

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MATHEUS TONANI MARQUES PEREIRA

DAVID HUME, UM ANATOMISTA DA COGNIÇÃO HUMANA:

Uma análise do livro epistemológico do *Tratado*

Belo Horizonte

2015

MATHEUS TONANI MARQUES PEREIRA

DAVID HUME, UM ANATOMISTA DA COGNIÇÃO HUMANA:

Uma análise do livro epistemológico do *Tratado*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Livia Mara Guimarães

Belo Horizonte

2015

100 Tonani, Matheus
T663d David Hume, um anatomista da cognição humana
2015 [manuscrito] : Uma análise do livro epistemológico do
Tratado / Matheus Tonani Marques Pereira. - 2015.
167 f.
Orientadora: Lívia Mara Guimarães.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses. 2. Filosofia moderna - Teses.
3.Epistemologia - Teses. 4. Hume, David, 1711-1776 I.
Guimarães, Lívia Mara. II. Universidade Federal de Minas
Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.
Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



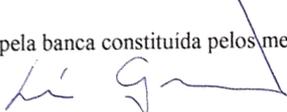
FOLHA DE APROVAÇÃO

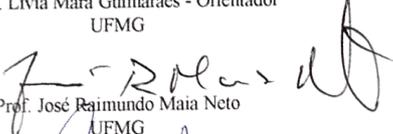
David Hume, um anatomista da cognição humana: Uma análise do livro epistemológico do Tratado

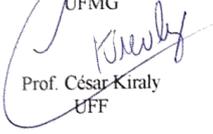
MATHEUS TONANI MARQUES PEREIRA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

Aprovada em 10 de julho de 2015, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Livia Mara Guimarães - Orientador
UFMG


Prof. José Raimundo Maia Neto
UFMG


Prof. César Kiraly
UFF

Belo Horizonte, 10 de julho de 2015.

A melhores versões de nós mesmos

AGRADECIMENTOS

À Lívia, pela orientação e carinho.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UFMG, pela tutoria, pelo acompanhamento e também pela paciência. Aos membros da Banca, pela colaboração intelectual. Ao Cnpq, pela bolsa.

À minha família, em particular aos meus queridos pais, pela confiança. À minha tia Ana Lúcia, pela viabilidade da escrita. À minha avó Yolanda, pela companhia e pelos momentos de conforto.

Aos meus amigos, sempre presentes. Ao Tomaz e ao Chico, pela paciência e auxílio intelectual. Ao Grupo Hume, pelas discussões e pelo apoio. À Izabela pela competência e pela gentileza.

A todos que permitiram e contribuíram para essa vitória em todas as possíveis instâncias, os mais sinceros agradecimentos.

Thus, have we now dealt with two of the three beams of man's knowledge; that is *Radius Directus*, which is referred to nature, *Radius Refractus*, which is referred to God, and cannot report truly because of the inequality of the medium. There resteth *Radius Reflexus* whereby Man beholdeth and contemplateth himself.

We come therefore now to that knowledge whereunto the ancient oracle directeth us, which is *the knowledge of ourselves*; which deserveth the more accurate handling, by how much it toucheth us more nearly. This knowledge, as it is the end and term of natural philosophy in the intention of man, so notwithstanding it is but a portion of natural philosophy in the continent of nature. And generally let this be a rule, that all partitions of knowledges be accepted rather for lines and veins, than for sections and separations; and that the continuance and entireness of knowledge be preserved.

Com o dito, terminamos com dois dos três fachos do conhecimento humano, isto é, o *Radius Directus* que se refere à natureza, e o *Radius Refractus*, que se refere a Deus e não pode dar notícia verdadeira pela desigualdade do meio. Resta o *Radius Reflexus*, com o qual o homem se olha e contempla a si mesmo.

