

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CETICISMO E NATURALISMO NO LIVRO I DO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA*,
DE DAVID HUME

RAFAEL BITTENCOURT SANTOS

Monografia apresentada como requisito parcial para
a obtenção do grau de Bacharel em Filosofia

Orientador

Prof. Dr. EROS MOREIRA DE CARVALHO

Porto Alegre, dezembro de 2013.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS.....	3
INTRODUÇÃO.....	4
1. CETICISMO E NATURALISMO.....	5
2. ANÁLISE DA INTRODUÇÃO DO <i>TRATADO DA NATUREZA HUMANA</i>	11
2.1. Os elementos naturalistas da introdução e como eles conduzem ao ceticismo.....	11
2.2. Os elementos céticos da introdução e como eles levam ao naturalismo.....	23
3. ANÁLISE DA CONCLUSÃO DO LIVRO I DO <i>TRATADO DA NATUREZA HUMANA</i>	33
3.1. Preâmbulo.....	33
3.2. A crise cética.....	38
3.3. A filosofia e a superstição.....	45
3.4. Interlúdio: a interpretação irreligiosa.....	47
3.5. Continuação da seção anterior.....	56
3.6. A investigação despreocupada.....	58
4. A NATUREZA HUMANA.....	62
CONCLUSÃO.....	66
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	67

LISTA DE ABREVIATURAS

As referências ao *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, de Locke, indicarão, nesta ordem, o livro, o capítulo e o parágrafo da citação. As ao *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, de Berkeley, indicarão a parte e o parágrafo. As referências ao *Tratado da Natureza Humana* indicarão, em ordem, o livro, a parte, a seção e o parágrafo e, após a barra, a paginação na edição Selby-Bigge/Nidditch. As referências à *Investigação acerca do Entendimento Humano* indicarão a seção e o parágrafo e, após a barra, a paginação na edição Selby-Bigge/Nidditch. As referências aos *Diálogos sobre a Religião Natural* indicarão a parte e parágrafo e, após a barra, a paginação na edição Kemp Smith. As referências à *Carta de um Cavalheiro a seu amigo em Edimburgo* indicarão o parágrafo da citação. As referências aos *Ensaaios Morais, Políticos e Literários* indicarão a paginação na edição Miller.

D	<i>Diálogos sobre a Religião Natural</i>
E	<i>Investigação acerca do Entendimento Humano</i>
EHU	<i>Ensaio sobre o Entendimento Humano</i>
EMP	<i>Ensaaios Morais, Políticos e Literários</i>
LG	<i>Carta de um Cavalheiro a seu amigo em Edimburgo</i>
PHK	<i>Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano</i>
T	<i>Tratado da Natureza Humana</i>

INTRODUÇÃO

É um tanto comum a visão de que podemos falar em dois Humes: o cético e o naturalista. Isso porque a muitos parece que as duas faces da filosofia de Hume – a saber, a cética e a naturalista – são incompatíveis. De um lado, teríamos uma crítica filosófica a qualquer pretensão de justificação racional de qualquer crença. Doutra, uma tentativa de explicar a formação das nossas crenças se utilizando justamente das noções criticadas filosoficamente. A contradição da filosofia de Hume se daria, portanto, entre ambas as faces – entre o filósofo cético e o psicólogo e sociólogo naturalista.

Este trabalho mostra que localizar o conflito da filosofia de Hume entre suas faces cética e naturalista é, no mínimo, impreciso. Além disso, que tais noções – ceticismo e naturalismo – não são, de fato, conflitantes, mas convergentes. Não como Kemp Smith pretendia que fossem – o ceticismo como instrumento para abrir as portas para o naturalismo –, e sim como forças filosóficas que dependem uma da outra. A contradição que dá origem ao ceticismo mais forte e problemático na filosofia de Hume está no seio do seu naturalismo e é aceita pelo próprio filósofo como inevitável. Isso não significa que a face cética é mais relevante ou proeminente para compreender a filosofia de Hume porque ela só ganha força na medida em que Hume não abandona sua perspectiva naturalista; tampouco a manutenção de tal perspectiva indica que o naturalismo é mais importante na caracterização da filosofia de Hume porque o ceticismo impõe os limites do naturalismo humeano, de modo que a sua filosofia só poderia ser justamente vista como cético naturalista ou naturalista cética. O que pode significar, mas isto não é explorado neste trabalho, que devem haver modos mais interessantes de abordar a filosofia de Hume que através da dicotomia ceticismo/naturalismo.

1. CETICISMO E NATURALISMO

Kemp Smith é responsável pelos maiores avanços na compreensão da filosofia de Hume no século XX. Até a publicação dos seus trabalhos sobre Hume, ressaltava-se apenas o aspecto negativo da obra do filósofo¹. De Reid, crítico contemporâneo de Hume, a Green, editor das suas obras no século XIX, Hume fora visto como meramente levando a tradição moderna ao seu desfecho absurdo e paradoxal.

Mas se essas investigações profundas pelos primeiros princípios da natureza humana natural e necessariamente mergulham o homem no abismo do ceticismo? [...] Des Cartes tão logo começou a cavar nessa mina e o ceticismo já estava pronto para cair sobre ele. Ele fez o que pode para refutá-lo. Malebranche e Locke, que cavaram mais fundo, encontraram dificuldades em impedir que esse inimigo ainda crescesse. Mas eles trabalharam honestamente no intento. Então Berkeley, que continuou no trabalho, desesperado em deixar tudo seguro, tornou-se ele mesmo um meio [para o ceticismo]: abdicando do mundo material, que ele acreditou poder ser dispensado sem perda, e mesmo com vantagem, ele esperou, por uma inexpugnável partição, deixar seguro o mundo dos espíritos. Mas, *alas!*, o Tratado da Natureza Humana audaciosamente [*wantonly*] solapou o fundamento dessa partição e mergulhou tudo em um delírio universal. (Reid, 1970, 18)

Para Reid, Hume solapa todo o fundamento da filosofia moderna. O *Tratado* mostraria que não há mundo material nem imaterial, chegando a um ceticismo completo e radical.

O segundo [Hume] procede a partir dos mesmos princípios [de Descartes, Malebranche e Locke], mas leva-os aos seus desfechos finais e assim como o Bispo [Berkeley] desfez todo o mundo material, este autor, sobre as mesmas bases, desfaz o mundo dos espíritos e deixa nada na natureza a não ser ideias e impressões sem qualquer sujeito no qual elas podem ser impressas. (Reid, 1970, 14)

A atribuição de tal ceticismo a Hume pode parecer desconcertante na medida em que, como veremos nos próximos capítulos, a intenção de Hume é explicar os princípios da

¹ Uma exceção é T. H. Huxley (*Hume: With Helps to the Study of Berkeley*, London: Macmillan, 1894), que esposa uma interpretação naturalista de Hume, embora distinta das contemporâneas, segundo P. Russell (cf. 2008, 6)

natureza humana, propondo um sistema completo das ciências (cf. T Intro.6/xvi) e "contribuir um pouco para o avanço do conhecimento" (T 1.4.7.14/273).

Parece haver uma peculiar mudança de humor neste autor [Hume] para começar, na sua introdução, por prometer com seriedade [*grave face*] nada menos um sistema completo das ciências sobre o um fundamento inteiramente novo, a saber, o da natureza humana, quando a intenção do trabalho como um todo é mostrar que não há natureza humana nem ciência no mundo. (Reid, 1970, 14)

Reid nota isso e, assim como Hume descredita a posição de Berkeley e a toma como impossível de ser defendida sinceramente², afirma que Hume não deve ser sinceramente tão cético. "Eu não posso imaginar que o autor do Tratado da Natureza Humana é tão cético quanto prega esta apologia." (Reid, 1970, 15). A virtude da filosofia de Hume estaria na sua argumentação negativa, no modo como teria mostrado que os princípios da filosofia moderna são falsos e não devem ser assumidos, pois apenas um louco – um Pirro de Eleia caricato – poderia crer, sinceramente, nas suas conclusões.

Green tem uma atitude semelhante com relação a Hume no que diz respeito a sua relação com os filósofos modernos que o antecederam. "Foi o trabalho de Hume exhibir a falha radical no método do seu mestre [Locke] seguindo-o com maior rigor que o do seu mestre." (Green, 1885, 7). Enquanto a crítica de Reid se dá contra a teoria das ideias (cf. Reid, 1970, 19), Green critica a aceitação de que a mente é passiva, isto é, de que ela apenas opera como observadora (cf. Green, 1885, 6). Green, pertencendo à corrente idealista que começa com Kant e sendo fortemente influenciado por Hegel, certamente vê a solução para os problemas de Hume na negação da mente como uma tábula rasa. Para Green, Hume representa o final de uma tradição filosófica. "[...] o 'Tratado da Natureza Humana' e a 'Crítica da Razão Pura', tomadas juntas, formam a verdadeira ponte entre o velho mundo da filosofia e o novo." (Green, 1885, 3). Segundo o editor dos seus *Philosophical Works*, "Ele [Green] sempre esteve convencido que a especulação inglesa dos últimos cem anos foi estacionária ou retrógrada porque não enfrentou realmente o problema que Hume a legou, [...]" (Nettleship, 1885, vi). O *Tratado da Natureza Humana* é uma obra importante para Green apenas porque mostra os paradoxos de uma tradição e lança os desafios que teriam sido a base para uma nova, o Idealismo.

Kemp Smith traz ao debate o aspecto positivo da filosofia de Hume. Para ele, "[...] o estabelecimento de uma concepção puramente naturalista da natureza humana através da

2 Em T 1.4.2.50/214, Hume afirma que os filósofos que rejeitam a existência independente dos objetos "sustentam tal opinião apenas verbalmente". Embora não cite explicitamente Berkeley, é de comum acordo que sua crítica esteja voltada para ele.

subordinação da razão ao sentimento e instinto é o fator determinante na filosofia de Hume; [...]” (Kemp Smith, 1905, 150). A crítica de Green, para Smith, só considera parte da exposição de Hume e ignora isso que seria o mais relevante na compreensão de Hume. Se, por um lado, é certo que Hume mostra que os princípios assumidos por ele e seus antecessores são insuficientes para estabelecer a existência de um mundo exterior (entre outras coisas), Hume também teria negado a relevância dessa incapacidade. A falha de Locke e Berkeley em dar conta da experiência, escreve Smith, não leva Hume a "rejeitar as suas visões dos sentidos – não foi rejeitada nem por Kant – mas a criticar suas visões da função da razão." (Kemp Smith, 1905, 152). Para Smith, Hume, percebendo a falência dos sistemas anteriores, os critica e tenta superá-los. A sua teoria da crença é a chave para compreender essa crítica.

A teoria da crença de Hume consiste, essencialmente, na afirmação de que nossas crenças não estão no domínio da razão ou do entendimento, mas no dos sentimentos ou das paixões. Ao avançar na leitura do *Tratado*, o leitor percebe que sucessivamente a razão é descreditada tanto como origem quanto como fonte de justificação das crenças humanas. Esse aspecto negativo do *Tratado* explica o tom cético atribuído pelas leituras anteriores (e que é distinto do ceticismo das novas leituras). Para Kemp Smith, Hume se aproveita dos sistemas anteriores para fortalecer o seu próprio.

Se essa for uma leitura correta dos propósitos de Hume, a conclusão a que nós somos levados é a de que o que é central no seu ensinamento não é a teoria 'ideal' de Locke e Berkeley e as consequências negativas, importantes como são para Hume, que se seguem dela, mas a doutrina que a influência determinante na vida humana, assim com noutras formas de vida animal, é o sentimento [*feeling*], não a razão ou o entendimento, i. e. não a evidência, seja *a priori* ou empírica, e, portanto, também não as ideias. (Kemp Smith, 2005, 11)

Enquanto para parte dos filósofos isso pode ser uma guinada para o ceticismo mais radical na medida em que é a admissão de que a razão não tem importância primária na vida humana nem influência suficiente para determinar as suas crenças, para Hume pode ser a fuga do ceticismo, "Dado que a crença, *diferentemente do conhecimento*, não é induzida por qualquer argumento (ou mesmo por qualquer evidência *logicamente* cogente), nem é passível de ser destruída por quaisquer argumentos que os cétricos possam propor." (Kemp Smith, 2005, 363). Ao levar as crenças para o domínio das paixões, Hume as blinda contra dúvidas cétricas radicais³. Por outro lado, as intenções dos dogmáticos em demonstrar a verdade dos princípios mais básicos do conhecimento são frustradas.

³ É uma estratégia similar à do ceticismo religioso – não do cético que nega as crenças religiosas, mas do que as aceita – que afirma a necessidade da fé diante da incapacidade da razão.

É a essa atitude de deslocar a origem das crenças para capacidades não-rationais da natureza humana que comumente se refere o termo "naturalismo" nas discussões sobre Hume. Também se pode referir, por naturalismo, ao programa naturalista, isto é, ao projeto de mostrar sucessivamente que as crenças dos homens devem toda sua força e seu apelo à sua natureza não-razional, antes que à racional.

Kemp Smith reforça constantemente que o naturalismo é o traço relevante da filosofia de Hume e o ceticismo é secundário.

[...] eu devo esforçar-me, no decorrer deste volume, para estabelecer o ponto de vista de que a filosofia de Hume pode ser mais adequadamente descrita como naturalista que como cética e que seu principal princípio legislador é a completa subordinação – *por direito*, se não sempre em fato – da razão aos sentimentos e instintos [...] (Kemp Smith, 2005, 84)

E, ainda, "A filosofia de Hume não é fundamentalmente cética; ela é positiva e naturalista [...]" (Kemp Smith, 2005, 155). "O ceticismo serve como um aliado, mas em clara subordinação, não como um igual." (Kemp Smith, 2005, 132). Essa ênfase de Kemp Smith pode ser explicada pelo cenário no qual ele se encontra, em que a interpretação cética à maneira como expus anteriormente é corrente.

Barry Stroud enfatiza ainda mais o naturalismo de Hume em comparação com o contexto da filosofia moderna. "De acordo com a definição clássica [*ancient*], o homem é um animal racional. Ele, portanto, realiza plenamente a sua verdadeira natureza ou expressa plenamente a sua essência apenas na medida em que ele controla a sua vida e o seu pensamento pela razão." (Stroud, 1977, 11). E prossegue, "Descartes, por exemplo, acreditava que animais não-humanos não tinham almas – eles eram autômatos físicos cujos comportamentos podiam ser todos explicados por uma compreensão puramente naturalista, mesmo mecanicista." (*ibidem*, 11). Hume aproxima os homens muito mais dos animais e dá muito mais peso aos aspectos que o homem compartilha com os animais. T 1.3.16 – "Da razão dos animais" – é a seção que mostra com maior clareza essa aproximação. Hume toma como evidência para seu sistema que ele pode explicar também as ações dos animais, de modo que tanto os raciocínios humanos quanto os dos animais são muito semelhantes da sua perspectiva. De uma perspectiva cartesiana, isso significa ceder a um ceticismo forte.

O homem aumenta as suas chances de evitar o erro apenas pela tentativa de ser tão racional quanto possível em suas ações e crenças, [...]. Ele está seguro [*guaranteed*] em evitar o mal e o erro completamente se ele aceita e age apenas sobre aqueles preceitos que são intuitiva ou demonstrativamente verdadeiros [...] (Stroud, 1977, 12).

Contudo,

[...] nas mãos de Hume, a degeneração da função da razão e a correspondente elevação do instinto [*feeling*] e sentimento [feito por Hutchenson] é generalizada para uma teoria geral do homem. Mesmo nas esferas aparentemente mais intelectuais ou cognitivas, mesmo em nossos juízos empíricos sobre o mundo e no processo de raciocínio puro ele mesmo, o instinto [*feeling*] é mostrado ser uma força dominante. (Stroud, 1977, 10-11)

Hutchenson foi um filósofo moral contemporâneo de Hume e bastante influente sobre ele⁴ cuja teoria moral legava às paixões o domínio nas questões morais. Hume teria expandido a teoria de Hutchenson para o campo epistemológico (cf. Stroud, 1977, 10). Legar todas as crenças às paixões tem consequências que podem nos fazer reconsiderar o ceticismo na filosofia de Hume. "Nós não *decidimos* o que aprovar; nós simplesmente nos 'vemos' com uma certa inclinação [*feeling*] e então aprovamos certas coisas assim como nós nos 'vemos' com uma sensação de vermelho em certas ocasiões e então cremos que há algo vermelho diante de nós." (*ibidem*, 10). A pergunta que imediatamente surge é: por que as crenças que temos seriam verdadeiras?

Para Stroud, a teoria das crenças de Hume "explica como as obtemos sem implicar que sejam verdadeiras ou mesmo razoáveis." (Stroud, 2008, 174). Mais que isso, na verdade. "Hume não somente deixa de afirmar ou implicar a verdade dessas crenças fundamentais ao explicar sua origem, ele nega-a explicitamente." (*ibidem*, 174). As crenças fundamentais a que Stroud se refere são as crenças em objetos externos e em raciocínios causais. Para Hume, ao raciocinarmos causalmente a partir das nossas percepções, deveríamos chegar à conclusão de que não existe nada como uma existência independente das nossas mentes⁵ (cf. T 1.4.4.15/231). No entanto, cremos tanto que existem relações causais como objetos independentes.

Stroud retoma a importância e relevância do ceticismo de Hume, mas de forma distinta das leituras anteriores a Kemp Smith. Dessa vez, o naturalismo é posto na pauta e torna-se, justamente, a causa do ceticismo de Hume. "Mas quando seres humanos são tanto os agentes quanto os objetos do estudo naturalista, o que é descoberto ser verdadeiro dos objetos estudados deve ser de alguma forma também entendido como verdadeiro a respeito daqueles de nós que conduzem o estudo." (Stroud, 2006, 348). Ocorre que as consequências céticas da análise da natureza humana também afetam as considerações daquele que conduziu a análise,

4 Sobre a influência de Hutchenson em Hume, cf. Kemp Smith, 2005, 23-52.

5 Este tópico será explorado de maneira mais profunda no capítulo 3.

no caso, o próprio Hume. Embora ele saiba por que não é afetado pelas dúvidas de maneira irremediável devido ao seu estudo sobre a natureza da crença, esse saber se enfraquece na medida em que ele não pode ter certeza da própria teoria, também devido ao seu estudo. Isto é, ainda que tenha descoberto a causa geral das suas crenças, não descobre nexos algum entre ela e a verdade ou falsidade das crenças. Assim, sendo a sua própria crença acerca da natureza da crença influenciada por esta natureza, nada há que indique a verdade da sua posição. É perfeitamente possível que ele esteja convicto dela e esteja, simplesmente, errado e sua convicção não seja nada mais que um impulso da sua natureza que nada tem com o verdadeiro. O cenário começa a ficar cada vez mais complexo.

Fogelin explora ainda mais as consequências céticas da investigação de Hume. Se Stroud parece manter uma igualdade na relevância do ceticismo e do naturalismo de Hume, Fogelin ressalta o ceticismo e o propõe como a marca da filosofia de Hume. Segundo Fogelin, a crise cética de Hume é "genuína, inevitável e destrutiva de todo o projeto de desenvolver a sua ciência da natureza humana." (Fogelin, 2009, 130). A crise cética é o momento na conclusão do livro I, que será analisada no terceiro capítulo deste trabalho, em que Hume para a sua análise e faz uma avaliação das consequências do sistema que propôs. Diante delas, teria visto ruir, como afirma Fogelin, todo o seu projeto da ciência do homem e, por conseguinte, o sistema das ciências que deseja propor. "Dada a seriedade dos desafios céticos que Hume trouxe contra o seu próprio sistema, suas respostas parecem, para tomar uma das suas próprias frases, pouco mais que remédios paliativos." (Fogelin, 2009, 137). Ou seja, toda a parafernália naturalista não seria suficiente para subjugar o ceticismo. De maneira oposta a Kemp Smith, Fogelin propõe a filosofia de Hume como fundamentalmente cética.

Esse ceticismo é desconcertante, tal como aquele atribuído por Reid, porque Hume prossegue a sua investigação da natureza humana. Fogelin admite um estranhamento e esboça uma solução para essa atitude aparentemente contraditória de Hume.

Concordo que a transição da parte 4 do livro I para a parte de abertura do livro II é no mínimo tão surpreendente quanto a transição da parte 3 para a parte 4 no livro I. O súbito aparecimento do ceticismo radical e seu súbito desaparecimento são igualmente espantosos.

O que vamos fazer disso? Talvez quando Hume refreou suas ambições, seus bons espíritos retornaram e ele descobriu que poderia conduzir de novo seus estudos filosóficos de uma maneira descuidada (i. e., despreocupada) com a esperança razoável de que ele poderia pelo menos "contribuir um pouco para o avanço do conhecimento". (Fogelin, 2009, 137)

Fogelin, no entanto, não se detém em explicar mais acuradamente o que quer dizer com investigação despreocupada.

