes de tais conceitos freudianos” (p. 172). Ao mostrar como Hume enunciou seu princípio de prazer e realidade (sem lhes dar esta significação), Monteiro rearticula os enunciados capazes de atribuir legitimidade à atribuição do papel de antecipação da obra de Hume à de Freud, sem perder de vista a imensa distância que os separa sob diversos aspectos (cf. p. 172-173).

No oitavo e último ensaio, *Conjecturas Naturais*, Monteiro analisa a tese humeana da continuidade entre conhecimento comum e teórico. Mas ao levantar questões epistemológicas atuais que têm na “filosofia humeana seu principal ponto de partida histórico” (cf. p. 22), Monteiro vai muito além da interpretação de Hume, promovendo uma discussão com as teorias de Reid, Quine e Popper a respeito deste tema.

Para concluir gostaria de chamar a atenção para a fecundidade de temas e conceitos analisados nesta obra de Monteiro: uma crítica à interpretação observacionista; a influência de Newton sobre Hume; a relação entre filosofia e ciência, bem como entre conhecimento (científico-filosófico) e conhecimento do senso comum; esclarecimentos sobre a posição de Hume em relação à concepção finalista da natureza; a crítica de Hume à religião; as estratégias do discurso humeano; elucidaciones sobre os conceitos de hábito, indução, seleção natural e inferência causal; empirismo, ceticismo e naturalismo – todos esses temas e conceitos são tratados de maneira incitante e polêmica nos ensaios que aqui se apresentam com um fôlego filosófico do maior apreço. Saltam aos olhos a acuidade, erudição, clareza e elegância na apresentação dos argumentos e desafios interpretativos

de Monteiro, e acredito poder afirmar que os estudantes e pesquisadores de Hume encontrarão nesta obra uma referência segura e uma fonte indispensável de inspiração e direção para seus estudos. Não há como desconsiderar a relevância, plausibilidade e pertinência das críticas de Monteiro, ainda que possamos discordar de suas interpretações e soluções – o que deixo a cargo dos leitores. Malgrado o livro tenha sido publicado pela primeira vez há 25 anos, o texto mantém seu vigor e permanece atual, constituindo, assim, uma leitura obrigatória para todos aqueles que se interessam por Hume e, mesmo (por que não?), simplesmente por filosofia.