Chegamos agora, pois, a esse conhecimento ao que nos encaminha o oráculo antigo, que é *o conhecimento de nós mesmos*, e que merece um tratamento tanto mais cuidadoso quanto que nos toca mais de perto. Este conhecimento, sendo o final e término da filosofia natural na intenção do homem, não é, contudo, senão uma porção da filosofia natural se se o considera com respeito à totalidade da natureza. E em geral há de seguir-se essa norma, aceitar todas as partições dos conhecimentos mais como linhas e veias que como seções e separações, e manter a continuidade e integridade do conhecimento.

BACON, Francis

O Progresso do Conhecimento

RESUMO

O esforço que será prioritariamente feito nos estudos desta dissertação de Mestrado é a tentativa de leitura do primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana* de Hume a partir da noção de *normatividade epistêmica*. Grandes e importantes comentadores do escocês reconhecem a devida importância de se trabalhar com o texto em questão tendo-se em vista o conceito de normatividade de tal modo que, contemporaneamente, encontramos mais de um estudo da filosofia humiana com esse viés. Entretanto, empreenderemos uma defesa de uma hipótese quanto à essa leitura que não encontramos na revisão de nenhuma das bibliografias secundárias aqui analisadas de modo que, apesar de se inserir numa tradição interpretativa do autor no sentido do caminho a ser seguido nos estudos, algumas das conclusões a que aqui chegamos não parecem já terem sido afirmadas dessa maneira por algum conhecido leitor de Hume. Dentro desse cenário, o trabalho percorre primeiramente os seguintes caminhos: evocaremos uma maior clareza num estudo conceitual acerca dos conceitos de *empirismo, metodologia e normatividade epistêmica*, esperando com isso formular melhor aquilo que queremos defender, que poderá ser visto então como a hipótese que defende que o primeiro livro do *Tratado* é em sua grande maioria uma *descrição* dos resultados obtidos da aplicação do método experimental de raciocínio à cognição humana, não sendo encontradas ali afirmações prescritivas acerca de a quais crenças deveríamos dar ou negar o nosso assentimento, discussão essa reservada somente para a última parte do texto analisado. A partir daí, tendo clareza do que procuramos defender, faremos uma leitura detida de todo o livro epistemológico do *Tratado*, propondo, praticamente seção a seção, a nossa própria leitura, defendendo-a também de algumas interpretações divergentes. Por fim, consideraremos de maneira bastante breve algumas implicações da defesa de tal hipótese para o famoso embate acerca

dos supostos naturalismos e ceticismos em Hume de modo somente a apontar possíveis caminhos que dali podem se seguir e ressaltar, com isso, a importância de se ler o *Tratado* tendo em mente os diferentes registros descritivos e prescritivos nele presentes.

ABSTRACT

In the studies contained within this dissertation it will be found an attempt to read the first book of the *Treatise of Human Nature* based on the concept of *epistemic normativity*. Great traditional contemporary readers of Hume already recognize the importance of working with the book in question bearing in mind the relevance of this concept in a way that it is possible to encounter with more than one reading of the humean first epistemological study that has normativity playing a central role. However, we will endeavor to defend a hypothesis that wasn't found in any of the well-known commentaries on Hume in here studied. Thus, although the present work follows an important interpretative contemporary tradition, some of the conclusions that will appear here are not stated, at least in this particular manner, in any other of the studies aforementioned. In this context, the following path will be covered: first, we shall proceed to a conceptual analysis on *empiricism*, *methodology* and *epistemic normativity*, hoping that, with this, a clearer and more refined version of our hypothesis will be then available to us, meaning we will be able to state that it will be argued, in this dissertation, that the first book of the *Treatise* is mostly a description of the results obtained by the application of the experimental method to human cognition. What is meant by this is that no prescriptive statements concerning which beliefs we ought to give our assent to, or which we ought to abandon, will be found there, except in the fourth part of the book, that is mainly concerned with skepticism. Having in such a way formulated our hypothesis, we will venture to defend it, presenting our reading of almost each section in the book as descriptive of our cognitive psychology, and responding to some scholars that seem to think otherwise. As a form of conclusion, we will then briefly consider some of the consequences of this reading to the naturalism *versus* skepticism debate amongst Hume's

readers, just to point possible entailments of our study in order to try to shed some light on the discussion itself, showing the relevance of reading the *Treatise* as we have here proposed.