2. ANÁLISE DA INTRODUÇÃO DO *TRATADO*.

2.1. Os elementos naturalistas da introdução e como eles conduzem ao ceticismo.

É evidente que todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana; e por mais que alguma dentre elas possa parecer se afastar dessa natureza, a ela sempre retornará por um caminho ou por outro. Mesmo a *matemática*, a *filosofia da natureza* e a *religião natural* dependem em certa medida da ciência do HOMEM, pois são objetos do conhecimento dos homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades. (T Intro.4/xv)⁶

Temos a base da posição naturalista de Hume. Todas as ciências levadas a cabo pelo homem dependem da natureza humana porque, justamente, são os homens que as fazem. Se nosso raciocínio é imperfeito, isso afetará a nossa ciência, tornando-a imperfeita. Os três campos do conhecimento citados, a matemática, a filosofia natural e a religião natural, são influenciados pelas imperfeições humanas. O estudo da matemática sofre seu revés devido à imperfeição das nossas capacidades cognitivas. “Em todas as ciências demonstrativas, as regras são certas e infalíveis; mas quando as aplicamos, nossas faculdades, falíveis e incertas, têm uma grande tendência a delas se afastar e a cair em erro.” (T 1.4.1.1/180). As ciências demonstrativas (poderíamos dizer: a aritmética e a lógica formal⁷) são, na concepção humeana, compostas por relações entre ideias cujas negações são inconcebíveis. Tais relações ou existem ou não existem, portanto, e independem de qualquer fato do mundo. Os erros que acontecem são erros no nosso raciocínio. “Nossa razão deve ser considerada uma espécie de causa, cujo efeito natural é a verdade; mas esse efeito pode ser frequentemente impedido pela irrupção de outras causas, e pela inconstância de nossos poderes mentais.” (T 1.4.1.1/180). A

6 O itálico e o versalete são do texto original. Quando precisar destacar algum trecho em específico nas citações, usarei o sublinhado (isso vale para todas as citações seguintes, independentemente do autor).

7 Não havendo, no século XVIII, uma lógica formal propriamente dita, é impróprio dizer que Hume a considerava como uma ciência demonstrativa. Contudo, certamente a lógica formal que hoje conhecemos cai no domínio das ciências demonstrativas e Hume a consideraria como sendo constituída, exclusivamente, de relações entre ideias.

revisão dos raciocínios que fazemos é sempre necessária, porém não é possível garantir a certeza da sua correção. Afinal, todos somos humanos e podemos ser vítimas destas causas outras que a razão. Hume pretende, com essa constatação, degenerar a certeza em probabilidade e a probabilidade em nada. Não avaliando a correção do seu próprio raciocínio⁸, o importante para os meus propósitos é a influência da natureza humana nos raciocínios humanos e, mais que isso, do conhecimento da natureza humana, ou seja, da ciência da natureza humana, na concepção que temos do produto das outras ciências e da própria ciência do homem.

Tendo essa influência na matemática, que é puramente abstrata⁹, o que não fará a natureza humana com a filosofia da natureza e a religião natural, que tratam de questões de fato e existência? A religião natural, por certo, sofre um impacto maior. Os teólogos costumavam – e costumam – considerar provas a priori para a existência de Deus, por exemplo. Após a análise da parte III do livro I, focada nas crenças de causa e efeito, tais provas perdem a sua legitimidade¹⁰, pois é consequência da análise de Hume que a razão não pode decidir questão alguma sobre fatos ou existência.

Assim, não apenas nossa razão nos falha na descoberta da *conexão última* entre causas e efeitos, mas, mesmo após a experiência ter-nos informado de sua *conjunção constante*, é impossível nos convenceremos, pela razão, de que deveríamos estender essa experiência para além dos casos particulares que pudemos observar. Nós supomos, mas nunca conseguimos provar, que deve haver uma semelhança entre os objetos de que tivemos experiência e os que estão além do alcance de nossas descobertas. (T 1.3.6.11/91-2)

Hume considera todas as questões de fato e existência como dependentes da relação de causalidade (cf. T 1.3.2.2/73-4). Sendo a razão incapaz de estabelecer ou justificar crenças em relações causais, também é ela incapaz de qualquer prova da existência de Deus. Tomemos, por exemplo, a prova de Locke. Locke considera, inicialmente, que sabemos da nossa própria existência. A partir disso, argumenta que

O Homem sabe por uma certeza intuitiva que o *nada absoluto* [...] *não pode também produzir um ser real*. [...] Portanto, se sabemos que há um ser real e que o nada não pode produzir um ser real, é uma demonstração evidente que *desde a eternidade houve alguma coisa*, visto que o que não veio da eternidade teve um princípio, e o que teve um princípio deve ser produzido por alguma coisa mais. (EHU IV. x. 3)

A demonstração de Locke precisa, para operar, que o princípio da causalidade seja um

8 Darei mais atenção para este raciocínio no próximo capítulo (3).

9 Deve-se notar, contudo, que a geometria, no *Tratado*, não é considerada puramente abstrata. (cf. T 1.3.1.4-6/70-1)

10 Aceitando-se a análise de Hume, é claro.

princípio intuitivo ou demonstrável. Se, como argumenta Hume, as relações causais não são estabelecidas a partir de uma cadeia de raciocínios, não são frutos da razão, como podem ser base para uma demonstração? Supondo a correção da visão de Hume a respeito da causalidade, Locke falhou em demonstrar a existência de Deus e todas as provas semelhantes têm o mesmo resultado. Um resenhista da época expressou isso, o que indica que assim foi compreendido o trabalho de Hume.

Todos os tipos de pessoas que têm qualquer antipatia ao argumento *a priori* para a existência de Deus podem reparar a esta última seção [T 1.3.3 /78-82], onde elas terão a satisfação de vê-lo terminantemente demolido. Este escritor aqui [Hume] destruiu a sua fundação, e assim há um fim para toda a empresa. (Article XXVI, 1739, 377)

Não é mais possível, se a crítica de Hume se sustenta, tomar como legítimas as investigações apriorísticas sobre qualquer questão de fato ou existência de qualquer entidade. O que não significa, é claro, que não possam haver investigações legítimas a respeito da existência de Deus. Hume foi frequentemente acusado de ateísmo devido a sua posição com respeito às crenças de causa e efeito, mas esse mesmo resenhista lhe foi mais simpático.

Mas, embora nosso autor tenha apagado completamente o argumento *a priori* para a Existência Divina, eu sinceramente esperaria, ele não tem intenção alguma de enfraquecer a Verdade fundamental, de que *existe algum Ser necessário, eterno, independente*, nem que ele afirma diretamente que *uma coisa pode vir a existir sem uma causa*; ele apenas terá a *experiência* como sendo a única via pela qual nós podemos chegar à certeza desta *tese, qualquer coisa que começou a existir, deve ter tido uma causa para sua existência*. (Article, 1739, 377)

O próprio Hume corrobora essa posição. Na *Carta de um Cavalheiro a seu amigo em Edimburgo*, afirma que apenas mostrou que o princípio de que qualquer coisa que começa a existir deve ter uma causa para sua existência é fundado na experiência e não vê grandes problemas com relação a isso. “É comum entre os filósofos distinguir os tipos de prova em *intuitiva, demonstrativa, sensível e moral*, por meio do que pretendem *somente* indicar uma diferença entre esses tipos, não denotar uma superioridade de um sobre outro.” (LG 26). Logo depois,

Ora, sendo o propósito do autor, [...], examinar os fundamentos dessa proposição, ele usou a liberdade de questionar a opinião comum de que era fundada em certeza *demonstrativa* ou *intuitiva*, mas afirma que é sustentada por *prova moral* e é seguida por uma convicção do mesmo tipo que essas verdades: que *todos os homens devem morrer* e que *o sol nascerá amanhã*. É isso alguma coisa semelhante à negação da verdade daquela proposição, a qual realmente *um homem deve ter perdido todo o senso comum para duvidar dela?* (LG 26)

Hume argumenta que a sua posição não afeta as convicções comuns e de maneira alguma afeta nossas certezas em proposições como “todo evento tem uma causa”. Hume equaliza, na *Carta*, a autoridade dos tipos de evidências disponíveis.

É preciso, no entanto, ler a *Carta* de modo um tanto reticente. Algumas posições que ele adota nela parecem ser divergentes daquelas que ele adotou no *Tratado* e, mesmo, nas suas obras posteriores. Hume escreve

Afirmo, além disso, que os próprios argumentos metafísicos para uma deidade não são afetados pela negação da proposição mencionada. Pode-se supor que essa negação diz respeito somente ao argumento do dr. Clarke. Muitos outros argumentos do mesmo tipo permanecem, por exemplo, o de Descartes, que sempre foi estimado tão sólido e convincente como o outro. (LG 28)

Hume não esclarece qual das provas para a existência de Deus de Descartes a que ele se refere. Ambas, de qualquer forma, tem consequências que não coerem com a filosofia de Hume. Desconsiderando o cenário cartesiano da dúvida, pois tal cenário exige que trabalhem apenas com verdades intuitivas ou demonstráveis e isso já rui a prova na perspectiva humeana, tanto a prova da “Meditação Terceira” quanto da “Meditação Quinta” não são compatíveis com o *Tratado*. A prova daquela pressupõe que possamos ter uma concepção clara e distinta do infinito.

A ideia, digo, desse ser soberanamente perfeito e infinito é inteiramente verdadeira [...].
Esta mesma ideia é também mui clara e distinta porque tudo o que meu espírito concebe clara e distintamente de real e de verdadeiro, e que contém em si alguma perfeição, está contido e encerrado inteiramente nessa ideia. (Descartes, 1973, 116)

Ainda que Descartes admita que somos finitos e imperfeitos (“é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo” (*ibidem*, 116)), ele mantém que possamos conceber o infinito (“Mas concebo Deus atualmente infinito em tão alto grau que nada se pode acrescentar à soberana perfeição que ele possui.” (*ibidem*, 117)). “Todos concordam que a mente tem uma capacidade limitada e nunca consegue formar uma concepção completa e adequada do infinito.” (T 1.2.1.2/26), ou seja, conceber “Deus atualmente infinito” não é algo possível da perspectiva humeana, ao menos tomando como base o *Tratado*.

Quanto à prova da “Meditação Quinta”, além dela depender de que possamos conceber a perfeição divina, ela também requer que tomemos a existência como uma propriedade distinta das demais propriedades de uma coisa.

Não se deve, digo, alegar isto: pois, ainda que não seja necessário que eu incida jamais em algum pensamento de Deus, todas as vezes, no entanto, que me ocorrer pensar em um ser primeiro e soberano, e tirar, por assim dizer, sua ideia do tesouro do meu espírito, é necessário que eu lhe atribua todas as espécies de perfeição, [...]. E esta necessidade é suficiente para me fazer concluir (depois que reconheci ser a existência uma perfeição), que este ser primeiro e soberano existe verdadeiramente: [...] (Descartes, 1973, 134)

Porque a ideia de Deus é a de um ser perfeito e um ser perfeito não pode ser inexistente, pois não existir seria carecer de uma perfeição (a existência), Deus existe. Doutro modo, não seria perfeito. Hume, em contrapartida, não considera a existência uma propriedade propriamente dita, mas uma maneira de conceber uma ideia que não ade nem retira nada dela.

É também evidente que a ideia de existência não é nada diferente da ideia de um objeto. [...] Assim, quando afirmamos que Deus existe, simplesmente formamos a ideia desse ser, tal como nos é representado; a existência que a ele atribuímos não é concebida mediante uma ideia particular que juntaríamos à ideia de suas outras qualidades, e a qual pudéssemos novamente separar e distinguir destas últimas. (T 1.3.7.2/94).

Da perspectiva de Hume no *Tratado*, a ideia de existência não é uma que adiciona uma qualidade ou perfeição nova à ideia de um objeto qualquer. Assim, a possibilidade da concepção de um ser perfeito não poderia implicar na sua efetiva existência porque a existência não seria uma perfeição propriamente dita e, dessa maneira, algo necessário para a concepção do ser perfeito.

A *Carta*, portanto, deve ser lida com certa cautela quando o objetivo é compreender o *Tratado*. É simplesmente estranho que Hume assuma que certos tipos de argumentos metafísicos possam estabelecer a existência de Deus enquanto o *Tratado* ataca sistematicamente as bases de tais argumentos. Ainda que a *Carta* seja um documento no qual Hume se defenda de acusações graves para a Idade Moderna e que tenha em vista a conquista da simpatia do seu público para que seja aceito como professor na Universidade de Edimburgo, a defesa dos argumentos metafísicos para a existência de Deus pode ser considerada como supérflua porque Hume imediatamente antes de fazer tal movimento declara explicitamente que aceita os argumentos a posteriori e que esses em nada são afetados pelo *Tratado*¹¹. Parece-me certo que o *Tratado* tem como consequência a recusa dos argumentos a priori, ao menos como apresentados na Idade Moderna, conforme prosseguirei

¹¹ Essa é uma posição que pode ser considerada um tanto pacífica na literatura a respeito de Hume – a de que o *Tratado* nada tem com os argumentos a posteriori para a existência de Deus – contudo P. Russell (2008) argumenta que há, sim, um argumento no *Tratado* que também refutaria os argumentos a posteriori. Isso será visto brevemente no capítulo 3 deste trabalho.

argumentando.

Para aqueles que não abrem mão de uma certeza intuitiva ou demonstrativa da existência de Deus, isso significa um ceticismo radical. De fato, se aceitamos o contexto apresentado nas *Meditações Metafísicas* de Descartes, em que a possibilidade de falsidade é suficiente para considerarmos algo falso, temos a vitória do cético. A retomada das certezas no curso das *Meditações* passa pela demonstração da existência de Deus e essa demonstração passa pela aceitação do Princípio da Causalidade como intuitivo.

Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão da causa? E como poderia esta causa comunicar se não a tivesse em si mesma?

Daí decorre não somente que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito. (Descartes, 1973, 112)

Descartes mantém que “o nada não poderia produzir coisa alguma” (*ibid.*, 112), ou seja, que tudo o que há precisa ter sido causado por algo anterior¹² e que isto é manifesto pela luz natural, ou seja, é uma verdade intuitiva. Isso vai de encontro à posição de Hume. “Nunca poderíamos demonstrar a necessidade de uma causa para toda nova existência ou para toda nova modificação de existência sem mostrar, ao mesmo tempo, a impossibilidade de que alguma coisa comece a existir sem algum princípio produtivo.” (T 1.3.3.3/79). Dizer que todo evento requer uma causa é o mesmo que dizer que, sem uma causa, nenhum evento pode ocorrer. Tendo ambas as formulações como versões da mesma posição, a impossibilidade de demonstrar uma acarreta na impossibilidade de demonstrar a outra.

[...], como todas as ideias distintas são separáveis entre si, e como as ideias de causa e de efeito são evidentemente distintas, é fácil conceber que um objeto seja não-existente neste momento e existente no momento seguinte, sem juntar a ele a ideia distinta de uma causa ou princípio produtivo. Portanto, a separação da ideia de uma causa da ideia de um começo de existência é claramente possível para a imaginação. (T 1.3.3.3/80)

É preciso assumir, para aceitar o argumento de Hume, que tudo que é concebível é possível. Stroud (1977, 50) discute a razoabilidade desse princípio. Não entrarei nessa discussão porque certamente os interlocutores de Hume aceitam tal princípio. Descartes, inclusive, toma a possibilidade do erro, isto é, a possibilidade de conceber o erro, como critério para pôr em xeque a veracidade de uma crença no primeiro momento das suas

¹² Descartes ainda mantém que a causa deve ter mais realidade que o efeito. Isso tem uma importante função para a sua prova da existência de Deus, que será o ser perfeito, mas é irrelevante aqui. Por isso, não me deterei em explicar esses termos.

Meditações (cf. Descartes, 1973, 93). Podendo-se conceber algo como não existindo em um momento e existindo noutra momento sem precisar conceber qualquer causa para a sua existência é suficiente, neste contexto, para considerar a possibilidade do vir-a-ser sem causa. A necessidade, que decorre da demonstração ou da intuição, não permite possibilidade contrária. Se necessariamente A, é impossível não-A. Se impossível não-A, é inconcebível não-A, dada a aceitação de tudo que é concebível, é possível. Ora, se é concebível que algo venha a existir sem uma causa, não pode ser necessário que exista uma causa. A prova da existência de Deus de Descartes, se a análise de Hume da causalidade estiver correta, não se efetiva.

Antecipando considerações posteriores, as consequências da sua posição para a teologia racional são fortemente negativas, dada as pretensões dos intelectuais da época de provar a existência de Deus de maneira infalível e a priori. Tal objetivo estaria, numa perspectiva humeana, para além da capacidade humana.

As influências negativas da ciência do homem afetam ela mesma. Isso leva a considerações complicadas a serem enfrentadas na conclusão do livro I. Stroud nota isso, “Mas quando seres humanos são tanto os agentes quanto os objetos do estudo naturalista, o que é descoberto ser verdadeiro dos objetos estudados deve ser de alguma forma também entendido como verdadeiro a respeito daqueles de nós que conduzem o estudo.” (Stroud, 2006, 348). Se somos levados a concluir que devemos ter menos confiança em nossos raciocínios, esse mesmo raciocínio é afetado. “O verdadeiro cético desconfiará tanto de suas dúvidas filosóficas quanto de sua convicção filosófica; [...]” (T 1.4.7.14/273). Essa controvérsia será melhor detalhada quando tratarmos da conclusão, mas já é interessante tê-la em mente. Para o momento, basta a indicação de que os traços naturalistas são, sistematicamente, causas de dúvidas a respeito do conhecimento que podemos ter.

Prosseguindo,

Não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança. (T Intro.6/xvi)

Hume reafirma a importância da ciência que pretende investigar. Sua promessa, pode-se notar, é ambiciosa. O fracasso do estudo do homem pode significar o fracasso de *toda* a ciência, já que não é possível decisão independente das conclusões da ciência do homem. Se

descobrirmos que não temos mais que ficções, por que continuar os estudos? Reid, o maior crítico de Hume enquanto este esteve vivo, julgando que o desenrolar do *Tratado* levava à conclusão de que não há ciência, seja do mundo, seja do homem, abandonou os princípios assumidos. Em carta a Hume, escreveu:

Aprendi mais com os seus escritos nesta matéria que com todos os outros postos juntos. O seu sistema me parece não apenas coerente em todas as suas partes, mas também devidamente deduzido de princípios comumente recebidos entre os filósofos; princípios que eu nunca pensei em pôr em dúvida, até que as conclusões que você retirou deles no *Tratado da Natureza Humana* me fizeram suspeitar deles. (Reid, 1872, 91)

Por que Hume manteria a sua promessa de fundar todas as ciências para concluir que não há tal fundamento? Por que não deixar as ciências sobre o seu velho fundamento, já que este novo não garante nada mais? Porque, creio que seria a resposta, após a investigação, ao menos temos a consciência do estado em que está a ciência. Podemos avançar sobre isso, no entanto. Há algo que falta a essa visão da filosofia de Hume, uma lacuna. É preciso algo a mais para explicar o não abandono da filosofia moral¹³ e o seu valor para além da consciência da nossa ignorância.

Stroud argumenta que o quadro teórico de Hume é muito restrito para o seu objetivo.

Para explicar como seres humanos vêm a ter tais atitudes, e assim agir e interagir no mundo à luz deles, creio que você precisa de uma concepção de natureza que inclua um mundo inteiro de corpos duradouros no espaço e corpos humanos e ações humanas em interação com eles e entre si. Somente com tal concepção relativamente rica da natureza é que há qualquer esperança de explicar o que queremos que a ciência da natureza humana considere. (Stroud, 2006, 350)

Contudo, não é certo que a concepção de natureza de Hume não tenha essa riqueza. De fato, sua investigação sobre a realidade contínua e distinta dos objetos parte da perspectiva do sujeito, somente, e de suas próprias percepções. Porém, sua filosofia é direcionada para o homem enquanto um ser social, não apenas racional. Isso é bastante claro na primeira *Investigação*¹⁴ (cf. E 1.6/8-9), mas, aqui, considero apenas o *Tratado*.