SUMÁRIO

ABREVIACÕES.....	12
INTRODUÇÃO.....	13
1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES E ESTUDOS CONCEITUAIS.....	18
1.1 Avaliação e normatividade epistêmicas.....	20
1.1.1 Termos normativos e justificação de crenças.....	20
1.1.2 A normatividade de caráter epistêmico.....	23
1.2 Normatividade epistêmica na modernidade e questões metodológicas.....	27
1.3 Empirismo e empirismos no início da modernidade.....	35
1.3.1 Os cinco empirismos de Garrett.....	35
1.3.2 O empirismo metodológico.....	43
2. O TRATADO DE HUME: UMA CIÊNCIA DESCRITIVA DO HOMEM.....	47
2.1 Esboços metodológicos do <i>Tratado</i>.....	49
2.2 Exegese do primeiro livro do <i>Tratado</i>.....	53
2.2.1 Das ideias, sua origem, composição, conexão, abstração, etc.....	53
2.2.1.1 Um olhar geral.....	53
2.2.1.2 Esboços metodológicos do <i>Tratado</i>	56
2.2.2 Das ideias de espaço e tempo.....	63
2.2.2.1 Um olhar geral.....	63
2.2.2.2 Esboços metodológicos do <i>Tratado</i>	69
2.2.3 Do conhecimento e da probabilidade.....	73
2.2.3.1 As sete primeiras seções.....	73
2.2.3.2 Esboços metodológicos do <i>Tratado</i>	80
2.2.3.3 Probabilidades filosóficas <i>versus</i> não-filosóficas.....	85
2.2.3.4 A interpretação de Falkenstein das seções 1.3.13-15.....	93
2.2.4 Do ceticismo e outros sistemas filosóficos.....	110
2.2.4.1 Baxter e o ceticismo pirrônico de 1.4.1.....	110
2.2.4.2 Um olhar geral.....	121
2.2.4.3 A conclusão e o desespero de 1.4.7.....	126

3. O DESESPERO CÉTICO-NATURALISTA.....	137
3.1 Natureza <i>versus</i> razão.....	139
3.2 Naturalismo científico e o ceticismo radical.....	143
3.3 O princípio do título e o ceticismo mitigado.....	150
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	161
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	165

ABREVIACOES

David Hume

(T) *Tratado da natureza humana*. As referências seguem o formato (T livro, parte, seção, parágrafo).

(S) *Sinopse de um livro recentemente publicado intitulado Tratado da natureza humana*. As referências seguem o formato (S parágrafo).

John Locke

(EEH) *Ensaio sobre o entendimento humano*. As referências seguem o formato (EEH livro, capítulo, parágrafo).

INTRODUÇÃO

Uma literatura mais recente de comentários e estudos sobre a Filosofia de Hume, dentro da qual o presente trabalho pretende se inserir, demonstrou um interesse fundamental sobre a questão da prescrição epistêmica e das diferentes formas de normatividade ou compromisso epistemológico que o texto do escocês seria capaz de levantar. O presente diálogo dentro da Filosofia Contemporânea acerca de uma normatividade especificamente epistêmica e da busca de uma justificação filosófica para a manutenção de determinadas crenças por um sujeito lançou novas dúvidas sobre a obra e o trabalho do escocês: se tornou de particular importância o questionamento sobre qual é a natureza do registro filosófico utilizado em suas obras. Dentro dessa tradição interpretativa é perfeitamente cabível o questionamento sobre se há uma preocupação, por parte de Hume, somente com a descrição de uma realidade ou de mecanismos atuantes nesta (sejam eles naturais ou artificiais, universais, particulares ou presentes em determinados grupos, relacionados a uma dimensão física, animal ou humana, etc); ou se a preocupação, ao contrário, se volta para uma tentativa de normatizar um determinado domínio ou essa mesma realidade de que falamos. Tal inquirição deve encontrar uma resposta na pesquisa a respeito do(s) registro(s) filosófico(s) no qual o autor parece ter se utilizado para a sua escrita.