[...], nesta ciência [a ciência do homem], devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. (T Intro.10/xix)

Sua proposta é tomar o homem como um ser social, não apenas racional. Os

13 Neste texto, tomarei filosofia moral como sinônimo de ciência do homem.

14 Costuma-se chamar a *Investigação acerca do Entendimento Humano* de primeira *Investigação* para distingui-la da *Investigação acerca dos Princípios da Moral*, que foi publicada posteriormente.

momentos em que Hume toma o homem em isolamento são bastante específicos, nos quais ele trata de questões epistemológicas que devem ser vistas aos olhos do sujeito. As perguntas pela realidade do mundo exterior ou pela materialidade da alma não são tais que devam pesar a sociedade em seus raciocínios. Porém, quando relevantes, as interações do sujeito com seu meio são levadas em conta. A credulidade (cf. T 1.3.9.12/112-3) e a educação (T 1.3.9.19/117), por exemplo, como hábitos que influenciam a mente são resultados da interação do homem com seus semelhantes. A credulidade é a tendência em acreditar facilmente no testemunho alheio enquanto a educação é a aquisição de uma crença pela sua repetição frequente. Ambos os casos têm em vista uma análise social. “Estou persuadido de que, se examinarmos as opiniões que predominam entre os homens, veremos que mais da metade delas se deve à educação, e que os princípios abraçados desse modo implícito superam os resultantes do raciocínio abstrato ou da experiência.” (T 1.3.9.11/112). Desenvolve-se a base para uma sutil crítica a sistemas que ignoram a experiência, mas que ganham seus adeptos através da “educação”. Afinal, caso Hume esteja correto em afirmar que certas crenças não têm fundamento algum, por que muitos ainda as adotam? Porque esta causa de crenças, a educação, opera fortemente sobre as suas mentes. A respeito da credulidade, também há uma crítica em desenvolvimento.

As palavras ou discursos dos outros têm uma estreita conexão com certas ideias existentes em suas mentes; e essas ideias também têm uma conexão com os fatos ou objetos que representam. Essa última conexão é em geral muito superestimada, e induz nosso assentimento além do que seria justificável pela experiência [...]. (T 1.3.9.12/113)

Os homens, segundo Hume, têm uma tendência em crer facilmente no que lhes é dito. Essa é uma asserção de fato e pode ser legitimamente contestada. Hume faz as vezes de psicólogo social e suas posições podem ser contraditas por estudos psicossociais. Isso vem a mostrar que, em sua investigação, o homem não é considerado isoladamente, a despeito de suas interações com o meio e com seus companheiros. Stroud fez uma crítica equivocada¹⁵.

A análise dos raciocínios causais também recorre à consideração do homem em seu meio. Só cremos que César foi morto nos idos de março por causa do testemunho de historiadores que lá estiveram presentes e que foi mantido em seus escritos.

Ora, essas ideias ou estavam nas mentes dos que se encontravam

¹⁵ É claro que diante do desenvolvimento e da organização das ciências humanas atualmente, a investigação de Hume parece pobre e pouco científica. Stroud (cf. 1977, 223) nota isso e defende que não é nas constatações particulares da ciência do homem de Hume que reside a sua importância. Vê-lo como um cientista social poderia ofuscar a sua relevância filosófica. Concordo com Stroud quanto ao aspecto relevante do naturalismo de Hume – que ele não reside nos resultados empíricos particulares, mas na teoria geral.

imediatamente presentes àquela ação, recebendo tais ideias diretamente da existência de tal ação; ou foram derivadas do testemunho de outras pessoas, e este novamente de outro testemunho, mediante um visível processo gradativo, até chegarmos às testemunhas oculares e espectadores do acontecimento. (T 1.3.4.2/83)¹⁶

Ainda há uma centralidade nas percepções, porém isso não restringe as considerações de Hume. A sua análise oscila entre considerar o homem isolado e o homem em seu contexto quando assim é necessário. A ciência da natureza humana consiste, tal como concebida por Hume, na “lógica, moral, crítica e política” (T Intro.5/xvi). A lógica, sendo responsável por “explicar os princípios e operações de nossa faculdade de raciocínio e a natureza de nossas ideias” (T Intro.5/xv)¹⁷, vê o indivíduo isoladamente em parte da análise. Isso não significa, conforme argumentei, que o conceba sempre em isolamento. Este ponto deve voltar na análise da conclusão.

O fundamento inteiramente novo de que Hume fala é o método experimental. “Assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação” (T Intro.7/xvi). A razão para tal decisão vem em seguida.

Parece-me evidente que, a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não por meio de experimentos cuidados e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações. (T Intro.8/xvii)

Hume iguala o âmbito da mente com o do corpo¹⁸ e, com isso, aplica o mesmo método da filosofia natural à filosofia moral. A revolução na filosofia natural se concretizou porque se abandonou a ideia de que o conhecimento da natureza consiste na descoberta das essências e disposições dos objetos naturais e adotou-se o modelo mecanicista em que conhecer é prever. Os filósofos naturais deixaram de se interessar pelas qualidades ocultas dos objetos e passaram a estabelecer relações causais entre os eventos. Esta mesma revolução é a que Hume pretende trazer para a ciência do homem e é este, o método experimental, o novo fundamento das ciências. A experiência já figura, nesse cenário, como guia principal para a filosofia

16 É interessante destacar que neste caso o testemunho é legítimo e não configura um caso de “credulidade”, tal como apresentada mais acima. Há, ao lado da investigação psicológica e social, uma epistemologia normativa em desenvolvimento. Isso será explorado posteriormente.

17 Aqui, temos um uso da palavra “lógica” mais amplo do que fazemos atualmente. Pela caracterização de Hume, podemos dizer que “lógica” está abrangendo o que hoje seria, além da epistemologia, a psicologia cognitiva.

18 Com isso, não estou dizendo que ele reduz a mente ao corpo, mas que o estudo da mente é semelhante ao do corpo. Não é uma questão metafísica, mas metodológica.

natural, porém há a crença de que ela pode ser legitimada ou justificada a priori. É a razão que atua, sobre a experiência, para o estabelecimento de relações de causa e efeito. A experiência apenas nos dá o material, a razão organiza. Hume destrona, então, a razão e coloca, em seu lugar, um instinto natural. A experiência continua com sua função informativa e os instintos da natureza humana irão fazê-la útil para nós. A razão passa a ser, no discurso humeano, secundária no domínio das questões de fato e existência.

Minha intenção, portanto, ao expor tão cuidadosamente os argumentos dessa seita imaginária [os cétricos radicais], é apenas sensibilizar o leitor para a verdade de minha hipótese: *que nossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza.* (T 1.4.1.8/183)

Aqui, já há espaço para uma forte tendência cétrica. O que garante que tais instintos sejam condutivos à verdade? “Por tudo que Hume diz em sua explicação naturalista da origem da crença na existência de objetos independentes, seres humanos seriam naturalmente levados a crer em tais coisas quer realmente existam tais objetos duradouros no mundo natural ou não.” (Stroud, 2006, 345). O determinismo que há por trás dessa concepção da natureza humana tem como consequência uma falta de liberdade, por assim dizer, do sujeito com relação às suas crenças. A crença não está nos domínios da vontade, não é arbitrária, mas determinada por causas anteriores a sua aceitação. “Isso significa que, dadas as maneiras em que nossa mente trabalha e dado o que nossa experiência nos apresenta, inevitavelmente acreditaremos no que acreditamos, sejam nossas crenças verdadeiras ou não.” (Stroud, 2008, 173). Stroud vai além dessa constatação, e conclui que “Hume não somente deixa de afirmar ou implicar a verdade dessas crenças fundamentais ao explicar sua origem, ele nega-a explicitamente.” (Stroud, 2008, 174). Ainda, “A teoria de Hume, tomada em conjunto, mostra que a maioria de nossas crenças deve estar errada ou ser falsa. Dada a maneira como somos, não poderíamos ter essas crenças a menos que isso fosse verdadeiro.” (Stroud, 2008, 175).

Não é, no entanto, tão óbvia essa passagem. Há espaço para disputa. A determinação da nossa vontade pode ser uma espécie de garantia da não-arbitrariedade, isto é, da objetividade, das nossas crenças. Afinal, elas não são determinadas por fatores aleatórios.

A vontade é determinada, pela atividade da mente mesmo, e não pode fazer o que bem entende. Trata-se de uma vontade constringida de uma maneira determinada, o que confere a este procedimento a característica lógica de ser “objetivo”, não-aleatório, ou ainda, sujeito ao bel-prazer de qualquer expressão de uma vontade subjetivamente determinada. Como a vontade é livre para passar quaisquer percepções que queira, o que precisamos aqui é um constringimento, algo como o pensamento que não *podemos* fazer algo diferente. (Klaudat, 2005, 202).

Isso não torna evidentemente falsa a posição de que a maior parte de nossas crenças pode ser falsa, porém evita uma passagem demasiadamente apressada para a conclusão de que elas são falsas. A razão não é a única faculdade confiável sobre a qual podemos justificar as nossas crenças. Em seus domínios, ela garante a correção dos seus raciocínios e, por isso, o sucesso das ciências demonstrativas é invejável. Porém, ao retirá-la, por assim dizer, do domínio da experiência não estamos jogando as mãos para o ar. Hume mantém a sua convicção na introdução, “Sempre que experimentos dessa espécie forem criteriosamente reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana.” (T Intro.10/xix). Isso não significa, no entanto, que não tenhamos uma redução em nossas expectativas quanto aos resultados da nossa ciência. Sendo a ideia de conhecimento como a *scientia* aristotélica popular na filosofia moderna (cf. Brown, 1996, 9), isto é, o conhecimento como fundado em princípios necessários e verdadeiros, já é possível antever uma alteração da concepção de conhecimento ou ciência no contexto humeano.

O determinismo de Hume dá força para uma aproximação ao ceticismo, todavia não leva diretamente à negação da verdade da maior parte das nossas crenças. Não descarto a hipótese de Stroud de que a maior parte das nossas crenças seja considerada falsa a partir de uma perspectiva humeana, mas esta é uma constatação que precisa de mais cautela para ser feita. Talvez o ceticismo de Hume esteja, justamente, na impossibilidade de saber se as nossas crenças são verdadeiras ou falsas ou, caso Stroud esteja certo, na impossibilidade de saber quais crenças estão no bloco das falsas ou qual é o bloco, e o naturalismo resida na possibilidade de, mesmo em meio a esse cenário cético, construir uma ciência que possa ser compreendida e razoavelmente discutida entre os homens, sem que a discórdia seja o desfecho pré-determinado. “Ciência” é algo que, nesse caso, precisa de maior esclarecimento. Esse esclarecimento só é possível com a compreensão do naturalismo humeano como um todo. Por ora, tenhamos no horizonte um empreendimento intelectual em que a concordância é possível e que tal concordância não seja meramente arbitrária (as partes envolvidas refletiram e consideraram suas evidências e razões), entretanto que isto não seja garantia da verdade do que foi concordado¹⁹.

19 Há como fazer um paralelo bastante interessante com o debate Realismo/Antirrealismo na Filosofia da Ciência. A concepção de ciência de Hume se aproxima muito do antirrealismo, em que é possível o sucesso e o progresso científico sem que estes acarretem na factualidade das teorias científicas, isto é, as teorias não precisam ser atualmente verdadeiras para que sejam elucidantes e úteis.

Juntamente à expectativa com relação ao método experimental, vem a consciência da sua limitação.

Embora devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, rastreando ao máximo nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos pelas causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica. (T Intro.8/xvii)

Restringindo a investigação à experiência, restringe-se também a investigação ao que a experiência pode proporcionar. A euforia dos parágrafos anteriores já começa a ser contida. Além da incerteza que ronda os nossos raciocínios (conforme visto acima), constatamos que eles nunca serão completos, i. e., nunca revelarão os aspectos últimos da natureza humana²⁰. Haverá sempre um véu de obscuridade que rondará o filósofo. Vejamos a posição de Locke para termos uma dimensão mais apropriada da virada humeana.

Se, portanto, os que são aceites como *princípios não são certos* (o que devemos poder saber, de algum modo, a fim de os distinguir daqueles que não são duvidosos), mas são só convertidos assim para nós pela nossa cega concordância, estamos sujeitos a ser enganados por eles; e em vez de nos guiarem para a verdade, só servirão para nos confirmarem no engano e no erro. (EHU IV. xii. 5)

Tomando tal posição como base, a de que princípios cuja certeza não podemos garantir irão nos levar para o erro, Hume nos mostra que estamos em apuros, pois praticamente nada há que seja certo na perspectiva humeana. O princípio de que todo evento tem uma causa, por exemplo, que Locke e Descartes tomam como intuitivo, Hume toma como experimental. Temos certeza dele, mas tal certeza é fruto de nossos impulsos naturais, não de uma justificação ou de uma consciência de sua evidência. As máximas pelas quais nos guiamos não podem garantir aquilo que pretendemos, a verdade, nem sabemos se ao menos as próprias máximas são verdadeiras.

2.2. Os elementos céticos da introdução e como eles levam ao naturalismo.

O homem dotado de discernimento e de saber percebe facilmente a fragilidade do fundamento, até mesmo daqueles sistemas mais bem aceites e

²⁰ Temos, portanto, o aspecto duplo do ceticismo que afeta as nossas investigações filosóficas. Não podemos saber se nossa investigação é completa nem podemos estar certos da sua correção.

com as maiores pretensões de conter raciocínios precisos e profundos. Princípios acolhidos com base na confiança; consequências deles deduzidas de maneira defeituosa; falta de coerência entre as partes, e de evidência no todo – tudo isso pode-se encontrar nos sistemas dos mais eminentes filósofos, e parece cobrir de opróbrio a própria filosofia. (T Intro.1/xiii)

Já no início da Introdução, podemos perceber elementos que aparecerão nas partes III e IV do livro I do *Tratado* e que já vimos de maneira breve. Ao falar dos “princípios acolhidos com base na confiança”, sua crítica se revela no corpo do *Tratado* na exposição a respeito da educação e da credulidade. É uma crítica sucinta e velada, mas incisiva. Acusa-se os filósofos de aceitarem princípios simplesmente porque estes lhes foram passados por seus mestres ou porque são comumente aceitos. Como não pensar, por exemplo, no princípio de que todo evento tem uma causa, o qual a maioria, senão todos, dos filósofos modernos toma como intuitivo ou evidente e que Hume mostrará que surge da experiência, não sendo intuitivo nem demonstrável?

As consequências “deduzidas de maneira defeituosa”, podemos remeter à exposição de T 1.4.1, explorada no início deste capítulo (em 2.1), em que as operações da razão são impedidas ou atrapalhadas por outros princípios da mente que levam os raciocínios ao erro. Transpondo o caso da matemática, abordado por Hume, e indo à filosofia, os grandes sistemas de filosofia, apesar de constantemente revisados pelos homens, podem conter e contêm erros em seus raciocínios.

A falta de evidência, podemos relacioná-la com a crítica humeana das investigações acerca do mundo que ignoram a experiência. Ao mostrar que tanto o princípio da causalidade quanto os raciocínios causais particulares não podem ser justificados a priori e precisam da experiência para poderem ser aceitos como mais que meras hipóteses, Hume faz uma crítica forte contra grande parte da tradição filosófica que o antecede e que o cerca. Tanto filósofos com tendências racionalistas quanto escolásticas são alvos desse ataque. Locke e Descartes, como vimos, pretenderam estabelecer a existência de uma entidade – Deus – de maneira a priori e a despeito da experiência. Na tradição escolástica, podemos apontar diversos argumentos a priori para a existência de Deus. Esse tipo de investigação é inadequado, a partir de uma perspectiva humeana, porque pretende explicar questões de existência sem apelar para a experiência.

Além disso, a exposição sobre a credulidade também pode ser relacionada a essa crítica na medida em que é a propensão do homem em crer em relatos com facilidade. Aceitam-se certos relatos como descrevendo fatos quando são frutos da imaginação ou invenções do contador. “Possuímos uma notável propensão a crer em tudo que nos é relatado,

mesmo no caso de aparições, encantamentos e prodígios, por mais contrários que sejam à experiência e à observação diárias.” (T 1.3.9.12/113). Podemos pensar, a partir disso, em relatos de eventos sobrenaturais que contradigam as leis naturais ou que sejam extremamente improváveis. Pode-se observar uma prévia do que será, posteriormente, a seção “Dos Milagres” da primeira *Investigação*, em que Hume pretende mostrar que a crença em eventos milagrosos não é justificada.

Tampouco é necessário um conhecimento muito profundo para se descobrir quão imperfeita é a atual condição de nossas ciências. Mesmo a plebe lá fora é capaz de julgar, pelo barulho e vozerio que ouve, que nem tudo vai bem aqui dentro. Não há nada que não seja objeto de discussão e sobre o qual os estudiosos não manifestem opiniões contrárias. A questão mais trivial não escapa à nossa controvérsia, e não somos capazes de produzir nenhuma certeza a respeito das mais importantes. Multiplicam-se as disputas, como se tudo fora incerto; e essas disputas são conduzidas da maneira mais acalorada, como se tudo fora certo. (T Intro.2/xiii-xiv)

O primeiro parágrafo, analisado anteriormente, difere deste segundo por fazer insinuações mais qualificadas. Hume ataca os sistemas filosóficos aceitos ou populares no século XVIII tanto com críticas “filosóficas” como “pré-filosóficas”. Tanto aquele que não estuda filosofia, mas está atento ao barulho e à discórdia entre os filósofos, como aquele que se aprofunda nos estudos filosóficos pode perceber que há algo de errado nas investigações dos filósofos.

Tais críticas, no entanto, não levam à renúncia da filosofia ou das investigações metafísicas.

É daí que surge, em minha opinião, o preconceito comum contra todo tipo de raciocínio metafísico, mesmo por parte daqueles que se dizem doutos e que costumam avaliar de maneira justa todos os outros gêneros da literatura. [...] É tão frequente ver nossos esforços desperdiçados em tais investigações, que costumamos rejeitá-las sem hesitação, decidindo que, se não podemos deixar de ser vítimas de erros e ilusões, então estes deverão ao menos ser naturais e agradáveis. (T Intro.3/xiv)

A percepção da dificuldade da investigação metafísica e da pouca probabilidade de sucesso pode levar a um ceticismo prévio que se recusa a gastar tempo e esforço no estudo da matéria. Esse tipo de ceticismo pode ser explicado com as palavras do personagem Cleanto, dos *Diálogos sobre a Religião Natural*.

Como bem observaste, existe realmente uma espécie de ceticismo rude e ignorante que produz nas pessoas comuns um preconceito geral contra aquilo que não compreendem facilmente, e que as faz rejeitar todos os princípios que só podem ser provados e estabelecidos através de elaborados raciocínios. (D 1.13/136)

É esse tipo de ceticismo que Hume recusa neste parágrafo da introdução. A complexidade dos raciocínios de uma determinada área ou investigação não é, ela mesma, uma razão para a rejeição da correção ou efetividade estes raciocínios.

E realmente nada, a não ser o mais determinado ceticismo, juntamente com um elevado grau de indolência, pode justificar tal aversão à metafísica. Pois, se a verdade está ao alcance da capacidade humana, é certo que ela deve se esconder em algum lugar muito profundo e abstruso. Esperar alcançá-la sem grande esforço, enquanto os maiores gênios falharam mesmo ao cabo das piores dificuldades, é uma atitude que, com toda razão, deve ser considerada bastante vã e presunçosa. (T Intro.3/xiv-xv)

A atitude deste cético rude, para usar a expressão de Cleanto, é arrogante na medida em que desconsidera os esforços dos grandes filósofos em encontrar a verdade. Pode ser o caso – e quem sabe não seja este o desfecho do *Tratado*? – de que o conhecimento da verdade esteja para além da capacidade humana, mas tal consideração deve ser a conclusão de um raciocínio bem desenvolvido. A arrogância se revela no preconceito, na tentativa de desclassificar toda a investigação filosófica a partir de aparências – o barulho entre os doutos, a complexidade e dificuldade de seguir os seus raciocínios. É preciso mais argumentação e, ao exigir essa argumentação do cético rude, Hume o traz para a sua investigação.

Diante da multiplicidade de opiniões divergentes, da multiplicidade de erros – os raciocínios duvidosos – e atitudes questionáveis – a aceitação de princípios com base na confiança –, da desconfiança quanto às capacidades humanas, Hume propõe seu projeto, “marchar diretamente para a capital ou centro dessas ciências, para a própria natureza humana.” (T Intro.6/xvi). As razões para tanto já foram expostas acima, a relação de todas as ciências com a natureza humana na medida em que todas são empresas humanas. Há uma certa esperança, também, que abordarei mais ao final do capítulo, mas que já ressaltarei, de que a compreensão da natureza humana pode corrigir certos erros ou diminuir a possibilidade de certas propensões, como a aceitação demasiadamente fácil de princípios de outros (a credulidade), e adequar nossas investigações e pretensões epistêmicas às nossas capacidades cognitivas.

Temos, então, a adoção da investigação da natureza humana como base para as demais investigações e, conseqüentemente, as implicações obtidas em 2.1. Estamos, portanto, em meio a um momento cético na introdução. Esse ceticismo consiste na percepção de que nossas investigações não podem ir até os princípios últimos da realidade, o que significa que não podemos ter um conhecimento metafísico completo, e na compreensão de que não podemos

ter certeza dos próprios princípios que adotamos e raciocínios que fazemos a partir deles²¹. É bastante proveitoso comparar o princípio do *Tratado* com o desenvolvimento das *Meditações Metafísicas*. Descartes começa por determinar, após a constatação das dúvidas na primeira meditação, a realidade da substância, do eu, de Deus e assim por diante. Há uma reconquista sucessiva das certezas a partir da descoberta dos princípios mais gerais da realidade. Parte-se do geral para garantir o mais particular. Hume, por outro lado, já abdica desses princípios, eles estão além da nossa capacidade. O projeto naturalista não consegue retomar boa parte do que é caro aos modernos, pois deixa os raciocínios como que sem fundamento, flutuando no ar. Para tornar bastante claro este ponto, vale retomar a posição de Locke recém-exposta.

Se, portanto, os que são aceites como *princípios não são certos* (o que devemos poder saber, de algum modo, a fim de os distinguir daqueles que não são duvidosos), mas são só convertidos assim para nós pela nossa cega concordância, estamos sujeitos a ser enganados por eles; e em vez de nos guiarem para a verdade, só servirão para nos confirmarem no engano e no erro. (EHU IV. xii. 5)

Sem determinar a verdade dos princípios mais gerais, como garantir a verdade dos mais particulares? Esse sentimento de incerteza deve permear toda a filosofia de Hume. Sua posição se destaca por não dar cabo daquilo que se espera que os fundamentos das nossas ciências possam dar. Tanto Descartes quanto Locke²² buscaram garantir com certeza as bases do conhecimento humano. Hume está na contramão disso. “Embora devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, [...], ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência.” (T Intro.8/xvii). Está na contramão, não porque seguiu o caminho de tornar cada vez menos certas as bases do conhecimento, como faria um cético com uma exposição meramente negativa, mas porque percebeu que uma certeza matemática de tais princípios, como pretendiam ter atingido seus antecessores, não é possível.

O próximo movimento não consiste na retomada dos objetivos epistêmicos postos em xeque, mas, justamente, no seu abandono. Diante do desafio cético, Hume, de forma oposta a Descartes, recua e não responde às dúvidas. Do contrário, aceita-as.

Creio que um filósofo que se dedicasse com tal empenho a explicar os princípios últimos da alma não estaria, na verdade, revelando-se um grande mestre nessa mesma ciência da natureza humana que ele pretende explicar, nem um grande conhecedor daquilo que naturalmente satisfaz à mente humana. (T Intro.9/xvii-xviii)

²¹ Aqui, apenas um breve resumo das conclusões de 2.1.

²² Firmo-me em Descartes e Locke para contrapor a posição de Hume porque são filósofos de inegável representatividade na filosofia moderna. Outros filósofos tiveram as mesmas ambições e procederam de maneira semelhante. Tomo esses dois porque são os melhores e mais claros exemplos dentre aqueles que conheço de maneira razoável.

Deve-se perceber que, mesmo em meio a esse momento cético, a perspectiva naturalista não sai de cena. O apelo à natureza humana é mantido, de modo que é um tanto difícil separar o ceticismo e o naturalismo humeanos.

Hume segue escrevendo “Pois nada é mais certo que o fato de que o desespero tem sobre nós quase o mesmo efeito que o contentamento, e, tão logo nos damos conta da impossibilidade de satisfazer um desejo, esse mesmo desejo desaparece.” (T Intro.9/xviii). Isso aponta para um abandono dos objetivos epistêmicos (ou de certos objetivos epistêmicos) com que iniciamos nossa investigação. Se eles nos parecem impossíveis, nossa percepção da sua impossibilidade deve nos levar a não os ambicionar mais²³. Resta-nos o que é humanamente possível, os limites da nossa razão. Essa formulação pode parecer kantiana, porém está bastante distante do projeto kantiano. Enquanto Kant pretende determinar os limites do conhecimento humano a partir de uma investigação apriorística, Hume prossegue experimentalmente, observando as faculdades do homem. No lugar de uma doutrina transcendental, uma psicologia cognitiva.

Ao ver que atingimos o limite máximo da razão humana, sossegamos, satisfeitos, ainda que, no essencial, estejamos totalmente convencidos de nossa ignorância, e percebamos que não somos capazes de indicar nenhuma razão para nossos princípios mais gerais e sutis, além de nossa experiência de sua realidade – experiência que é razão do vulgo, e que inicialmente não requereu nenhum estudo para ser descoberta, mesmo no caso dos fenômenos mais particulares e extraordinários. (T Intro.9/xviii).

O limite da investigação é, portanto, o limite da razão humana. Tal limite não é fixo, pois a capacidade da razão está intimamente ligada com a experiência. Nossa experiência cresce, acumulamos evidências e criamos instrumentos que ampliam as nossas capacidades de observação. O telescópio nos permite observar o espaço, o microscópio nos permite observar o que é pequeno demais para nossos olhos. Hume e seus contemporâneos esboçaram teorias sobre a mente humana que certamente foram superadas pela psicologia contemporânea. Contentar-se, atualmente, com os resultados da psicologia humeana seria pouquíssimo razoável e ambicionar as conclusões da psicologia atual à época de Hume seria loucura.

Assumi algo que pode ser fonte de bastante controvérsia e que certamente não passou despercebido pelo leitor atento. A relação entre a razão e a experiência precisa ser melhor

²³ Hume se utiliza de um fato que pode ser tido como controverso. Não é evidente que a impossibilidade de satisfazer um desejo acarrete no desaparecimento desse desejo. Para convencer-me, seria necessária a apresentação um estudo psicológico bastante confiável. Poderia aceitar a formulação, no entanto, como uma recomendação, “diante da impossibilidade de satisfazer um desejo, devemos abandoná-lo”, o que ainda deve soar controverso. Isso, de qualquer forma, é diferente do que Hume escreve.

explicada na medida em que não é evidente. Hume atribui racionalidade aos animais. “E nenhuma verdade me parece mais evidente que a de que os animais são dotados de pensamento e razão, assim como os homens.” (T 1.3.16/176). Não foi o primeiro, porém, em sua época, é uma assunção ousada. Para assumir tal posição, toma como evidência a similaridade das ações dos animais e dos humanos. O costume, princípio que explica as crenças dos homens acerca do mundo, também explica as atitudes dos animais. Tomemos como exemplo “um cão que evita o fogo e os precipícios, que se afasta de estranhos e trata seu dono carinhosamente” (T 1.3.16.5/177).

Em primeiro lugar, é necessário que haja alguma impressão presente à sua memória ou a seus sentidos, capaz de fundamentar seu julgamento. Do tom de voz, o cão infere a raiva de seu dono e prevê o seu próprio castigo. De uma certa sensação que afeta o seu olfato, julga que sua presa não está muito distante dele.

Em segundo lugar, a inferência que faz partindo da impressão presente é construída sobre a experiência e sobre sua observação da conjunção de certos objetos em casos passados. Se modificarmos essa experiência, ele modificará seu raciocínio. [...] (T 1.3.16.7/177-8)

Hume está considerando a razão em um sentido mais rico que no princípio do *Tratado*, pois é possível notar que as inferências de causa e efeito estão dentro dos processos da razão. Isso reaparece explicitamente posteriormente no *Tratado*, quando Hume trata da realidade do mundo externo. “Assim, há uma oposição direta e total entre nossa razão e nossos sentidos; ou, mais propriamente, entre as conclusões que formamos a partir da causa e efeito e as que nos persuadem da existência contínua e independente dos corpos.” (T 1.4.4.15/231). As conclusões a partir da causa e efeito *são* as conclusões da razão. O conceito, portanto, se apresenta mais robusto, compreendendo o que é empírico, dado que raciocínios causais partem da experiência.

É razoável compreender o uso de “razão” no parágrafo da introdução destacado dessa maneira. Destacando novamente, “não somos capazes de indicar nenhuma razão para nossos princípios mais gerais e sutis, além de nossa experiência de sua realidade – experiência que é razão do vulgo” (T Intro.9/xviii). O vulgo julga através da experiência e, ao final da sua investigação, Hume assume a posição vulgar e toma a experiência como a sua razão. Pode-se ver isso como uma crítica às posições racionalistas²⁴. Não tratarei disso.

Assim, na perspectiva humeana, razão e experiência se confundem e seus limites (não

24 Pode-se ver, também, como uma defesa do *senso comum*. Porém, diferentemente dos chamados filósofos do senso comum, como Thomas Reid, que partem do senso comum em suas investigações filosóficas e afirmam os seus princípios como verdadeiros, Hume se refugia no senso comum e, aparentemente, isso se dá mais pela conveniência – é uma propensão mais natural – do que pela afirmação da verdade dos seus princípios e conclusões.

os limites *entre* elas, mas os limites *delas*) não são pré-determinados de maneira a priori. É o desenvolvimento histórico que irá alterá-los.

Há, no entanto, raciocínios impróprios independentemente do desenvolvimento histórico, certos limites fixos, por assim dizer. Questões de fato não podem ser tratadas de maneira a priori. De uma perspectiva humeana, isso não é exatamente uma limitação na medida em que não há essa pretensão de tratar do mundo de maneira a priori. Contudo, pode ser visto como uma limitação para aqueles que creem na necessidade de certas verdades a priori sobre questões de fato.

O ceticismo, ao fazer com que nossas expectativas se alterem, abre as portas, novamente, para o projeto naturalista. É um naturalismo revisado, menos eufórico, mas, ainda assim, é um naturalismo. A natureza humana é fonte das dúvidas e, também, da forma de lidar com as dúvidas. Hume não responde os problemas céticos, mas mostra como se desenvolver convivendo com eles.

É impossível dizer que transformações e melhoramentos seríamos capazes de operar nessas ciências, se conhecêssemos plenamente a extensão e a força do entendimento humano, e se pudéssemos explicar a natureza das ideias que empregamos, bem como das operações que realizamos em nossos raciocínios. (T Intro.5/xv)

Não é somente o conhecimento das nossas limitações e imperfeições que a ciência do homem nos trará, mas também de como devemos proceder para que nossas ciências sejam as mais fidedignas possíveis. A clareza com respeito à nossa natureza traz consigo a clareza quanto aos métodos que podemos empregar. Hume, em sua análise das crenças de causa e efeito, dedica uma seção às chamadas probabilidades não-filosóficas, que são raciocínios baseados na experiência falaciosos, mas comuns. Eles são reconhecíveis a partir da análise da ideia de causalidade e do que está implicada nela.

Por exemplo, para que digamos que A e B estão causalmente relacionados, sendo A a causa e B o efeito, deve haver, também, uma relação de contiguidade espacial e temporal entre A e B (cf. T 1.3.2.9/76). Isso significa que se B não ocorre imediatamente após A, deve haver uma cadeia de eventos intermediários que os conecte²⁵. Além disso, A deve ser anterior a B (*ibidem*) e deve haver uma espécie de conexão necessária entre A e B (*ibidem*). A necessidade é o que distingue dois eventos causalmente relacionados de dois eventos acidentalmente ou casualmente sucessivos e contíguos. A partir disso, do conceito de

25 A noção de contiguidade temporal é pacífica, porém a de espacial pode se revelar mais difícil de aceitar. Tenhamos a ação da gravidade, por exemplo, que é uma ação à distância. Não parece haver nada que conecte a Terra e a Lua, embora a gravitação da Terra tenha efeitos no movimento da Lua e vice-versa.

causalidade, podemos julgar certos modos de raciocinar como impróprios, apesar de naturais.

O *primeiro* tipo de probabilidade que se encontra nessa situação pode ser explicado da seguinte maneira. Como mostramos anteriormente, a diminuição da união, bem como da semelhança, diminui a facilidade da transição, enfraquecendo assim a evidência. Ora, podemos observar que a mesma diminuição da evidência decorre também de uma diminuição da impressão e do obscurecimento das cores com que aparece à memória ou aos sentidos. O argumento que fundamos sobre qualquer fato de que nos lembramos será mais ou menos convincente, conforme o fato seja recente ou remoto. Mas a diferença entre esses graus de evidência não é aceita pelos filósofos como sólida e legítima – pois, se assim o fosse, um argumento deveria ter hoje uma força diferente da que terá daqui a um mês. Entretanto, apesar da oposição da filosofia, é certo que tal circunstância exerce uma influência considerável sobre o entendimento, transformando secretamente a autoridade do mesmo argumento segundo diferentes momentos em que ele nos é proposto. (T 1.3.13.1/143)

Hume observa um fato sobre o homem: a distância temporal da evidência para determinado argumento influencia no apelo desse argumento sobre a mente. Em 2011, quando do acidente de Fukushima, argumentos contra a construção de usinas de energia nuclear certamente tinham mais apelo popular que agora, dois anos passados do ocorrido. Isso não significa que *deva* ser assim, mas que assim procedemos, ainda que inconscientemente, em muitos dos nossos raciocínios. A distância temporal de um evento nada deve ter a ver com o seu apelo. Se A e B estão causalmente conectados, isso independe de quando, pois tal é uma relação necessária.

Conscientes das falhas comuns de raciocínio que cometemos, podemos seguir em direção a sua correção. “Podemos corrigir essa propensão mediante uma reflexão sobre a natureza dessas circunstâncias; mas, ainda nesse caso, é certamente o costume que sai na frente, imprimindo a inclinação à imaginação.” (T 1.3.13.9/148). Há, ainda, o erro. Porém, ele pode ser reconhecido, não sendo necessariamente permanente.

Mais adiante, observaremos algumas regras gerais pelas quais devemos regular nosso juízo sobre causas e efeitos. Essas regras se formam segundo a natureza de nosso entendimento, e conforme nossa experiência da operação deste nos juízos que formamos acerca dos objetos. Graças a elas, aprendemos a distinguir as circunstâncias acidentais das causas eficientes. (T 1.3.13.11/149)

As regras gerais as quais Hume se refere são as “Regras para se julgar sobre causas e efeitos” (T 1.3.15/174-6). Há um ar de objetividade e de possibilidade de avanço e entendimento no desenrolar da investigação de Hume. A impossibilidade de se determinar os princípios gerais e ter explicações definitivas acerca da realidade não implica em investigações e discussões desregradadas, ainda é possível um desenvolvimento racional. Os

resultados obtidos são outros, ainda assim são úteis para nós e podem constituir uma espécie de progresso. Hume pretende que seja assim.

Sempre que experimentos dessa espécie [reunidos mediante observação cuidadosa] forem criteriosamente reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana. (T Intro.10/xix)

A face positiva de Hume se revela. Ela não contradiz o ceticismo, ela emerge do ceticismo. Contudo, não independentemente do naturalismo. A base que sustenta todo o desenvolvimento é a natureza humana. São as nossas limitações e as nossas características que ditam as regras e os objetivos da investigação. Diante do aparente caos em que as dúvidas céticas nos deixam, a natureza humana serve como uma base segura sobre a qual podemos nos assentar. Não é segura ao ponto de nos garantir a verdade e o conhecimento – por isso, ainda nos mantém dentro do ceticismo –, mas leva à esperança de que não nos envolveremos em diálogos de surdos e poderemos, dentro de certos limites, encontrar concordâncias, ainda que elas não signifiquem a última palavra sobre determinado assunto.

3. ANÁLISE DA CONCLUSÃO DO LIVRO I DO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA*.

3.1. Preâmbulo

Hume começa a “Conclusão deste livro” propondo uma pausa para refletir sobre todo o seu desenvolvimento. O primeiro parágrafo já oferece um preâmbulo da famosa crise cética que marca a seção e o *Tratado*.

A memória de meus erros e perplexidades passados me faz desconfiar do futuro. A condição desoladora, a fraqueza e a desordem das faculdades que sou obrigado a empregar em minhas investigações aumentam as minhas apreensões. E a impossibilidade de melhorar ou corrigir essas faculdades me reduz quase ao desespero, fazendo-me preferir perecer sobre o rochedo estéril em que ora me encontro a me aventurar por esse ilimitado oceano que se perde na imensidão. (T 1.4.7.1/264)

Ao longo do *Tratado*, Hume constata sucessivas falhas da natureza humana. A posição de Hume com relação a avaliação da imaginação como faculdade que guia nossas crenças em questões de fato parece oscilar, ora caminhando para a busca de um método de correção, ora caminhando para a afirmação do erro irremediável. A primeira posição é ressaltada pelas leituras mais naturalistas enquanto a segunda, pelas mais céticas. Neste momento em que a crise cética está para assolar Hume, o filósofo resalta o aspecto negativo da constatação.

Após a identificação da imaginação como faculdade responsável pelas crenças de causa e efeito, que afeta todo o domínio do conhecimento da realidade, Hume expõe um argumento com vistas a mostrar que, mesmo nas ciências demonstrativas, a razão não é efetiva em sustentar as nossas crenças e o auxílio da imaginação é necessário para tanto. O argumento é simples (o que não significa que seja seguramente aceitável) e pretende reduzir toda certeza em probabilidade e toda probabilidade em nada.

Em todas as ciências demonstrativas, as regras são certas e infalíveis; mas quando as aplicamos, nossas faculdades, falíveis e incertas, têm uma grande tendência a delas se afastar e a cair em erro. Por isso, em todo raciocínio, devemos conferir e controlar nosso primeiro juízo ou crença mediante um novo juízo; e devemos ampliar nossa visão para abranger uma espécie de história de todos os casos em que nosso entendimento nos enganou, comparando-os àqueles em que seu testemunho foi legítimo e verdadeiro. (T 1.4.1.1/180)

Hume não afirma que as regras que guiam os raciocínios são falhas, mas que a nossa aplicação delas é falha. Se concedermos a Hume uma premissa adicional, a de que “conhecimento e probabilidade têm naturezas tão contrárias e discordantes que não poderiam se transformar insensivelmente um no outro [...]” (T 1.4.1.3/181), já oferecemos o suficiente para considerar correta a afirmação de que os raciocínios que consideramos demonstrativos são, na verdade, prováveis. Além disso, mesmo que não concedamos essa distinção de natureza, contentando-nos com uma distinção de grau entre certeza e probabilidade (o que não é absurdo, pois podemos afirmar com que uma proposição certa é aquela cuja justificativa lhe dá uma probabilidade de 100%), ainda assim é difícil recusar o argumento de Hume. Afinal, se o primeiro juízo do matemático sobre a sua demonstração não lhe garante a sua correção, mas lhe dá uma “probabilidade”, como o segundo juízo, seja seu ou de um colega, fará com que essa probabilidade se eleve até 100%? Não pode, também ele, estar enganado? O segundo juízo corre os mesmos riscos do primeiro e também não pode ser dito certo.

O argumento de Hume pode parecer desafiar a visão de que as verdades matemáticas são necessárias. Contudo, não é propriamente a necessidade das proposições matemáticas que está em questão, mas a dificuldade em avaliar quais proposições e raciocínios são, de fato, matemáticos. Interpretar essas dúvidas de Hume como atacando a necessidade das verdades matemáticas abre caminho para uma contradição explícita no *Tratado*, pois as relações matemáticas devem ser tais que as suas negações sejam inconcebíveis (porque as relações de proporção de quantidade ou número dependem apenas das ideias comparadas (cf. T 1.3.1.1/69)). O problema real é saber se os raciocínios que tomamos como matemáticos consistem apenas nessas relações.

Não posso deixar de admirar que tanta atenção tenha sido dada à circunstância da inconceptibilidade, quando há uma ampla experiência para mostrar que a nossa capacidade ou incapacidade de conceber uma coisa tem muito pouco a ver com a possibilidade da coisa ela mesma; [...] Não há fato mais conhecido da natureza humana que a extrema dificuldade primeiramente sentida em conceber qualquer coisa como possível quando está em contradição com a experiência familiar e fortemente estabelecida; ou mesmo com velhos hábitos do pensamento. (Mill, 1882, 177-8)

Mill não trata da visão de Hume a respeito da matemática, mas sua defesa da sua própria visão auxilia na compreensão da argumentação de Hume porque formula de modo claro algo que está por trás de certas afirmações de Hume. Além dos próprios erros com relação à aplicação das regras que podem passar despercebidos, há a dificuldade em estabelecer quais são os princípios genuinamente matemáticos porque se pode tomar como necessário o que é contingente devido aos preconceitos fixados na nossa mente. O caso do Princípio da Causalidade é exemplar. Ainda que não seja um caso da matemática, é um caso em que se toma como princípio intuitivo ou demonstrável, portanto puramente racional, o que é amparado apenas pela experiência. Assim, cria-se um véu de incerteza quanto ao que se considera como vindo da razão, se de fato é amparado pela razão.

Concedendo esse ponto a Hume, vejamos o segundo passo. “Em todo juízo que podemos formar acerca da probabilidade, bem como do conhecimento, devemos sempre corrigir o primeiro juízo, referente à natureza do objeto, por meio de um outro juízo referente à natureza do entendimento.” (T 1.4.1.5/181-2), ou seja, para cada raciocínio que fazemos, faz-se necessário revisar esse raciocínio. Isso porque sabemos que temos uma natureza falível e por alguma razão qualquer podemos ter errado o raciocínio que fizemos. Essa é uma retomada do argumento anterior. O objeto do raciocínio matemático permite certeza, porém o nosso entendimento não.