No estudo de Hume, um autor que é tradicionalmente inserido pelos estudos posteriores na tradição empirista da modernidade e que os textos demonstram um fascínio e um interesse de autoinscrição de sua parte no que foi a revolução científica dos séculos então recentes, tal problema se mostra ainda mais presente e atuante. Na sua "tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais" (T Subtítulo), Hume se preocupava somente com uma descrição científica dos acontecimentos e mecanismos

psicológicos naturais ou, em algum dado momento, se preocupou ele também, em sua primeira obra filosófica publicada, em nos dizer como *devemos* pensar?

A hipótese teórica com a qual trabalharemos nesse trabalho é a resposta negativa a esse questionamento, afirmando que não, não há uma normatividade prescritiva de natureza tipicamente epistêmica no primeiro livro do *Tratado*, de maneira que a preocupação humiana nessa obra (ao menos até a quarta parte, momento privilegiado da discussão normativa, como veremos) é de fornecer apenas uma descrição acurada da psicologia epistêmica da natureza humana, mostrando como as nossas faculdades cognitivas funcionam e não como elas devem ou de que maneira elas estão justificadas em funcionar.

Tendo como eixo balizar da nossa pesquisa tal hipótese teórica, cabe-nos, nessa introdução, ainda mencionar o caminho que percorreremos em nossa discussão acerca da localização do registro normativo no texto de modo a esclarecer o percurso que a presente dissertação galgará. No primeiro capítulo, anteriormente à defesa da resposta que formulamos ao nosso questionamento fundamental, nos dedicaremos ao estudo conceitual de três importantes, mas nem sempre claros, conceitos utilizados dentro da historiografia das ideias modernas muitas vezes de forma irrefletida, numa tentativa de esclarecer a nossa pretensão em relação a esse trabalho e formular de maneira mais clara e refinada o que tentaremos defender a seguir. Os conceitos essenciais nesse momento discutidos serão os de *empirismo* (ou empirismos, uma vez que se trata de uma das categorias historiográficas mais polissêmicas nas pesquisas sobre as filosofias do início do período moderno), o de *metodologia* e o de *normatividade epistêmica* - que, como já mostramos, possui uma importância capital para a nossa dissertação. A partir de tais reflexões conceituais, acreditamos que poderemos formular melhor a nossa hipótese afirmando que *o texto do primeiro livro do Tratado é a descrição dos resultados*

obtidos da aplicação do método experimental de raciocínio à cognição humana e, apesar de seguir balizas metodológicas normativas, tal método não retorna como output um registro normativo que, baseado no objetivo de maximizar o número de crenças verdadeiras e minimizar o das falsas, nos diria como devemos agir e a quais crenças devemos dar ou negar o nosso assentimento. Entretanto, já num primeiro momento é importante ressaltarmos que não estamos afirmando uma total ausência de um registro normativo, de modo que tal formulação, como veremos ao longo do nosso texto, do nosso ponto de vista, é válida somente para as três primeiras partes do livro epistemológico do *Tratado*, uma vez que a quarta parte se apresenta como claramente normativa, constatação que será trabalhada devidamente no momento oportuno.