Assim, em toda probabilidade, após termos descoberto, além da incerteza original inerente ao objeto, uma nova incerteza, derivada da fraqueza da faculdade de julgar, e após termos ajustado uma à outra essas duas incertezas, nossa razão nos obriga a somar a elas uma nova dúvida, derivada da possibilidade de erro em nossa estimativa da verdade e fidelidade de nossas faculdades. (T 1.4.1.6/182)

Hume defende que o novo juízo deve ser objeto de um novo juízo e assim por diante de tal maneira que qualquer segurança acerca de qualquer raciocínio desvaneça. A correção desse argumento de Hume é mais controversa que a do anterior. Não é claro por que se deve acumular e multiplicar as incertezas. Digamos que eu faça um juízo P_1 , provável, mas não certo. Para ter mais confiança em P_1 (assim como o comerciante que quer ter mais confiança em seu cálculo), devo fazer um novo juízo, P_2 , também incerto. Deveria, então, fazer outro juízo, P_3 e seguir nesse processo. Hume crê que, ao final, o grau de certeza em P_1 é o resultado de $P_1 \times P_2 \times P_3 \times \dots \times P_n$ cujo resultado deve tender a zero, já que todos os raciocínios são prováveis e o produto da multiplicação de fatores menores que 1 sempre resulta em um valor menor que o dos fatores. Embora o resultado final da operação não seja zero (pois apenas tende a zero), a força ao final seria ínfima para sustentar a crença. Mas, ainda que cedamos a

Hume que a razão obriga a seguir esse processo, não é claro porque é preciso associar todos os raciocínios. Se a confiança em P_1 depende da confiança em P_2 , é P_2 que determina a crença e não o produto de ambas. P_2 é um novo raciocínio, de modo que sua avaliação independe de P_1 .

Kemp Smith explica a exposição de Hume como sendo uma investigação empírica sobre a correção dos nossos raciocínios demonstrativos. “[...] a questão que ele [Hume] está discutindo é se é possível em todo caso de conhecimento alegado questionar se *enquanto uma questão de fato* nós tivemos sucesso em conseguir conhecimento.” (Kemp Smith, 2005, 358). Hume, para aplicar seu ceticismo com relação ao conhecimento, propõe uma espécie de investigação empírica a respeito dos raciocínios demonstrativos. Sendo uma investigação empírica, ela não pode nos dar certeza. O primeiro ponto – a redução da certeza em probabilidade – se seguiria na medida em que, embora as demonstrações possam nos dar certeza, as avaliações empíricas sobre as suas correções não podem ser tomadas como absolutamente seguras. O segundo ponto, no entanto, permanece controverso. “[...]”; mas, certamente, se as sucessivas revisões falham em mostrar que qualquer uma das fontes de erro anteriormente experienciadas viciaram de fato os resultados, essas revisões devem tender para remover, não aumentar, nossas dúvidas iniciais.” (Kemp Smith, 2005, 361). Por que haveríamos de prosseguir nos perguntando a respeito da correção do raciocínio se não conseguimos, nas sucessivas revisões, encontrar erro algum? Antes que aumentar nossa dúvida, tais repetições aumentariam a nossa certeza. Hume afirma que a razão exige que continuemos. Hume pode estar atuando contra o dogmático como a tartaruga com relação a Aquiles (cf. Carroll, 1895). Aquiles pretende provar para a tartaruga que a partir de duas proposições, A e B, conclui-se Z. Contudo, para concluir Z de A e B, deve-se admitir que a conjunção de A e B tem como consequência Z. Logo, deve-se admitir uma terceira proposição, C. Afinal, se não admitirmos C – que A e B tem como consequência Z – não podemos concluir Z de A e B. Admitimos, então, C. Podemos concluir Z? Para tanto, temos que concordar que aceitando C, além de A e B, temos que aceitar Z. Chegamos a uma quarta proposição, D – que A, B e C têm como consequência Z –, e é fácil perceber como isso segue ao infinito sem nunca podermos concluir, de fato, Z.

Admitindo que Hume esteja correto, pois não é a correção, mas a compreensão do seu sistema que se quer aqui, por que cremos, então? Porque a crença, segundo Hume, não é resultado da nossa “parte cogitativa”, mas da “sensitiva” (T 1.4.1.8/184). O fato de cremos a despeito da razão supostamente exigir infinitos passos para qualquer conclusão seria uma

evidência da sua posição. A razão não pode dar o passo. “Se a crença, portanto, fosse um simples ato do pensamento, [...], ela necessariamente destruiria a si mesma, terminando sempre em uma total suspensão do juízo.” (T 1.4.1.8/184). Dessa maneira, Hume afasta de si o que chama de ceticismo total, a posição de que “tudo é incerto e que nosso juízo não possui *nenhuma* medida da verdade ou falsidade de *nada* [...]” (T 1.4.1.7/183), desconsiderando-o. “Dado que a crença, *diferentemente do conhecimento*, não é induzida por qualquer argumento [...], nem é passível de ser destruída por quaisquer argumentos que os cétricos possam propor.” (Kemp Smith, 2005, 363). O cétrico erra seu alvo porque supõe que a crença é sustentada pela razão. A posição de Hume estaria imune ao seu ataque porque nega isso.

Como comentário ao estranhamento de Kemp Smith com relação à necessidade da razão de sempre reavaliar os próprios raciocínios, ainda que não encontre erros em nenhuma revisão, Hume diria, então, que não vemos essa necessidade justamente porque a natureza nos impele a desconsiderar a existência de possíveis erros quando não os encontramos. Se fôssemos puramente racionais, seguiríamos o caminho de Aquiles, mas algo nos impele a não exigir C e passar direto a Z²⁶. Assim, se fôssemos guiados pela razão, ao estarmos conscientes de que podemos errar e de que frequentemente erramos devido a descuidos ou quaisquer outras causas da falibilidade das nossas faculdades, precisaríamos rever os raciocínios feitos para garantir sua confiabilidade plena. Contudo, não há como garantir tal confiabilidade porque não há como escapar da falibilidade das nossas faculdades pois é só por elas que podemos raciocinar.

Hume, no entanto, reconsidera o ceticismo total que descarta.

Essa súbita visão do perigo a que estou exposto me enche de melancolia; e como costumamos ceder a esta paixão mais que a todas as outras, não posso me impedir de alimentar meu desespero com todas essas reflexões desalentadores, que o presente tema me proporciona em tamanha abundância.
(T 1.4.7.1/264)

É preciso notar que essa caminhada para o ceticismo, neste momento, não é fruto da mera inteligência, da mera consideração dos argumentos, mas de um processo natural. Hume descreve-se como sendo levado pelas suas paixões a esse desespero. Isso é importante de ser ressaltado porque indica que a dúvida cétrica não resulta somente da consideração abstrata e despreocupada dos objetos da razão, o próprio desejo – não um desejo racional, mas um desejo passional – de estar certo e o medo de errar levam à crise cétrica.

26 Os casos – o de Hume quanto à correção dos juízos matemáticos e o de Carroll com relação à noção de consequência lógica – são distintos, mas é possível traçar uma analogia que auxilia na compreensão do ponto de Hume.

3.2. A crise cética

O primeiro momento da crise humeana não se constitui por uma rejeição de toda e qualquer crença, constitui-se pela completa confusão sobre quais crenças adotar. A confusão constatada nos primeiros parágrafos da “Introdução” e explorada no capítulo anterior deste trabalho não se desfaz. “Quando olho em redor, prevejo, por todos os lados, disputas, contradições, ira, calúnia e difamação.” (T 1.4.7.2/264). Tal confusão não reside apenas nos outros intelectuais, mas no próprio Hume. “Quando volto meu olhar para dentro de mim mesmo, não encontro senão dúvida e ignorância.” (*ibidem*).

Após todo o seu desenvolvimento, Hume mostra-se incerto, retoricamente ou não, quanto ao curso que deve tomar.

Como posso estar seguro de que, ao abandonar todas as opiniões estabelecidas, estou seguindo a verdade? E por meio de que critério a distinguirei, mesmo que a sorte finalmente me leve até ela? Após o mais cuidadoso e exato de meus raciocínios, ainda sou incapaz de dizer por que deveria assentir a ele; sinto apenas uma *forte* propensão a considerar *fortemente* os objetos segundo o ponto de vista em que me aparecem. (T 1.4.7.3/265)

O primeiro questionamento diz respeito a sua discordância com todos os intelectuais de sua época. “O mundo inteiro une-se contra mim e me contradiz; mas minha fraqueza é tal que sinto todas as minhas opiniões se desagregarem e desmoronarem por si mesmas, quando não suportadas pela aprovação alheia.” (T 1.4.7.2/264-5). Hume pode estar adotando um critério considerado pouco filosófico para embasar a sua dúvida, afinal a verdade não é encontrada por votação majoritária. Todavia, o testemunho e a avaliação dos sábios é um critério prático quando não se tem a devida certeza da correção do próprio raciocínio. Espera-se que o raciocínio correto amparado por premissas verdadeiras convença os interlocutores ou, pelo menos, a maior parte deles. Segundo Hume, quem sabe um tanto exageradamente, ele se expôs “à inimizade de todos os metafísicos, lógicos, matemáticos e mesmo teólogos” (T 1.4.7.2/264). É interessante fazer um paralelo da sua situação com o exemplo dado por Hume em sua explicação da certeza nas ciências demonstrativas.

Nenhum algebrista ou matemático é tão versado em sua ciência a ponto de depositar plena confiança em uma verdade assim que a descobre, ou de

considerá-la algo mais que uma mera probabilidade. Sua confiança cresce toda vez que refaz as provas; e cresce ainda mais com a aceitação dos amigos, atingindo sua máxima perfeição pela aprovação universal e pelos aplausos do mundo erudito. (T 1.4.1.2/180)

Hume não tem a aprovação universal nem os aplausos do mundo erudito. Além disso, a sua convicção nos seus raciocínios mais cuidadosos e exatos também não se sustenta na medida em que ele nada pode fazer mais que afirmar e reafirmar sua convicção neles. Isso não é contrário ao que mostrou ao longo do *Tratado*, que é a imaginação e não a razão que propriamente determina as crenças, porém em que medida se pode confiar que a imaginação é guia para a verdade?

Hume avança de maneira dúbia. “Não é de admirar que um princípio tão inconstante e falacioso nos leve ao erro, quando seguido cegamente (como deve ser), em todas as suas variações.” (T 1.4.7.4/265-6). Parece haver uma tensão nessa declaração e ela só será melhor esclarecida após a análise completa da seção. Embora Hume tenha consciência da inconstância e falaciosidade da imaginação, ele endossa a sua aceitação. Se estivesse apenas descrevendo uma falha irremediável da natureza humana, deveria ter escrito “como é”. De qualquer forma, é possível compreender o seu endosso tanto à maneira mais naturalista – este é o caminho correto porque leva ao sucesso – quanto à maneira mais cética – esta, infelizmente, é a única maneira de evitar a suspensão total do juízo. Contra a maneira cética de compreender o uso da expressão destacada deve se ressaltar a falta de necessidade de usar uma expressão normativa para afastar a suspensão do juízo. A suspensão não é um fato que pode acontecer porque a nossa natureza não a permite. A mera descrição da natureza humana torna irrelevante a consideração desse cenário cético no âmbito prático de modo que uma recomendação não altera em nada o caso – é supérflua, se a intenção é afastar esse ceticismo.

A convicção na imaginação decresce na medida em que se retomam as contradições a que chegamos pela sua influência.

É esse princípio que nos faz raciocinar partindo de causas e efeitos; e é esse mesmo princípio que nos convence da existência contínua dos objetos externos, quando ausentes dos sentidos. Mas, embora essas duas operações sejam igualmente naturais e necessárias à mente humana, em algumas circunstâncias elas são diretamente contrárias; é-nos impossível raciocinar de maneira correta e regular a partir de causas e efeitos e, ao mesmo tempo, acreditar na existência contínua da matéria. (T 1.4.7.4/266)

Hume faz referência a sua conclusão ao final da seção IV.

Assim, há uma oposição direta e total entre nossa razão e nossos sentidos; ou, mais propriamente falando, entre as conclusões que formamos a partir da causa e efeito e as que nos persuadem da existência contínua e

independentemente dos corpos. Quando raciocinamos a partir da causa e efeito, concluímos que nem a cor, nem o som, nem o sabor, nem o aroma têm uma existência contínua e independente. Quando excluimos essas qualidades sensíveis, nada resta no universo que possua tal existência. (T 1.4.4.15/232)

As razões pelas quais os raciocínios causais nos levariam a concluir que não há nada no mundo além das nossas percepções são essencialmente berkeleyanas. As mesmas razões que levaram os filósofos modernos a considerarem as chamadas qualidades secundárias – cor, odor, sabor, etc.. - como existentes apenas na mente e não nos objetos levaram Berkeley (e Hume) a considerar as chamadas qualidades primárias – movimento, extensão, solidez²⁷ – como também dependentes da mente²⁸.

A argumentação de Hume pode ser resumida da seguinte maneira. Para Hume, toda questão de fato ou existência só pode ser tratada através de relações de causa e efeito. “Vemos assim que, dessas três relações que não dependem meramente das ideias, a única que remete para além de nossos sentidos, e nos informa acerca de existências e objetos que não vemos ou tocamos, é a *causalidade*.” (T 1.3.2.3/74). A existência contínua e independente dos corpos não é propriamente sobre o que vemos ou tocamos, i. e., sobre o que apreendemos diretamente pelos sentidos porque o que os nossos sentidos nos apresentam são percepções. Supõe-se que tais percepções correspondam a objetos, pois as percepções são entidades mentais e, enquanto tais, só existem na mente. Os objetos são coisas distintas das percepções e, também, as suas causas.

A ideia dessa relação [de causa e efeito] é derivada da experiência passada, pela qual descobrimos que dois seres possuem uma conjunção constante, estando sempre presentes ao mesmo tempo à mente. Mas como os únicos seres que jamais estão presentes à mente são as percepções, segue-se que podemos observar uma conjunção ou uma relação de causa e efeito entre diferentes percepções, mas nunca podemos observá-la entre percepções e objetos. Portanto, é impossível que, da existência ou de qualquer qualidade das percepções, possamos jamais formar uma conclusão concernente à existência dos objetos, e que jamais possamos satisfazer nossa razão acerca desse ponto. (T 1.4.2.47/212)

Para concluir a existência de uma relação causal entre dois eventos é preciso ter percebido a conjunção de ambos os eventos. Em algum momento passado, a ocorrência conjunta de ambos deve ter sido observada para que haja um mínimo de base para a afirmação da relação causal e ela não seja uma mera hipótese. O problema, então, com relação à existência de objetos distintos das percepções é que tais objetos não podem ser apresentados à

27 Essa lista pode variar de filósofo para filósofo, porém essas três sempre são consideradas.

28 Hume dedica T 1.4.3 (“Da filosofia antiga”) e T 1.4.4 (“Da filosofia moderna”) a ir descartando, sucessivamente, as concepções metafísicas do que existe para além da mente. Após, em T 1.4.5 (“Da imaterialidade da alma”), descarta que tenhamos uma ideia da alma enquanto uma substância.

mente senão por meio das próprias percepções.

Não obstante não haver base para inferir a existência desses objetos, há razões para para inferir a sua não-existência.

O princípio fundamental dessa filosofia [a filosofia moderna] é a opinião a respeito das cores, sons, sabores, aromas, calor e frio, os quais afirma serem apenas impressões na mente, derivadas da operação de objetos externos e sem qualquer semelhança com as qualidades dos objetos. (T 1.4.4.3/226)

O princípio fundamental ao qual Hume se refere é o que distingue as qualidades dos objetos em primárias e secundárias. As qualidades secundárias são aquelas que surgem da interação do objeto com o nosso sistema perceptivo enquanto as primárias seriam aquelas que se podem dizer próprias do objeto.

Das diferentes condições de nossa saúde: um homem doente sente um sabor desagradável na carne que antes lhe agradava mais. [...] Das diferenças em sua situação e posição externa: as cores refletidas pelas nuvens mudam de acordo com a distância dessas nuvens, e de acordo com o ângulo que formam com o olho e o corpo luminoso. (T 1.4.4.3/226)

Cores, sabores etc. variam conforme as nossas condições com relação ao ambiente. Como se supõe que o que é próprio dos objetos independe da nossa situação, conclui-se que tais qualidades não pertencem aos objetos e existem apenas em nossas mentes. As percepções das qualidades primárias, por outro lado, seriam semelhantes ao que há nos objetos.

Um bocado de maná de volume perceptível é capaz de produzir em nós a ideia de uma figura redonda ou quadrada e, deslocado para outro lugar, causa em nós a ideia de movimento. Esta última ideia representa-nos o movimento, tal como é no maná que se move. A figura redonda ou quadrada é também a mesma, quer na ideia, quer na realidade; quer na mente, quer no maná. (EHU II. viii. 18)

A posição de Berkeley, no entanto, é de que “se é certo que essas qualidades originais estão inevitavelmente unidas às qualidades sensíveis – e que sequer em pensamento são suscetíveis de ser abstraídas -, segue-se claramente que elas também existem apenas na mente.” (PHK I 10). Isso requer duas coisas, (a) que as qualidades primárias não podem ser concebidas sem as qualidades secundárias e (b) que o que é inconcebível, é impossível ou não faz sentido. (b) não precisa de muito para ser provada. Se o significado do que falamos está nas ideias a que nos referimos, não é possível se referir a algo que não conseguimos sequer conceber. Portanto, resta mostrar (a).

Hume considera três qualidades primárias: o movimento, a extensão e a solidez. O movimento, ele afirma, não pode ser concebido independentemente da extensão ou da solidez,

pois a ideia de movimento deve ser a de um corpo se movendo. A noção de corpo pressupõe ou a noção de extensão ou a de solidez. A noção de extensão, todavia, deve ser concebida como algo colorido ou algo sólido²⁹. Como as cores são qualidades secundárias, supor a ideia de extensão como devendo ser concebida em conjunção com alguma cor é supor que a extensão e a cor são inseparáveis e a extensão, de certo modo, é dependente da cor. Portanto, resta a ideia de solidez para fundamentar as qualidades primárias como independentes das secundárias e existentes nos objetos. “A ideia de solidez é a de dois objetos que, mesmo impelidos por uma força extrema, não conseguem penetrar um no outro, mantendo, ao contrário, uma existência separada e distinta.” (T 1.4.4.8/228). A ideia de solidez requer, então, a de movimento ou de extensão porque consiste na de objetos sendo impelidos um contra o outro. Porquanto essas duas ideias também dependem da de solidez, temos um círculo e não há ideia que possa sustentar a outra. Berkeley, parece-me, coloca de maneira mais clara.

De minha parte, vejo com clareza que não está em meu poder formar uma ideia de um corpo extenso em movimento a não ser que lhe atribua alguma cor ou outra qualidade sensível que, admite-se, existe só na mente. Em resumo, extensão, figura e movimento abstraídos de todas as demais qualidades são inconcebíveis. Portanto, onde as demais qualidades estão, deverão estar também as primárias, ou seja, na mente e em nenhum outro lugar. (PHK I 10)

Contudo, Hume não segue o caminho de Berkeley, que afirma que nada há além das nossas percepções. Pelo contrário, descarta essa posição da mesma maneira que descartou o ceticismo radical, afirma-a excessivamente excêntrica.

Os filósofos estão tão longe de rejeitar a opinião de uma existência contínua por terem rejeitado a da independência e continuidade de nossas percepções sensíveis, que, embora todas as escolas concordem com esta última posição, a primeira, que é de certa forma sua consequência necessária, tem sido peculiar a uns poucos cétricos extravagantes; e estes, afinal, sustentam tal opinião apenas verbalmente, e jamais foram capazes de acreditar nela com toda sinceridade. (T 1.4.2.50/214)

É da natureza humana crer na existência contínua e distinta daquilo que se percebe e não é possível contrariar essa tendência senão por curtos momentos reflexivos. Esse tipo de consideração por parte Hume dá fôlego às leituras cétricas. Apesar de a reflexão nos levar para um caminho, a natureza nos impede de aceitá-lo e devemos nos contentar com a posição natural e irrefletida. Hume apontaria erros irremediáveis da natureza humana. Assim, Hume se vê diante uma espécie de antinomia da imaginação e essa antinomia é a maior dificuldade

²⁹ Isso pressupõe a posição de Hume de que não se pode conceber extensão sem matéria, que é abordada brevemente a seguir (p. 48).

para as leituras naturalistas.

Qual deles [dos princípios da imaginação] preferiremos? Ou, se não elegermos nenhum dos dois, mas, em vez disso, dermos nosso assentimento a cada um sucessivamente, como é comum entre os filósofos, com que confiança poderemos depois reivindicar esse glorioso título, tendo de modo consciente abraçado uma contradição manifesta? (T 1.4.7.4/264)

A consciência da contradição entre os seus princípios o deixa em xeque. Abandoná-los seria abandonar qualquer empreendimento intelectual, pois a razão, sozinha, subverte-se. É preciso que a imaginação seja aceita, em alguma medida, na investigação. Porém, a imaginação leva a uma grande contradição e escolher qualquer um dos dois lados seria simplesmente arbitrário.