Considerando termos esclarecido suficientemente para nossos(as) leitores(as) aquilo que será mais propriamente defendido por esse trabalho, prosseguiremos então para o nosso segundo, e, de longe, o mais longo capítulo da dissertação, onde faremos uma leitura atenta e bastante próxima do texto do primeiro livro do *Tratado*, de modo a mostrar a plausibilidade da nossa chave de leitura e a compatibilidade dela com o texto como um todo. Metodologicamente, apresentaremos uma leitura de praticamente todas as seções da primeira pesquisa humana concernente ao conhecimento, com o objetivo de mais propriamente empreender uma defesa do nosso ponto de vista e responder a algumas leituras de autores que parecem pensar de forma diferente. Além disso, em consonância com a ideia de que os objetivos de Hume com o *Tratado* são científicos, nos moldes de um método experimental ascendente desde os séculos XVI e XVII entre os intelectuais da Europa, apesar de não encontrarmos grandes considerações metodológicas no texto analisado, tentaremos elencar algumas colocações humianas nessa sua primeira filosofia do conhecimento que podem nos ajudar a classificar o escocês como um *empirista*

metodológico, o que contribui, mesmo de que forma oblíqua, com o que pretendemos aqui defender.

Por fim, um último capítulo surge a título de conclusão que pretende analisar algumas possíveis consequências da nossa hipótese, a partir de uma leitura que poderia ser denominada de *contextualista* do texto de Hume, de modo a inserir a nossa discussão no embate naturalismo *versus* ceticismo encabeçada por diversos comentadores importantes do autor. Não esgotaremos de maneira alguma a discussão e nem temos a pretensão de resolvê-la por completo, mas tentaremos esclarecê-la da melhor forma possível e ver quais possíveis novos caminhos a nossa leitura pode inaugurar, inclusive para contribuir para o debate da nossa própria forma.

Antes de darmos seguimento ao texto da dissertação ele mesmo, consideramos sensato ressaltar que o objetivo principal do nosso trabalho de modo algum é a tentativa de defender a nossa hipótese de maneira definitiva, irrevogável ou mesmo acima de qualquer dúvida. Apresentamos aqui talvez, os resultados parciais de uma pesquisa inesgotável e o melhor dos nossos esforços para defender de maneira preliminar, dentro dos limites em que atualmente nos encontramos, a nossa hipótese teórica. Mesmo se essa defesa de alguma maneira não se sustentar ou não encontrar outros adeptos capazes de realizar um melhor trabalho que o que presentemente apresentamos, nos daremos por satisfeitos por trazer uma discussão importante à tona e por termos ao menos colocado em cheque, com uma utilização extensiva da fonte primária, algumas das leituras que encontram registros normativos no texto de Hume. Mesmo que não de forma exaustiva, também acreditamos ser um ponto positivo da dissertação o fato de havermos realizado uma revisão bibliográfica crítica do assunto e esperamos um olhar leniente do nosso leitor perante a ousadia de colocar em pauta um assunto da magnitude e complexidade da forma como aqui nos aventuramos a fazer.

Capítulo 1

Considerações preliminares e estudos conceituais

A presente dissertação tem como objetivo principal a defesa de uma hipótese teórica concernente à interpretação de umas das obras filosóficas mais importantes do período moderno: o *Tratado da Natureza Humana* de David Hume. O trabalho que aqui desenvolvemos limitar-se-á ao estudo do primeiro livro de tal obra, intitulado *Do Entendimento*, e se dedica a um debate bastante presente na bibliografia contemporânea sobre Hume¹ que é aquele acerca da presença ou ausência de uma normatividade do ponto de vista epistêmico no texto em questão. Como já apontado na Introdução, o que esperamos mostrar aqui é que a parte epistemológica do *Tratado* tem um teor predominantemente *descritivo* e que, quando há elementos avaliativos ou normativos, estes estão localizados na conclusão do livro e não diluídos ao longo do texto. A partir de uma leitura de Hume como um autor fascinado com o surgimento de uma nova ciência nos séculos XVII e XVIII e motivado teoricamente em sua primeira obra publicada com a aplicação de tal metodologia científica ao estudo da natureza humana, afirmamos que essa metodologia o leva a escrever um tratado que mais se preocupa em *descrever*, nesse primeiro livro², os processos psicológicos dos seres humanos voltados à cognição do que nos dizer no que *devemos* acreditar ou a quais crenças devemos dar o nosso assentimento.

Para atingirmos o nosso objetivo de angariar argumentos e evidência textual para sustentar a nossa hipótese, prosseguiremos em uma análise da letra do texto do primeiro

¹ Podemos elencar como exemplos dessa discussão alguns importantes textos que compõem a bibliografia de estudos de Hume, como FALKENSTEIN, L. (1997); GARRETT, D. (1997) ; BAXTER, D (2015); OWEN (1999).

² Como já afirmado anteriormente, quando mencionamos a hipótese da ausência de normatividade epistêmica no primeiro livro, é importante ressaltar que essa se trata de uma análise correspondente às três primeiras partes do texto. Contudo, como isso ficará suficientemente claro, esperamos, ao longo da dissertação, não repetiremos sempre essa ressalva, de modo que, daqui em diante, consideraremos tal colocação como pressuposta, salvo quando explicitamente mencionado.

livro do *Tratado* ele mesmo e também nos dedicaremos ao estudo das balizas metodológicas do método experimental que Hume se propõe a aplicar em tal pesquisa. Entretanto, no objetivo de clarificar a nossa hipótese e de explicitar da melhor maneira possível os detalhes daquilo que queremos defender, antes de seguirmos no caminho que agora apontamos, esse primeiro capítulo servirá para desenvolvermos um estudo conceitual sobre as noções de *empirismo*, *metodologia* e *normatividade epistêmica* para que o(a) leitor(a) não tenha dificuldades em compreender integralmente a hipótese estabelecida nesse trabalho.

As seguintes páginas então prosseguirão da seguinte maneira: primeiramente tentaremos nos lançar sobre a difícil definição de normatividade ou avaliação epistêmica, buscando nas referências contemporâneas e nos exemplos modernos reconstruir uma definição que encaixe com aquilo que tentamos defender e que seja igualmente compatível com o período histórico sobre o qual nos debruçamos; em segundo lugar, veremos que para debatermos a questão do método científico experimental tal como Hume parece vê-lo, teremos que esclarecer uma categoria amplamente difundida nos estudos sobre a modernidade: o empirismo, ou como tentaremos mostrar, os empirismos (uma vez que dificilmente encontraremos uma significação unívoca quanto a esse termo); por fim, então esperamos também chegar ao final do capítulo com um melhor entendimento acerca das noções metodológicas que serão importantes para nós no decorrer da dissertação e com uma versão mais clara e refinada da hipótese que pretendemos defender e acreditamos que, neste momento então, será seguro seguir adiante nos nossos estudos dos próximos capítulos.

1.1 - Avaliação e normatividade epistêmicas

1.1.1 - Termos normativos e justificação de crenças

Como distinguir o que podemos caracterizar como "normativo", normalmente oposto à noção daquilo que poderia ser dito "descritivo"? A resposta a tal pergunta nunca foi exatamente óbvia, e a dificuldade de encontrá-la, sempre que tal pergunta surge a uma mente, é latente e até parece ser bastante aparente para qualquer um que se dedicar a procurá-la. Contudo, isso jamais impediu qualquer reflexão filosófica sobre algum tipo de normatividade ou de prescrição, sendo um indício claro disso a presença de discussões normativas éticas e políticas desde os primórdios da reflexão filosófica e a sua permanência até os dias de hoje. Dessa maneira, reconhecemos a dificuldade intrínseca à definição que buscamos e sabemos que, ainda mais considerando que encontrá-la não é o objetivo central da presente pesquisa, conseguiremos apenas alcançar um entendimento apenas parcialmente satisfatório nesse quesito. Todavia, não podemos menosprezar a necessidade de esclarecimento desse termo para a discussão ulterior dessa dissertação e nos contentaremos se ao menos obtivermos uma direção mais clara do caminho daquilo que procuramos.