Esse momento da investigação de Hume é um momento crítico para qualquer leitura que minimize o papel do ceticismo no seu esquema geral. Embora neste estágio do *Tratado* um programa não-naturalista não faça sentido³⁰, dada a influência da natureza humana nas crenças do senso comum e dos próprios filósofos, que se iludem ao pensar que escaparam da imaginação e erigiram sistemas com base apenas na razão, a proposta naturalista de Hume leva necessariamente a essa contradição. Abandonamos a pretensão de justificar racionalmente todas as crenças e confiamos nos princípios mais fundamentais da nossa constituição e eles nos levam a esse paradoxo. Preferir um ou outro é rejeitar um princípio fundamental da nossa natureza. Não há princípio anterior e mais fundamental ao qual apelar.

Donald Livingston propõe uma saída dialética para essa antinomia.

A razão causal, se deixada por ela mesma, sem qualquer restrição, subverte totalmente a imaginação (que constitui a concepção popular e filosófica de corpo). Mas a subversão da imaginação implica a eliminação na experiência de todos os objetos públicos e, portanto, a subversão total do raciocínio causal. [...] Doravante, a razão causal deve operar dentro do sistema popular, transcendentemente concebido, sob pena de não ser apta a compreender o mundo da experiência em absoluto. (Livingston, 1998, 19)

O caminho de Hume seria uma espécie de síntese (*à la* Hegel) de ambos os princípios. A contradição levaria a um nível transcendental em que se poderia limitar a influência dos raciocínios causais e subsumi-los à crença nos objetos externos. Todavia, parece-me que esse recurso mais hegeliano não pode ser atribuído a Hume. “Ora, a questão é: até que ponto devemos ceder a essas ilusões? Essa é uma questão muito difícil, e nos reduz a um dilema muito perigoso, como quer que o solucionemos.” (T 1.4.7.6/267). Uma postura realmente dialética não trataria suas opções como ilusões. “[...], se assentimos a todas as triviais

³⁰ É possível, em uma discussão mais ampla, considerar o idealismo transcendental de Kant como solução para os problemas humeanos. Não é o caso, aqui.

sugestões da fantasia, estas, além de serem frequentemente contrárias umas às outras, levam-nos a tais erros, absurdos e obscuridades, que acabamos envergonhados de nossa credulidade.” (T 1.4.7.6/267).

Por outro lado, se a consideração desses exemplos nos fizessem tomar a resolução de rejeitar todas as triviais sugestões da fantasia e seguir o entendimento, isto é, as propriedades mais gerais e estabelecidas da imaginação; mesmo essa resolução, se rigorosamente posta em prática, seria perigosa e levaria às consequências mais fatais. (T 1.4.7.7/267)

Confiar apenas na imaginação nos leva ao estágio que já enfatizamos, a contradição manifesta. Abandonar completamente a imaginação é irrazoável porque já sabemos – se Hume estiver correto – que a razão não sustenta crença alguma e subverte a si mesma. Diante desse dilema, Hume propõe uma possível saída. “Estabeleceremos, então, como uma máxima geral, que nunca se deve aceitar nenhum raciocínio sutil ou mais elaborado?” (T 1.4.7.7/268). Afinal, são as reflexões filosóficas profundas e abstrusas que nos levam a descobrir tais contradições e nos deixam nesse estado de melancolia e desespero. Contudo, isso não resolve o problema. A reflexão está dada e já temos consciência das consequências dos princípios que assumimos. A aceitação da máxima simplesmente nos deixa com os paradoxos que descobrimos. Além disso, sua aceitação configura uma espécie de contradição performativa porque ela mesma é resultado de um raciocínio sutil e elaborado. A rejeição desses raciocínios implica na rejeição da própria máxima. A recusa, por outro lado, também não ajuda, pois continuamos sem saber para onde ir. “Não nos resta escolha, portanto, senão entre uma falsa razão e razão nenhuma.” (T 1.4.7.7/268). Eis o ponto máximo da crise cética.

Hume não soluciona o paradoxo que trouxe a baila, mas o mantém. É essa a origem do seu ceticismo mais forte. Não há perspectiva de dissolver a contradição na imaginação – i. e., a contradição entre guiar-se por raciocínios causais e crer no mundo externo. Apesar de haver razões para não crer na existência de objetos externos, essas razões se mostram irrelevantes para tal crença. “Por tudo que Hume diz em sua explicação naturalista da origem da crença na existência de objetos independentes, seres humanos seriam naturalmente levados a crer em tais coisas quer realmente existam tais objetos duradouros no mundo natural ou não.” (Stroud, 2006, 345). Não é uma questão de raciocínio, mas de impulso. Não está sob a jurisdição do homem escolher se crê ou não crê que aquilo que ele vê é ou não independente da sua mente. A explicação de Livingston para a relação entre o raciocínio causal e a crença em objetos externos é insuficiente. “É impossível, com base em qualquer sistema, defender seja nosso entendimento, seja nossos sentidos.” (T 1.4.2.57/218). Diante dessa contradição insolúvel,

“Apenas o descuido e a desatenção podem nos trazer algum remédio.” (*ibidem*). Hume não parece caminhar para uma solução formal ou transcendental da contradição, mas para um modo de conviver com a sua existência. A solução para o problema desfaria o paradoxo da imaginação e, conseqüentemente, a raiz da crise cética. Com o paradoxo desfeito, seria possível prosseguir o projeto naturalista sem mais delongas. Entretanto, o projeto naturalista leva a essa contradição – ao menos da perspectiva humeana –, que conduz ao ceticismo.

Esse ceticismo não é o fim da linha e não significa o abandono dos estudos filosóficos. A angústia filosófica causada pela crise cética apenas aviva o interesse em investigar. Hume compara a filosofia à caça. “É evidente que o prazer da caça consiste na ação da mente e do corpo; no movimento, na atenção, na dificuldade e na incerteza.” (T 2.3.10.8/451). O fim – o abater a caça – tem como função manter o foco da ação, necessário para que ela tenha algum sentido. Na filosofia, “Se é preciso que a verdade seja importante para que o prazer se complete, não é porque essa importância traga uma adição considerável para nossa satisfação, mas somente porque é, em alguma medida, necessária para fixar nossa atenção.” (T 2.3.10.6/451). O prazer fornecido pelas ciências consiste mais no seu caminho que no seu resultado. “Nunca valorizamos o que é fácil e óbvio; e até o que é *em si mesmo* difícil, se chegamos a conhecê-lo sem dificuldade e sem um extremo esforço de pensamento ou juízo, é pouco considerado.” (T 2.3.10.3/449). O exercício da inteligência, segundo Hume, “é o mais prazeroso e agradável” dentre os exercícios da mente (cf. *ibidem*). A verdade, enquanto objetivo da investigação, funciona para regulá-la. Assim como o caçador não atira em qualquer animal que lhe aparece, mas persegue um tipo específico, o estudioso não se contenta com qualquer opinião que lhe venha a mente, mas busca aquela mais plausível e razoável. É preciso que esse ceticismo, portanto, não seja tal que mostre a impossibilidade definitiva de alcançar a verdade, pois “tão logo nos damos conta da impossibilidade de satisfazer um desejo, esse mesmo desejo desaparece.” (T Intro.9/xviii). Se sei que é impossível capturar tal javali, não é sensato ir atrás dele³¹.

3.3. A filosofia e a superstição

Hume começa, em seguida, o movimento que ameniza seu ceticismo.

31 A não ser que eu esteja tomando “impossível” como “extremamente difícil”, como se faz às vezes no cotidiano.

Mas, embora minha propensão natural e o curso de meus espíritos animais e de minhas paixões me deixem reduzido a esta crença indolente nas máximas gerais do mundo, ainda sinto tantos resquícios de minha disposição anterior, que estou pronto a lançar ao fogo todos os meus livros e papéis, e resolvo que nunca mais renunciarei aos prazeres da vida em benefício do raciocínio e da filosofia. (T 1.4.7.10/269)

A reação ao ceticismo radical é a de abandonar, simplesmente, os raciocínios filosóficos e deixar-se levar pela natureza. “Posso, ou antes, tenho de ceder à corrente da natureza, submetendo-me aos sentidos e ao entendimento; e, nessa cega submissão, mostro ainda mais perfeitamente minha disposição e princípios céticos.” (T 1.4.7.10/269). Novamente, Hume recomenda a aceitação cega dos princípios naturais. Em vez do ceticismo que nega toda crença, Hume adere ao ceticismo que se conforma com o que lhe parece ser o caso. Prossegue com uma explicação para a suas crenças e para a filosofia a partir do que lhe impulsiona a assim agir. “Se acreditamos que o fogo aquece, ou que a água refresca, é somente porque é muito penoso pensar de outra maneira. Mais ainda: se somos filósofos, deveria ser somente com base em princípios céticos, e por sentirmos uma inclinação a assim empregar nossa vida.” (T 1.4.7.11/270). A filosofia, apesar dos desconfortos aos quais ela pode nos levar com as contradições que nos revela, é algo a que os homens estão naturalmente propensos devido a sua curiosidade.

Não posso deixar de sentir curiosidade sobre os princípios morais do bem e do mal, a natureza e o fundamento do governo, a causa das diversas paixões e inclinações que me movem e governam. Sinto-me desconfortável ao pensar que aprovo um objeto e desaprovo um outro, que chamo alguma coisa de bela e outra de feia, que tomo decisões acerca da verdade e da falsidade, da razão e da insensatez, sem saber com base em que princípios o faço. [...] Tais sentimentos brotam naturalmente em minha disposição presente; e, se eu tentasse erradicá-los, dedicando-me a qualquer outra tarefa ou divertimento, *sinto* que perderia no âmbito do prazer; e esta é a origem de minha filosofia. (T 1.4.7.12/270-1)

Hume dedica uma seção inteira do livro II do *Tratado* a tratar da curiosidade (T 2.3.10/448-54), a paixão que nos impele às nossas investigações. Se nossa postura é a de ceder à corrente natural, o interesse pelas questões filosóficas não deve ser barrado. O abandono da reflexão não é definitivo porque se toma a reflexão como uma atividade natural do homem. Assim, deixando-se levar por suas propensões, o cético retoma a reflexão filosófica. Porém, fá-lo-á diferentemente.

Assumimos ceder à corrente da natureza e, assim, investigar assuntos mais próximos do senso comum para evitar cair nos paradoxos resultantes das reflexões muito profundas. Entretanto, a mesma propensão natural que leva os homens a investigar os assuntos cotidianos

– o fundamento do governo, as paixões que nos movem, etc.. - os leva a especular sobre assuntos mais abstrusos. Sobre isso, é interessante notar a diferença entre as questões levantadas por Hume durante a sua crise e as levantadas na sua recuperação. Durante a crise, pergunta-se “Onde estou, o que sou? De que causas derivo minha existência, e a que condição retornarei? De quem o favor deverei cortejar, a ira de quem devo temer? Que seres me cercam? Sobre quem exerço influência, e quem exerce influência sobre mim?” (T 1.4.7.8/270). São perguntas teológicas. Não é necessário interpretá-las assim, mas é razoável. Nessa visão, cada pergunta tem um sentido religioso,

1. “Onde estou, o que sou?” como uma pergunta sobre a natureza do espaço e a constituição do nosso ser.
2. “De que causas derivo minha existência, e a que condição retornarei?” como uma pergunta pelo Criador e outra pelo destino que teremos após nossa morte.
3. “De quem o favor deverei cotejar, a ira de quem devo temer?” certamente não é uma pergunta sobre as relações políticas entre os homens – ela não causaria as contradições das investigações abstrusas – mas uma pergunta sobre o deus a ser temido ou louvado;
4. “Que seres me cercam?”, se interpretada como uma pergunta biológica também não causaria as dificuldades enfrentadas. Porém, uma discussão a respeito de anjos e seus atributos pode muito bem se encaixar nesse contexto.
5. “Sobre quem exerço influência, e quem exerce influência sobre mim?” também não é uma pergunta política, mas metafísica. Existem forças ocultas, uma Providência, por exemplo, que alteram o meu destino?

Para fazer tais interpretações mais palatáveis, preciso me apoiar em uma interpretação do *Tratado* que mostre suas preocupações principais como sendo as religiosas.

3.4. Interlúdio: a interpretação irreligiosa

Paul Russell (2008) propõe que o *Tratado* deve ser lido como uma obra direcionada principalmente para assuntos religiosos. Esta seção visa apresentar a sua proposta, já que é relativamente recente, mas não a esgotar. A sua razoabilidade é suficiente para que as hipóteses recém-levantadas ganhem algum crédito.

Russell se utiliza, para defender a sua interpretação, tanto do contexto no qual o

Tratado se insere quanto do conteúdo do *Tratado*. Dedicar-me-ei apenas ao conteúdo do *Tratado* porque creio que posso deixar suposto que o cenário histórico intelectual do *Tratado* é tal que discussões teológicas estão altamente em voga. A própria recepção do *Tratado*, que legou a Hume a fama de ateu, e sua insistência em defender-se dessa acusação mostra que as controvérsias religiosas são correntes nesse cenário. Quanto ao conteúdo, embora seja admitido que algumas partes do *Tratado* tenham consequências irreligiosas, não é admitido que todas as principais partes tenham. Seria uma coincidência extremamente grande que os argumentos mais relevantes do livro tenham tais consequências e o livro não tenha sido concebido para inserir-se no debate religioso, o qual certamente não era ignorado por Hume.

Começamos pela discussão apresentada em T 1.2 sobre as ideias de espaço e tempo. O tratamento de Hume de tais ideias, segundo Russell, está em franca contradição com a doutrina newtoniana do espaço-tempo de Samuel Clarke, especialmente importante para sua (de Clarke) demonstração da existência de Deus (cf. Russell, 2008, 99). Clarke, em sua *Demonstration of the Being and Attributes of God*, defende que existe um ser necessário (cf. Clarke, 2013, 8). Um ser necessário é tal que o supor não-existente é impossível. Para Clarke, esse ser deve ser imaterial porque a matéria não é necessária. Clarke, para provar isso, se sustenta na existência do vácuo. “Se existe um vácuo, segue-se obviamente que a matéria não é um ser necessário. Pois se existe atualmente o vácuo, é evidentemente mais que possível para a matéria não-ser!” (Clarke, 2013, 12). Se há vácuo, é possível conceber o espaço sem matéria (pois o vácuo é, justamente, espaço sem matéria). Para tanto, é preciso que a matéria não seja a mesma coisa que a extensão, pois se for, não pode haver espaço sem matéria. Isso vai de encontro à metafísica cartesiana, que identifica matéria e extensão (cf. Descartes, 1973, 142), e se sustenta na física newtoniana, que propõe que o espaço é absoluto e que os objetos materiais se movem dentro desse espaço.

Hume afirma que não temos uma ideia de espaço sem matéria.

As ideias de espaço e tempo, portanto, não são ideias separadas ou distintas, mas simplesmente ideias da maneira ou ordem como os objetos existem. Em outras palavras, é impossível conceber seja um vácuo e uma extensão sem matéria, seja um tempo em que não houve nenhuma sucessão ou alteração em uma existência real. (T 1.2.4.2/39-40)

Isso porque, para Hume, toda ideia que temos deve corresponder a uma impressão e a impressão do espaço que temos vem da visão ou do tato, e, por conseguinte, “nada jamais parecerá extenso se não for visível ou tangível.” (T 1.2.3.15/38). Uma extensão sem matéria seria um algo imperceptível, portanto inconcebível.

Pôr Clarke como alvo de Hume não é sem sentido.

Só encontro um argumento utilizado para provar que o mundo material não é o ser necessariamente existente e este argumento deriva da contingência tanto da matéria como da forma do mundo. “Qualquer partícula de matéria”, diz-se* [em nota de rodapé, Hume escreve “O Dr. Clarke”], “pode ser *concebida* como sendo aniquilada e qualquer forma pode ser *concebida* como sendo alterável. Uma tal aniquilação ou alteração não é, portanto, impossível.” (D 9.7/190)

Hume, evidentemente, conhecia o argumento de Clarke e é improvável que o seu posicionamento no *Tratado* seja alheio a essa discussão. Ainda que mais de dez anos separem a publicação do *Tratado* da escrita dos *Diálogos*, Hume conhecia a obra de Clarke já na época do *Tratado*, como vimos acima (seção 2.1, sobre a *Carta*).

Em T 1.2 Hume também defende que o espaço (e a matéria) é finitamente divisível. Primeiramente, é preciso assumir que “*tudo que a mente concebe claramente inclui a ideia da existência possível*, ou, em outras palavras, que *nada que imaginamos é absolutamente impossível*.” (T 1.2.2.8/32) e que “a mente tem uma capacidade limitada e nunca consegue formar uma concepção completa e adequada do infinito.” (T 1.2.1.2/26). Nós não temos, em decorrência da nossa capacidade limitada, uma ideia adequada do infinito, mas temos uma ideia da extensão. Essa ideia de extensão não deve ser de uma coisa infinitamente divisível, mas de algo finitamente divisível (para que possamos compreendê-la). Logo, é possível que a extensão seja finitamente divisível.

Hume não demonstra que o espaço é finitamente divisível, mas tenta mostrar a sua possibilidade. Ele propõe que é mais razoável aceitar essa possibilidade que a da infinita divisibilidade em decorrência dos paradoxos que seriam consequência desta última.

Eis, portanto, uma ideia de extensão, que se compõe de partes ou ideias inferiores perfeitamente indivisíveis; conseqüentemente, essa ideia não implica em contradição; conseqüentemente, é possível que a extensão exista realmente conforme a essa ideia; e, conseqüentemente, todos os argumentos empregados contra a possibilidade dos pontos matemáticos são meras tergiversações escolásticas, indignas de nossa atenção. (T 1.2.2.9/32)

Não cabe, aqui, explorar os paradoxos envolvidos. Kemp Smith (cf. 2005, 284) defende que são os expostos por Bayle no artigo “Zeno” em seu *Historical and Critical Dictionary*. O que é relevante para este subcapítulo é a relação entre a divisibilidade infinita da matéria e o pensamento. “A afirmação de que a *matéria* é infinitamente divisível, comum a Descartes e Clarke, é essencial ao argumento de que um ser material *não pode* pensar – geralmente referido como 'o argumento da unidade da consciência'.” (Russell, 2008, 108). Negando a assunção, a posição materialista torna-se menos absurda.

Resumindo os dois pontos expostos até agora, a recusa da distinção entre extensão e matéria cria dificuldades para o argumento a priori de Clarke e a recusa da infinita divisibilidade da matéria enfraquece as posições que tomam esse ponto para defender a distinção entre mente e corpo (ou, mais precisamente, a irredutibilidade da mente ao corpo).

A consequência da análise da causalidade na parte III já foi parcialmente tratada no capítulo anterior. É de comum acordo que o argumento cosmológico para a existência de Deus é afetado pela impossibilidade de assumir o Princípio da Causalidade como intuitivo ou demonstrável. Todavia, a relação da parte III com o debate teológico não se resume a esse ponto.

A existência de um estado futuro, isto é, de uma vida posterior à morte, é de especial importância para a teologia revelada cristã. Joseph Butler (1860), contemporâneo de Hume, pretende ter mostrado a partir de raciocínios prováveis que é razoável esperar por uma outra vida e que nesta vida seremos recompensados ou punidos por Deus.

[...]. vamos considerar o que a analogia da Natureza, as várias mudanças que passamos e aquelas que sabemos que podemos passar sem ser destruídos sugerem quanto ao efeito que a morte pode ter ou pode não ter sobre nós; e se pode não ser, então, provável que possamos sobreviver a essa mudança e existir em um estado futuro de vida e percepção. (Butler, 1860, 91)

Na medida em que ele não pretende provar tais coisas a priori, mas através de analogias com o que observamos, sua investigação não é ilegítima na perspectiva humeana. Butler argumenta, primeiro, que não há base empírica para supor que a morte do corpo implica na destruição do agente (Butler, 1860, 94). Do contrário, o que observamos são sucessivas mudanças, estágios diferentes da vida, e poderíamos crer que esta é apenas mais uma alteração (Butler, 1860, 92). Pressupõe-se, para isto, que as faculdades da alma, como a razão, a memória e a imaginação, não dependam do corpo. Afinal, que o corpo se corrompe é fato observável. Usando argumentos semelhantes, Butler tenta mostrar que, após a admissão de que a vida prossegue após corrupção do corpo, devemos esperar recompensas ou punições divinas³².

O deslocamento da origem dos raciocínios prováveis da razão para a imaginação não afeta diretamente a argumentação de Butler. “Não é meu intento investigar mais a fundo a natureza, o fundamento e a medida da probabilidade; [...]” (1860, 85). “É suficiente para o presente propósito observar que essa maneira geral de argumentar é evidentemente natural, justa e conclusiva.” (*ibidem*, 85). Se não adotarmos uma leitura radical do tratamento de

³² Perceber o modo como Butler argumenta já é suficiente para o meu ponto, por isso não me estenderei na exposição das suas supostas provas e descrições da vida futura.

Hume com relação a causalidade, nada há, em princípio, que afete a posição de Butler. Teríamos, na verdade, uma explicação do apelo dos seus argumentos. A discórdia de Hume se dá com relação ao conteúdo, não com o método.

Uma vida póstuma é algo tão afastado de nossa compreensão, e é tão obscura nossa ideia do modo como existiremos após a dissolução do corpo, que todas as razões que podemos inventar, por mais fortes que sejam em si mesmas, e por mais reforçadas pela educação, jamais são capazes e superar a dificuldade encontrada por nossas imaginações morosas, conferindo uma autoridade e força suficiente à ideia. Tal incredulidade deve-se à fraqueza da ideia que formamos sobre nossa condição futura, o que atribuo antes à falta de semelhança desta com a vida presente do que à sua grande distância de nós. (T 1.3.9.14/114-5)

A posição de Hume é completamente oposta à de Butler. A crença em uma vida futura não pode ser defendida, para Hume, a partir de um raciocínio experimental porque não se assemelharia de forma alguma a essa vida³³. Se assim é com relação à vida após a morte, menos razoável ainda são as especulações sobre as recompensas ou as punições que poderemos receber após morrermos. Eximindo-me de avaliar a correção das opiniões de Hume, creio que isso aproxima a razoabilidade da interpretação que propus para as questões (2) – a que condição retornarei? – e (3) – De quem o favor deverei cotejar, a ira de quem devo temer?

Seguindo no *Tratado*, a discussão sobre a ideia de conexão necessária e a natureza da necessidade envolvida nas relações causais presente em T 1.3.14 também pode ser fortemente relacionada às discussões teológicas da modernidade. Considerando que esta seção é uma das principais, senão a principal, de T 1.3, não é pouco relevante que tenha consequências para tais discussões. Hume conclui que a ideia de conexão necessária tem origem na determinação da mente em operar a passagem da causa para o efeito (cf. T 1.3.14.1/156) e que a necessidade não é nada mais que essa determinação (T 1.3.14.22/166). Ela não vem, portanto, da análise da matéria nem da mente. Isso leva ao princípio que Hume enuncia na seção seguinte de que “Qualquer coisa pode produzir qualquer coisa.” (T 1.3.15.1/173). Isso tem consequências para (1) e (2).

A posição de que a matéria não tem eficácia alguma é importante para sustentar a existência de Deus na modernidade e Hume tem consciência disso.

A matéria, dizem eles [os cartesianos], é em si mesma inteiramente inativa e

33 Hume trata de maneira mais detalhada do assunto no seu ensaio “Da imortalidade da alma”, em que vai além do que fez no *Tratado*. No *Tratado*, limita-se a mostrar que a discussão não tem fundamento. No ensaio, apresenta razões para negar a imortalidade da alma, sendo a terceira, justamente, uma analogia da natureza (cf. EPM 596).

desprovida de qualquer poder pelo qual pudesse produzir, continuar ou comunicar movimento. Mas, como esses efeitos são evidentes para nossos sentidos, e como o poder que os produz tem de estar em algum lugar, ele deve residir em DEUS, esse ser divino que contém em sua natureza toda excelência e perfeição. Deus, portanto, é o primeiro motor do universo, e não apenas criou a matéria e deu a ela seu impulso original, mas também, por um exercício contínuo de sua onipotência, sustenta sua existência, conferindo-lhe sucessivamente todos os movimentos, configurações e qualidades de que é dotada. (T 1.3.14.9/159)

Se a matéria pode ter poderes causais, o que nos impediria de assumir que a matéria, e não Deus, sempre existiu? Sendo a matéria eterna e eficaz, não seria preciso supor Deus como a causa não causada. Locke supõe isso. “Portanto, se deve haver alguma coisa eterna, vejamos que espécie de coisa deve ser.” (EHU IV. x. 10). A alternativa, aqui, é entre o material e o imaterial.

A matéria, pois, pela sua própria força, não pode produzir em si mesma movimento: o movimento que ela tem deve ser também da eternidade, ou então, deve ser produzido e acrescentado à matéria por um outro ser mais poderoso do que a matéria [...].
Mas admitamos que o movimento também seja eterno; todavia, a matéria *não cogitativa* e o movimento, quaisquer que sejam as mudanças que possam produzir-se na forma e no volume, nunca podia produzir pensamento [...] (*ibidem*)

Locke não admite que a matéria pode iniciar uma cadeia causal, mas que pode, sem interferência divina, continuá-la. Isso é sutilmente distinto da posição cartesiana (ao menos como Hume a compreende), que mantém que Deus precisa estar continuamente atuando na natureza para que os movimentos se mantenham. Admitindo que é possível que os movimentos possam se manter sem que Deus execute, tomar a matéria como eterna é uma alternativa para explicar a existência sem apelar para Deus. Afinal, o que é eterno não tem causa. Se a matéria, eterna, não principiou³⁴ a existir imóvel, mas já em movimento, não haveria porque supor mais que isso. No entanto, a matéria, segundo Locke, não pode produzir o pensamento. Assim, mesmo que suponhamos que a matéria seja eterna e tenha existido já com movimento, não poderíamos aceitá-la como o primeiro princípio porque ela não poderia dar origem às nossas almas. O princípio assumido por Hume de que qualquer coisa pode causar qualquer coisa, todavia, não acarreta em tal limitação.

Ora, como todos os objetos que não são contrários são suscetíveis de uma conjunção constante, e como nenhum objeto real é contrário a outro, segue-se que, tanto quanto podemos determinar pelas meras ideias, qualquer coisa pode ser a causa ou o efeito de qualquer coisa; o que evidentemente dá a

34 É contraditório afirmar literalmente que algo é eterno e que começou a existir. Por isso, deve-se entender esse uso de “principiar” como metafórico. A matéria, eterna, já existe em movimento, de acordo com essa alternativa de explicação.

vantagem aos materialistas sobre seus antagonistas. (T 1.4.5.32/249-50)

Assim, há ainda mais empecilhos para o argumento cosmológico e, também, para a crença na imaterialidade da alma³⁵.

Não é preciso argumentar muito com relação à T 1.4 quanto ao seu conteúdo irreligioso. Os comentários finais de T 1.4.5, que, ainda que timidamente, favorecem uma visão materialista e a sua conclusão, a de que “a questão acerca da substância da alma é absolutamente ininteligível” (T 1.4.5.33/250) claramente se contrapõem à visão religiosa. Explorarei a exposição de Russell sobre T 1.4.2 para completar essa defesa da leitura irreligiosa, pois essa é a maior seção do livro I do *Tratado* e sua relação com as controvérsias religiosas acrescenta ainda mais à credibilidade dessa leitura.

A discussão a respeito do nosso conhecimento da existência do mundo externo tem uma curiosa relação com a teologia moderna. Descartes argumenta que podemos crer que existem corpos seguramente porque Deus não é enganador.

Reconheço, também, em mim algumas outras faculdades, como as de mudar de lugar, de colocar-me em múltiplas posturas, que não podem ser concebidas, assim como as precedentes [a de sentir e de imaginar], sem alguma substância à qual estejam ligadas, e nem, por conseguinte, existir sem ela; mas é muito evidente que essas faculdades, se é verdade que existem, devem ser ligadas a alguma substância corpórea ou extensa, e não a uma substância inteligente, posto que, no conceito claro e distinto dessas faculdades, há de fato alguma sorte de extensão que se acha contida, mas de modo nenhum qualquer inteligência. (Descartes, 1973, 142)

Por que a concepção clara e distinta dessas faculdades que parecem supor alguma substância corpórea deve ser correta?

Ora, não sendo Deus de modo algum enganador, é muito patente que ele não me envia essas ideias imediatamente por si mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura, na qual a realidade das ideias não esteja contida formalmente, mas apenas eminentemente. Pois, não me tendo dado nenhuma faculdade para conhecer que isto seja assim, mas, ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas pelas coisas corporais ou partes destas, não vejo como se poderia desculpá-lo de embaimento se, com efeito, essas ideias partissem de outras causas que não coisas corpóreas. E, portanto, é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem. (Descartes, 1973, 143)

A inclinação humana para crer na existência de corpos externos é tão natural e impositiva que a falsidade dessa crença seria incompatível com a natureza benevolente de Deus. Assim, podemos estar seguros da existência de corpos externos porque Deus existe (e é benevolente). Escrevendo doutra maneira: se Deus existe (e é benevolente), podemos estar

³⁵ Não convém entrar, aqui, nas razões de Locke para que a matéria não possa originar o pensamento, mas apenas destacar que Hume vê essa alternativa como possível.

seguros da existência de corpos externos. A discussão de Hume em T 1.4.2 pode possibilitar um *modus tollens* desagradável ao teísta neste caso. Por tudo que vimos anteriormente, nós naturalmente cremos na existência de corpos externos, mas não é o caso de podermos estar seguros da sua existência. É absurdo supor que Deus, em sua perfeição, possa não ser benevolente³⁶.

Hume não afirma que não existem corpos, mas deixa como perfeitamente possível que não existam. Creríamos em sua existência, como nota Stroud (2006, 345), mesmo que eles não existissem. Além disso, há razões para crer que eles não existem³⁷.

A posição de Hume se distingue da de Berkeley na medida em que toma a crença em corpos externos como natural enquanto Berkeley afirma que é uma invenção dos filósofos.

Pode-se alegar que, desse modo, pelo menos uma coisa é certa: que elimino todas as substâncias corpóreas. A isso respondo é que se a palavra *substância* é tomada no sentido vulgar, por uma combinação de qualidades sensíveis, tais como extensão, solidez, peso etc., não poderei ser acusado de eliminá-la. Mas, se ela é tomada num sentido filosófico, como suporte de acidentes ou qualidades fora da mente, então, de fato, reconheço que a elimino; se é que alguém pode dizer que elimina o que nunca teve alguma existência, sequer na imaginação. (PHK I §37)

A posição berkeleyana não leva a um *modus tollens* do argumento cartesiano porque não supõe a crença em objetos materiais como natural. Hume, por outro lado, afirma que não podemos nos furtar a crer em corpos materiais (cf. T 1.4.2.1/187), por mais que os argumentos filosóficos contrariem tal crença. Para Hume, a posição de Berkeley não é passível de ser assentida mais que verbalmente (embora Hume não nomeie Berkeley explicitamente, a descrição da posição corresponde à do bispo) (cf. T 1.4.2.50/214).

O tratamento de Hume com relação à crença em objetos externos não afeta, no entanto, apenas a argumentação cartesiana. “O desafio do engano, tal como apresentado no *Tratado*, 1.4.2, é o único argumento que Hume avança em que ele almeja mostrar que Deus – em qualquer interpretação ortodoxa dos atributos divinos – *não pode existir*.” (Russell, 2008, 185). Isso porque não é razoável, na tradição moderna, aceitar que Deus seja perfeito e, simultaneamente, enganador.

Deveríamos acreditar que Deus tratou os filhos dos homens de uma forma

36 O cartesiano poderia argumentar que pode estar seguro da existência de objetos externos porque demonstrou, anteriormente, a existência de Deus, o que Hume não faz. Contudo, se a demonstração cartesiana necessita do Princípio da Causalidade e Hume estiver correto que a partir de raciocínios causais nós teríamos que concluir que não existe nada além das nossas percepções no mundo, é uma contradição aceitar a demonstração e crer que existem mais coisas no mundo que as percepções. Tal demonstração da existência de Deus levaria à demonstração de que nada mais há no mundo.

37 Conforme exposto anteriormente (3.2).

mais generosa e, portanto, não que lhes deu um forte desejo de conhecimento e colocou esse conhecimento completamente fora de seu alcance. Isso não estaria de acordo com os métodos usuais e indulgentes da Providência, que, para quaisquer apetites que possa ter implantado nas criaturas, geralmente lhes forneceu meios que, se corretamente usados, não deixarão de satisfazê-las. (PHK *Prefácio* §3)

Deve-se destacar que a benevolência divina é compatível com erros originados do uso incorreto das nossas faculdades. Também Descartes tem o cuidado de explicar os erros que cometemos como aplicações indevidas.

Pois, com efeito, não é uma imperfeição em Deus o fato de ele me haver concedido a liberdade de dar meu juízo ou de não o dar sobre certas coisas, a cujo respeito ele não me pôs um claro e distinto saber em meu conhecimento; mas, sem dúvida, é em mim uma imperfeição o fato de eu não a usar corretamente e de dar temerariamente meu juízo sobre coisas que eu concebo apenas com obscuridade e confusão. (Descartes, 1963, 129)

Sobre aquilo que temos uma concepção clara e distinta, não podemos nos enganar. Contudo, o tratamento de Hume com relação ao mundo exterior pode implicar em um erro inevitável. Não está em nossos poderes deixar de crer em objetos materiais, de um lado, e o raciocínio filosófico nos leva à conclusão de que tais objetos não existem. Seja qual for a posição definitiva de Hume, tem-se como consequência que ou (a) estamos fadados a um erro incorrigível (porque, mesmo sendo corretos os raciocínios filosóficos, não temos como crer neles) ou (b) o entendimento nos leva inevitavelmente a um erro (porque, sendo correta a inclinação natural do homem, ele nos leva a falsidades).

Essa exposição da leitura irreligiosa faz mais aceitável a interpretação que propus das questões (1), (2) e (3). Com respeito a (4) e (5) eu não teria como avançar. De qualquer forma, creio que se tenha indicado a plausibilidade de assumir os temas religiosos como extremamente importantes para o *Tratado*. Para se estabelecer isso (i. e., mostrar que não é apenas uma alternativa entre várias, mas a melhor), uma análise mais extensa seria necessária, pois cada ponto apresentado pode ser objeto de uma longa discussão, porém não é o estabelecimento da leitura irreligiosa propriamente dita o objeto deste trabalho, mas o esclarecimento da relação entre o ceticismo e o naturalismo de Hume. Essa exposição foi precisa na medida em que torna mais palatável as posições que estou tomando com relação à “Conclusão” do *Tratado* e, por conseguinte, com a natureza da crise cética de Hume. Como a leitura irreligiosa é relativamente recente, poderiam parecer demasiadamente arbitrárias as minhas opiniões com relação ao teor das afirmações de Hume.

3.5. Continuação da seção anterior

De qualquer forma, as indagações apresentadas após a crise são claramente menos abstrusas que as da crise. “Não posso deixar de sentir curiosidade sobre os princípios morais do bem e do mal, a natureza e o fundamento do governo, e a causa das diversas paixões e inclinações que me movem e governam.” (T 1.4.7.12/270-1). A curiosidade de Hume sobre os princípios morais irá se revelar uma preocupação empírica a respeito de como julgamos as ações. Assim também são as outras perguntas. Elas são mais próximas do cotidiano, mais atadas às questões imediatas da vida. Livingston também nota a ousadia das questões anteriores. “Essas são pensadas como questões acerca da realidade última projetadas de uma posição não condicionada pelo costume.” (Livingston, 1998, 25). A realidade última é, justamente, o que nos é negado conhecer. Todavia, “Mesmo supondo, contudo, que essa curiosidade e ambição não me transportassem a especulações para além da esfera da vida comum, o que necessariamente aconteceria é que minha própria fraqueza me levaria a tais investigações.” (T 1.4.7.13/271). Diante disso, Hume argumenta em prol da moderação.

A superstição é certamente muito mais audaz em seus sistemas e hipóteses que a filosofia; enquanto esta se contenta em atribuir novas causas e princípios aos fenômenos que aparecem no mundo visível, aquela abre um mundo só seu, apresentando-nos cenas, seres e objetos inteiramente novos. Portanto, [...], o que temos a fazer é apenas deliberar sobre a escolha de nosso guia e dar nossa preferência àquele que é mais seguro e agradável. (T 1.4.7.13/271-2)

A filosofia supõe menos e agita menos as nossas paixões. A superstição “apodera-se da mente com mais força, sendo com frequência capaz de perturbar a conduta de nossas vidas e ações.” (T 1.4.7.13/271-2). Para Hume, “os erros da religião são perigosos; os da filosofia, apenas ridículos.” (T 1.4.7.13/272). Diante das questões abstrusas e obscuras, precisamos ser moderados em nosso entusiasmo. Afinal, o que justificaria uma segurança tão certa em tais questões se não podemos estar certos nem nas mais cotidianas? O caminho filosófico percorrido até este momento mostra que esse entusiasmo não se justifica. É, na verdade, um retrocesso. Ao mostrar que atingir qualquer resposta razoável para as perguntas abstrusas não é possível, espera-se que o desejo de respondê-las seja refreado e cesse, restando as mais cotidianas e menos ambiciosas. Se, por um lado, investigar a natureza divina, da alma ou dos corpos materiais não leva a conclusão positiva alguma, por outro, os objetos da filosofia moral e natural não extrapolam os limites do entendimento.

Não se deve compreender, é preciso ressaltar, “superstição” como se referindo a posições exclusivamente religiosas. Certas filosofias também podem ser consideradas como supersticiosas. De acordo com Livingston, “A superstição é essencialmente um ato de pensamento que se acredita ter transformado um objeto natural e tê-lo dotado de poderes que não tinha anteriormente.” (1998, 27). A superstição filosófica surge quando um filósofo toma um princípio como o princípio universal e muda, por assim dizer, a realidade conforme ele. Berkeley postulou que *esse est percipi* e, a partir daí, reduziu tudo que existe a percepções. Descartes pretendeu revolucionar a metafísica, “destruindo inteiramente o domínio do costume e o substituindo com o mundo alternativo da sua razão autodeterminante” (Livingston, 1998, 26). Os filósofos tomam um determinado princípio da imaginação como sendo da razão e o impõe ao mundo.

O momento heroico da reflexão filosófica é um ato de superstição em que se toma a parte favorita da ordem do costume e, por um ato de pensamento, cria-se uma distinção entre realidade e aparência, transformando magicamente uma parte do costume no todo. Assim como Rei Midas tinha o poder de tornar tudo que tocasse em ouro, o falso filósofo tem o poder de transmutar qualquer objeto de pensamento em uma estrutura de um preconceito preferido. (Livingston, 1998, 30-1)

O antídoto para a filosofia supersticiosa está no abandono do que Livingston chama de Princípio da Ultimidade (*Principle of Ultimacy*) e Princípio da Autonomia. Aquele determina que a filosofia deve nos dar a compreensão final, absoluta e incondicionada da realidade enquanto este determina que nossa investigação deve ser tal que possa justificar a si mesma (cf. Livingston, 1998, 18). A posição de Livingston pode ser aproximada da de Kemp Smith, que afirma que tanto céticos como dogmáticos falham, aos olhos de Hume, porque não compreendem a função da razão na filosofia.

Ambos [dogmáticos e céticos] falharam em apreciar a verdadeira natureza da crença o papel que ela tem na determinação das nossas opiniões. Nem reconheceram que em todos os pontos últimos, a crença repousa sobre causas apenas, não sobre fundamentos ou razões; ela condiciona todas nossas outras visões e pode não ser, portanto, feita repousar sobre qualquer evidência que os últimos podem parecer oferecer em seu apoio. (Kemp Smith, 2005, 486)

A razão tem uma função secundária na filosofia humeana. Não cabe a ela dar a palavra final sobre qualquer assunto e crer que ela é a autoridade final – assumir o Princípio da Autonomia – é o erro tanto dos dogmáticos quanto dos céticos tradicionais.

Eles concordaram com uma falsa visão da razão, a razão enquanto uma faculdade que, pela sua própria natureza, se sua pretensão é estar justificada em absoluto, deve ser como uma autoridade última. Os dogmáticos são os

defensores dessa autoridade; os céticos professam desafiá-la. (Kemp Smith, 2005, 447).

Hume, de certa maneira, supera esse debate a partir da sua teoria da crença, que desloca para a imaginação a palavra final.

Essa ideia de que Hume supera a disputa entre céticos e dogmáticos leva Kemp Smith a diminuir a importância do ceticismo na filosofia de Hume (como visto no capítulo 1) e exacerbar sua face naturalista, que consiste, nesse caso, em uma teoria naturalista da determinação das crenças.

Aqui [na epistemologia], como na esfera da ética e estética, a função da investigação filosófica, como Hume a concebeu, não é justificar nossas crenças últimas, mas apenas rastrear as suas fontes na constituição da natureza humana, e mostrar como, auxiliadas pela razão, embora elas mesmas não a dirijam, elas condicionam e tornam possível a experiência *de facto* que é a um tempo objeto de investigação filosófica e que apenas pelos seus juízos pode ser testada. (Kemp Smith, 2005, 458)

Contudo, abandonar a justificação última é assumir uma posição cética. Tal posição se distingue de outras formas de ceticismo, mas é ela mesma a assunção de uma ignorância esclarecida. Toma-se consciência de que não se sabe justamente porque não se pode oferecer a garantia da sua posição. Além disso, a explicação do que possibilita a nossa experiência – a imaginação como guia para nossas crenças – é justamente o que choca mais profundamente nosso desejo de compreender a realidade. A imaginação é origem da contradição entre raciocínios causais e a crença em objetos externos e tal contradição é insuportável aos olhos da razão – é, certamente, uma agressão à inteligibilidade do mundo. Somente podemos manter ambas as crenças porque não está no poder da razão determinar nossas crenças, mas no da imaginação. Seja qual for a força e a intensidade da doutrina positiva de Hume, ela não é tal que supera o véu de incerteza que ronda o *Tratado*. A realidade é, em última instância, desconhecida.