Muitas das vezes onde o debate perpassa a questão aqui colocada, encontramos que a resposta se encaminha para a resolução onde um enunciado pode ser considerado prescritivo ou normativo pela presença nele de um termo tipicamente considerado como normativo ou valorativo³. Nesse sentido, quando encontramos termos como "bom", "certo/correto", "devo/deve/devemos", "permitido", "obrigatório", etc. o enunciado no qual esses termos estão pode ser considerado avaliativo ou prescritivo⁴. Reconhecemos

³ cf. FUMERTON (2001, p.50).

⁴ Semelhante ideia é passível de ser encontrada no próprio Hume, numa análise de um famoso trecho do terceiro livro do *Tratado*. Em T 3.1.1 §27, lemos:

aqui a limitação de que, nessa constatação, apenas recuamos no problema e a questão deixa de ser o que torna um enunciado normativo para se tornar o que faz com que um termo seja considerado normativo. Mas de fato um avanço podemos ver nesse momento e esse é a constatação que, ao menos intuitivamente, leitores e falantes de uma língua não têm muita dificuldade em compreender imediatamente que esses termos são, de fato, normativos; ou ao menos expressam algo mais que uma simples descrição de um universo. Para o momento, temos que admitir que não podemos caminhar para muito além dessa percepção intuitiva, mas em vários sentidos ela pode nos bastar no sentido que nosso(a) leitor(a) poderá se satisfazer com a percepção intuitiva (talvez própria da linguagem ela mesma e da nossa capacidade de apreender o significado das palavras) da presença de uma normatividade na utilização desses termos⁵.

Podemos afirmar então que temos uma primeira percepção de um contexto normativo (talvez, em muitos casos, suficiente para os nossos propósitos) a partir da presença de um termo tipicamente normativo. No próximo capítulo, quando da exegese do texto do *Tratado*, analisaremos a ocorrência de tais termos, mas já adiantamos que a mera presença de tais termos num texto como aquele que analisamos não nos dá suficiente

"Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é [is]* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve [ought]* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes"

Passando ao largo das diversas interpretações desse trecho, podemos perceber que a presença de um termo normativo como "*ought*", para Hume, demonstra claramente a presença de um registro "inteiramente diferente" das proposições descritivas compostas pelo verbo "*is*". Tanto isso seria verdade que aqui vemos a impossibilidade de se passar, numa argumentação, de um registro para o outro sem uma devida explicação.

⁵ Tal satisfação com a possibilidade de entendedores de uma língua compreenderem suficientemente a ideia de avaliação e prescrição com base numa compreensão mínima de termos tidos como normativos é emprestada e está presente em ALSTON (2005, p. 29).

evidência da presença de uma normatividade de cunho epistêmico. Desenvolveremos em breve também a discussão do que torna um registro avaliativo *epistêmico*, entretanto, nos parece bastante claro que não é somente quando reconhecemos uma expressão como "devemos fazer x " ou " x é bom" que a normatividade se faz presente.

Historicamente, grande parte da discussão epistemológica pós-*Teeteto*⁶, o texto platônico que por excelência discute a definição de conhecimento ou de ciência [*epistême*], gira em torno da noção da justificação de uma crença ou opinião. Isso se dá principalmente ao que a última definição de conhecimento proposta por Teeteto, nesse texto, é a noção da ciência⁷ como uma crença verdadeira justificada⁸. Ao inaugurar, de alguma forma, a discussão filosófica no mundo ocidental sobre a justificativa de uma crença e o que conta ou não como uma crença justificada, o texto de Platão fez com que a noção de justificação tenha adquirido uma importância grande nas discussões epistemológicas desde então⁹.