3.6. A investigação despreocupada

Fogelin afirma que Hume descobre que pode conduzir seus estudos filosóficos de maneira mais despreocupada (cf. Fogelin, 2009, 137). Ele não se detém em explicar o que isso significa. Essa é uma formulação interessante para explicar o modo como Hume prossegue a

sua investigação após ser acossado pela crise cética e espero que a análise dos dois últimos parágrafos do livro I que seguirei fazendo possa esclarecer o que é essa investigação.

Hume prossegue com uma crítica generalizada aos filósofos de sua época. “Enquanto uma imaginação ardorosa for admissível em filosofia, e enquanto se aceitar que hipóteses possam ser abraçadas meramente por especiosas e agradáveis, jamais poderemos ter princípios firmes ou sentimentos adequados à prática e à experiência comuns.” (T 1.4.7.14/272). Embora o resultado do estudo de Hume seja que a imaginação é a guia em praticamente tudo (senão tudo) o que é relevante para a vida humana, pois sem a sua influência não haveria crença alguma sobre qualquer assunto, também deve se seguir do seu estudo que não se deve dar uma autoridade excessiva a essa faculdade humana. A consciência da sua falibilidade e dos paradoxos aos quais ela nos leva mina e restringe a sua autoridade. Por isso, não se deve admitir “uma imaginação ardorosa” em filosofia, pois não há como justificá-la razoavelmente. Admiti-la é um erro compreensível para Hume.

Tudo que tem um ar de paradoxo e é contrário às primeiras noções da humanidade, às noções mais despidas de preconceitos, costuma ser fervorosamente esposado pelos filósofos, como se mostrasse a superioridade vulgar de sua ciência, capaz de descobertas tão distantes da concepção vulgar. De outro lado, toda vez que alguém nos apresenta uma opinião que nos causa surpresa e admiração, é tal a satisfação que ela proporciona à mente, que esta se entrega por completo a essas emoções agradáveis, jamais se deixando persuadir de que seu prazer carece de todo e qualquer fundamento. (T 1.2.1.1/26)

De certa forma, é um erro natural e devemos esperar cometê-lo mais vezes. Há um tom de denúncia em toda a filosofia humeana e que os intérpretes céticos ressaltam em suas leituras. É possível que o desenvolvimento de Hume seja autorrefutante, nada impede que os paradoxos e as opiniões contraintuitivas aos quais ele chegou também não sejam fruto da sua própria admiração pelo que contraria o vulgo. Contudo, isso não basta para o abandono da sua posição. “Quando lutar contra minha inclinação, terei uma boa razão para justificar minha resistência; e não serei mais levado a vagar em meio a tão lúgubres solidões e atravessar mares tão bravios quanto os que até agora tenho encontrado.” (T 1.4.7.10/270). A necessidade de razões positivas que indiquem o erro, não a sua possibilidade, marca a superação da crise. Essa inversão do cenário cartesiano – aquele que começamos pela dúvida – é a investigação despreocupada. Livingston chama essa inversão de Autonomia do Costume (cf. 1998, 21). “Enquanto a filosofia emancipada se presume falsa a menos que certificada pela reflexão autônoma, o novo princípio de Hume é que o costume se presume verdadeiro a menos que se mostre o contrário, e onde se mostra ser o contrário pressupõem-se a autoridade do costume

como um todo.” (*ibidem*, 21). Mesmo negar determinadas inclinações em pontos particulares pressupõe que o costume é quem legisla sobre as nossas crenças, pois, dado que a razão não tem força para disputar em qualquer domínio por si, a mudança é outro movimento da imaginação.

Não é sem consequências essa inversão.

Mas se algum dia essas hipóteses forem eliminadas, poderemos então ter esperanças de estabelecer um sistema ou um conjunto de opiniões que, se não verdadeiras (pois isso talvez seria esperar demais), sejam ao menos satisfatórias para a mente humana e resistam à prova do exame mais crítico. (T 1.4.7.14/272)

O abandono das posições resultantes do entusiasmo excessivo dos filósofos com aquilo que creem ser fundado na razão não acarreta direta ou necessariamente o encontro da verdade ou das verdades sobre o mundo. Hume não caminha em direção ao conhecimento, mas a um progressivo refino do conjunto de crenças. “De minha parte, só espero poder contribuir um pouco para o avanço do conhecimento, dando uma nova direção a alguns aspectos das especulações dos filósofos, e apontando a estes de maneira mais distinta os únicos assuntos em que podem esperar obter certeza e convicção.” (T 1.4.7.14/273). Devemos compreender o uso de “conhecimento” nesse trecho de maneira mais ampla e frouxa, em sentido mais coloquial. Compreender o seu uso como o tradicional e estrito vai contra todo o resto do *Tratado* e contra o trecho que destaquei imediatamente antes e que está no mesmo parágrafo dessa declaração³⁸. Devido a falibilidade humana, mesmo as posições mais satisfatórias que podemos encontrar podem, simplesmente, ser falsas. Uma pergunta legítima: refino do conjunto de crenças com relação a quê? Ao que é satisfatório à mente humana, o que não é necessariamente o verdadeiro³⁹.

A mudança de perspectiva – do método cartesiano para a investigação despreocupada – não significa ignorar a possibilidade do erro, o que seria anticético; significa poder tomar uma posição, ainda que o erro seja concebível. “O verdadeiro cético desconfiará tanto de suas dúvidas filosóficas quanto de sua convicção filosófica; e jamais, em virtude de nenhuma delas, recusará qualquer satisfação inocente que se ofereça.” (T 1.4.7.14/273). A propensão a tomar uma posição basta para tanto.

38 Isso não significa que Hume não use o termo “conhecimento” em sentido mais estrito no *Tratado*.

39 Pode-se traçar, novamente, um paralelo entre essa discussão na filosofia de Hume e a discussão entre realismo e antirrealismo na filosofia da ciência. A tensão é similar: realistas atribuem o sucesso preditivo da ciência e o acúmulo de tecnologia a uma aproximação gradativa da verdade enquanto antirrealistas negam a necessidade e a razoabilidade de assumir isso; aqui, o que é progressivamente mais satisfatório para a mente humana é progressivamente mais próximo da verdade?

E não devemos apenas nos entregar em geral à nossa inclinação nas pesquisas filosóficas mais elaboradas, apesar de nossos princípios céticos, mas também ceder à propensão que nos inclina a ser confiantes e seguros acerca de *pontos particulares*, segundo a perspectiva como os examinemos naquele *instante particular*. (T 1.4.7.15/273)

Essa recomendação pode parecer afrouxar demais a discussão filosófica e se encaminhar para uma espécie de “tudo vale”. Afinal, se são as propensões que contam como critério, Samuel Clarke pode alegar sua inclinação em crer na justificação a priori para a existência de Deus e dar por encerrada a discussão. Isso é, na verdade, ignorar o desenvolvimento do *Tratado*. A expectativa de Hume – ou do cético humeano, já que a mente é uma caixa-preta – é a de que a sua argumentação possa alterar as inclinações dos seus leitores. Seus argumentos atuam como espécies de causas. Sendo os homens seres preocupados com a correção das suas crenças, argumentos que mostram que elas não estão bem fundamentadas devem fazê-los repensar as suas posições e naturalmente mudar as suas inclinações ou reelaborá-las.

4. A NATUREZA HUMANA

Pretendo ter indicado, nos dois capítulos anteriores, que o ceticismo de Hume é consequência da falibilidade das capacidades humanas e que a sua solução para a crise cética está não só no reconhecimento dos limites das capacidades humanas mas na adequação dos objetivos epistêmicos da investigação filosófica a esses limites. Essa adequação não consiste no desenvolvimento de um caminho que nos leve à garantia da verdade de alguma maneira, consiste em descartar a garantia da verdade e contentar-se com aquilo que parece ser.

Essa pode ser uma formulação ambígua na medida em que pode solapar a própria investigação tornando qualquer juízo como sem base ou justificativa alguma. Como foi dito anteriormente, o dr. Clarke poderia dizer que lhe parece que sua demonstração para a existência de Deus é sólida e, a despeito de todos os argumentos contrários, estar legitimado a manter sua crença porque assim lhe parece. A filosofia de Hume tem mecanismos teóricos para explicar atitudes irreduzíveis como a do nosso suposto Clarke, porém simplesmente apelar para eles não seria o mesmo que mostrar por que essa posição não seria adequada; não seria dar uma resposta filosófica ao problema que se coloca ao ceticismo humeano. Afinal, o que pode dar um ar de objetividade à filosofia de Hume?

A filosofia de Hume gira em torno da natureza humana. Isso não significa que seja importante apenas o que é exclusivamente humano. Na verdade, as faculdades que o homem compartilha com os outros animais são as que ganham mais importância no livro I do *Tratado*. O hábito explica tanto as crenças dos homens como as ações dos animais. É essa natureza, falível como ela é e como não podemos mudar, que deve ditar os rumos da filosofia. É porque há uma natureza compartilhada por todos os homens que podemos esperar entrar em acordo e seguir regras de raciocínio semelhantes. Todos os homens fazem generalizações a partir de conjunções constantes e é por isso que não precisamos discutir se todo evento tem uma causa ou se o Sol nascerá amanhã. Nesse ponto está uma das rixas entre Hume e seus

opositores e que pode esclarecer mais a posição do próprio Hume. Enquanto para os críticos de Hume deve ser preciso demonstrar o Princípio da Causalidade, i. e., justificá-lo de tal modo que conceber a sua falsidade seria impossível, para Hume basta o acordo tácito entre os homens de que os eventos têm uma causa. Apesar de não ser possível demonstrar tal princípio, ele não perde força de maneira alguma em nossos raciocínios e na determinação das nossas crenças. Não sendo possível demonstrá-lo ou prová-lo, não se pode dizer que sua verdade está garantida. É sensato, porém, aceitá-lo em nossas discussões, não porque podemos demonstrar a sua verdade, mas porque não há alternativa razoável. “Dizer que qualquer evento deriva do acaso impede qualquer investigação mais profunda sobre o tema, deixando o autor no mesmo estado de ignorância do restante da humanidade.” (EMP 111). Supor que os eventos não têm causas não nos leva a lugar algum enquanto supor que os eventos têm causas nos possibilita ampliar a compreensão do mundo.

Uma grande dificuldade interna na filosofia de Hume é o conflito entre a crença no mundo material e o modo causal de raciocinar. É razoável dizer que esse é um dos problemas mais graves para a filosofia de Hume na medida em que é o conflito entre duas crenças originadas, por assim dizer, da natureza humana. É da natureza humana crer no mundo material e da natureza humana raciocinar causalmente. Porém, o raciocinar causalmente leva à negação da existência de objetos materiais. Porquanto Hume não resolve esse problema e não abandona sua convicção nos seus princípios, essa contradição se torna uma das principais causas do seu ceticismo. Não é só que nos casos particulares nós não conseguimos garantir a verdade – não é um mero falibilismo indutivo –, é o caso que não conseguimos formar uma visão consistente da realidade como um todo. Nosso esquema é insatisfatório, mas, na perspectiva humeana, é o único esquema que temos. Não é uma opção usá-lo ou não o usar.

Há incoerência, portanto, na visão da realidade como um todo ao se aceitar crenças contraditórias. Isso resulta, no entanto, da coerência quanto ao critério. Antes que rejeitar a existência do mundo material ou rejeitar que se deva raciocinar causalmente, Hume mantém ambas as crenças porque elas são básicas de tal forma que negá-las não é, de fato, uma opção. É possível conceber que ambas sejam falsas, mas as consequências da falsidade de ambas ou de apenas uma delas são mais penosas que a sua aceitação. Supor que existem relações de causa e efeito é algo natural e vantajoso, pois nos permite descobrir as supostas regularidades entre os eventos. Regularidades, essas, que se impõem ao nosso espírito através do hábito levando-nos a generalizá-las. Sem tais generalizações, a vida certamente seria impossível. O sujeito que conseguisse se livrar desse hábito teria a vida do caricato Pirro. Por outro lado,

supor que não existem objetos no mundo pode, também, subverter a própria lógica dos raciocínios causais.

Nas operações do raciocínio, a mente só faz percorrer os seus objetos, tais como supõe que eles sejam na realidade, sem nada lhes acrescentar ou deles subtrair. [...] para essas operações do espírito, parece existir sempre um padrão real, ainda que muitas vezes ignorado, na natureza mesma das coisas; a verdade e a falsidade não variam em função das diferentes maneiras de os homens apreenderem a realidade. Mesmo que toda a raça humana conclua definitivamente que o Sol se movimenta enquanto a Terra fica imóvel, todos esses raciocínios não farão com que o Sol se mexa uma só polegada; [...] (EMP 164)

A existência de uma realidade que não se reduz a nossa percepção – a existência de objetos que não se resumem às percepções que se têm deles – parece ser precisa para garantir a objetividade dos raciocínios causais e para que se possa dizer, de uma conclusão, que ela é falsa. Além disso, por qual critério se negaria uma ou outra? Não faz sentido, na perspectiva humeana, negar uma em prol da outra ou negar ambas, pois seriam decisões arbitrárias na medida em que são essas as crenças que atuam como base para a determinação das demais crenças⁴⁰. Por isso, é preciso conviver com a contradição.

Ignorando a contradição – embora isso possa soar filosoficamente terrível, o cenário assim requer – é possível traçar critérios que guiem as investigações e as discussões humanas. As relações causais se revelaram, na análise humeana, a afirmação de uma determinada regularidade entre dois eventos. A existência de uma regularidade não está condicionada à proximidade temporal dela de determinado sujeito, o que significa que uma ocorrência entre o evento A e o evento B há dez anos é tão relevante quanto uma ocorrência há uma semana. Embora, segundo Hume, a proximidade temporal dos eventos influencie na nossa avaliação deles, não deve ser assim. Ou seja, aceitando-se que podemos e devemos raciocinar causalmente e compreendendo-se o que está implicado pela ideia de causalção, pode-se avaliar modos legítimos e não legítimos (ou filosóficos e não-filosóficos, para usar a terminologia do *Tratado*) de se raciocinar causalmente.

Não temos, portanto, um diálogo de surdos. A mesma base que extingue as expectativas de atingir princípios inabaláveis sobre verdades intuitivas ou demonstradas é a que oferece as condições para uma discussão ordenada e que pode almejar um certo progresso. Esse progresso em meio ao ceticismo também deve ser compreendido como um

40 De uma perspectiva mais geral, isso pode parecer insatisfatório porque pode haver – e alguns defendem que há – solução para a situação de Hume. Contudo, o desenvolvimento ou a apreciação de tal solução está para além dos objetivos deste trabalho, que se limita à compreensão da posição de Hume, que não vislumbra a possível solução.

processo natural. Porque o homem é curioso e tem prazer na investigação filosófica, ainda que ela se mostre penosa, ele não a abandona. Pode-se ver o desenvolvimento filosófico, nessa perspectiva, como um processo natural na história da humanidade semelhante a qualquer outro processo.

CONCLUSÃO

Por tudo que se disse, pode-se perceber que o ceticismo de Hume exhibe duas faces distintas, uma mais fraca, próxima ao que consideraríamos atualmente como falibilismo, e uma mais forte, que afirma que não compreendemos a realidade. Aquela é resultante da falibilidade das faculdades humanas e esta é resultante da contradição das crenças fundamentais da natureza humana.

Também o naturalismo exhibe duas faces: uma descritiva ou programática, cujo objetivo é explicar as ações, as crenças e as instituições humanas a partir da natureza (humana), sem apelo a entidades sobrenaturais ou princípios transcendentais; e uma normativa ou prescritiva, que pretende determinar, ainda que de maneira um tanto ampla, as regras e os limites do entendimento humano.

Dado que a investigação de Hume não transpassa (ou não pretende transpassar) o seu programa naturalista e dado que os cenários céticos são gerados pelas constatações acerca da natureza humana, o naturalismo prescritivo não é suficiente para superar o ceticismo. Sua função é, a partir do naturalismo descritivo, traçar as diretrizes para a compreensão mútua dentro do próprio ceticismo.

Ceticismo e naturalismo, portanto, não são conflitantes na filosofia de Hume. Ambas as faces são igualmente importantes para a determinação do caráter da sua filosofia. O naturalismo sem ceticismo levaria a uma filosofia do senso comum e o ceticismo sem naturalismo levaria ao cético caricato, puramente negativo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARTICLE XXVI. *The History of the Works of the Learned*, vol. 2. London: Jacob Robson, 1739. pp. 353 – 390. [disponível em <http://goo.gl/ltqrTM>]
- BERKELEY, George. *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2010. Publicado com as obras *Três Diálogos entre Hylas e Philonous*, *Sobre o movimento*, *Correspondência com Johnson*, *Comentários filosóficos* sob o título *Obras filosóficas*.
- BROWN, Stuart. “Introduction”. In: BROWN, Stuart. (Ed.). *British Philosophy and the Age of Enlightenment*. London: Routledge, 1996. pp. 1-19. (Coleção Routledge History of Philosophy, vol. 5).
- BUTLER, Joseph. *Analogy of Religion*. New York: Haper & Brothers, 1860. [disponível em <http://goo.gl/dGSRa5>]
- CARROL, Lewis. “What the Tortoise said to Aquiles”. *Mind*, 4, 1895, pp. 278-80.
- CLARKE, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of God.*, in the version by Jonathan Bennett presented at www.earlymoderntexts.com, 2013.
- DESCARTES, Rene. *Meditações*. Tradução de J. Guinburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Victor Civita, 1973. (Os Pensadores, 15). Publicado com as obras *Discurso do Método*, *Objeções e Respostas*, *As Paixões da Alma* e *Cartas*.
- FOGELIN, Robert. *Hume's Skeptical Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- GREEN, Thomas Hill. *Philosophical works*, v.1. London: Longmans, Green, and co., 1885.
- GUIMARÃES, Livia (Org.). *Ensaio sobre Hume: II Colóquio Hume*. Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005. pp. 187-203.
- HUME, David. *A Letter From a Gentleman to His Friend in Edinburgh*. Edinburgh: [s. n.], 1745. [Disponível em <http://www.davidhume.org/texts/lg.html>] [“Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo”. Trad. Plínio Junqueira Smith. *Sképsis*. Ano 1,

- n. 1, 2007. pp. 119-128]
- _____. *An Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjetcts*, vol. 1 and 2. London: John Noon, 1739. [disponível em www.davidhume.org/texts/thn.html] [*Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. 2ª ed. rev e ampliada. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.]
- _____. *Dialogues Concerning Natural Religion*. 1779. [disponível em <http://davidhume.org/texts/dnr.html>] [*Diálogos sobre a Religião Natural*. Trad. Francisco Marreiros e Pedro Galvão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. Publicado com a obra *História Natural da Religião* sob o título *Obras sobre Religião*.]
- _____. *Enquiry concerning Human Understanding*. London: A. Millar, 1777. [disponível em www.davidhume.org/texts/ehu.html]
- _____. *Essays, Moral and Political*. Edinburgh: R. Fleming and A. Alison, 1777. [disponível em <http://davidhume.org/texts/emp.html>] [*Ensaaios Morais, Políticos e Literários*. Trad. Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Liberty Fund, 2004.]
- KEMP SMITH, Norman. *The Philosophy of David Hume with a new introduction by Don Garrett*. London: Macmillan, 2005. (First published 1941.)
- _____. “The Naturalism of Hume”. *Mind*, New Series, vol. 14, n. 54 (apr., 1905), pp. 149-173.
- KLAUDAT, André. “Hume e a determinação da mente.” In: GUIMARÃES, Livia (Org.). *Ensaaios sobre Hume: II Colóquio Hume*. Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005. pp. 187-203.
- LIVINGSTON, Donald. *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Trad. Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- MILL, John Stuart. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. Eighth Edition. New York: Harper & Brothers, 1882.
- NETTLESHIP, Richard Lewis. “Preface of the Editor”. In: GREEN, Thomas Hill. *Philosophical works*, v.1. London: Longmans, Green, and co., 1885. pp. v-vi.
- REID, Thomas. *An inquiry into the human mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- _____. *The works of Thomas Reid*, vol. 1. 3ª ed. Edinburgh: Maclachlan and Stewart, 1872.
- RUSSELL, Paul. *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. New York: Oxford University Press, 2008.

STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

_____. “O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica”. Trad. Plínio Smith.

Sképsis, ano II, nº 3 (abril/2008). p. 169-192

_____. “The constraints of Hume's naturalism”. *Synthese*, vol. 153, n. 3 (Oct. 2006). pp. 339-

351