A importância da discussão sobre a justificativa aparece para o nosso debate porque em vários sentidos¹⁰ podemos dizer que quando nos deparamos com uma crença suficientemente justificada (signifique isso qualquer uma das significações que podemos atribuir ao termo), *devemos* assentir a ela ou mesmo ao menos *estamos permitidos(as)* em

⁶ cf. PLATÃO (2005).

⁷ Nesse momento, utilizamos indistintamente os termos "ciência" e "conhecimento".

⁸ Dentre as diversas interessantíssimas divagações acerca do conhecimento nesse texto de Platão, são avançadas as discussões acerca de três possíveis definições de conhecimento: conhecimento como *percepção* (151e - p.204); como *crença verdadeira* (187b - p.272); e como *crença verdadeira explicada ou justificada* (201c-d, p.302). Apesar de Sócrates, personagem do texto, desenvolver importantes críticas às três formulações, esse texto marca a origem da discussão acerca da terceira concepção de conhecimento e dos debates acerca da questão da justificação (necessária e/ou suficiente) de uma crença.

⁹ Isso é facilmente perceptível pela centralidade da noção de justificação na epistemologia contemporânea, mesmo em textos críticos como o famoso texto de GETTIER (1963); ou mesmo também há defesas de que algumas das discussões modernas giram em torno de uma noção da discussão sobre o que conta como uma justificativa, como a condição de Descartes de que o conhecimento seja ancorado em algo sobre o qual não podemos duvidar: se não podemos duvidar de uma crença em particular, estaríamos justificados em sustentá-la ou nela acreditar.

¹⁰ Os vários sentidos em que a noção de justificativa encontra com a nossa discussão sobre a normatividade pode ser encontrada mais amplamente discutida em FUMERTON (2001).

sustentá-la. Essa reflexão nos parece particularmente interessante, uma vez que podemos encontrar leituras do texto de Hume (leituras essas que serão discutidas no próximo capítulo) que parecem afirmar que há no texto do *Tratado* suficientes evidências para afirmarmos que o escocês defende que em determinadas situações estamos justificados em sustentar (ou em abandonar) algumas das nossas crenças. Seguindo essa linha, o livro *Do Entendimento* ou algum trecho em específico dele poderia ser visto como, em alguma medida, normativo.

Essas leituras mencionadas acima, então, poderiam facilmente serem vistas como opostas ao que buscamos defender nessa dissertação e devem ser discutidas no momento oportuno. Contudo, considerando que nesse momento nos movemos dentro do aspecto da justificação de crenças com vistas ao conhecimento, restringimos a nossa discussão de normatividade à avaliação *epistêmica*, e ainda acreditamos que não desenvolvemos de maneira suficientemente clara o que podemos entender por esse termo, de modo a nos propormos, então, a nos dedicarmos ainda um pouco mais a ela antes de passarmos ao estudo do *Tratado* propriamente dito.

1.1.2 - A normatividade de caráter epistêmico

Partimos então de uma concepção mínima de avaliação e de normatividade que envolve uma percepção básica dos falantes de uma língua com relação à significação de determinados termos; e a essa utilização desses termos podemos chamar de uma avaliação, como podemos ver em um estudioso contemporâneo do tema, William Alston:

Eu considero como dado que temos uma ideia suficiente do que é uma avaliação para os nossos propósitos práticos. É suficiente dizer que avaliamos algo quando o denominamos bom, ruim/mau ou indiferente para algum propósito ou de algum ponto de vista. (ALSTON, 2005, p.29)¹¹

¹¹ A tradução desse trecho, assim como de todas as citações advindas de outras línguas e sem tradução já estabelecida em português, foram feitas pelo autor da dissertação, salvo quando mencionado.

Acreditamos que tal percepção básica da diferença entre a nossa utilização de termos que podem ser considerados normativos ou avaliativos e as palavras que utilizamos comumente para descrever estados de coisas será suficiente para o momento. Nessa seção e na seguinte, buscaremos então uma maior especificidade em relação a qual tipo e qual a natureza da normatividade que nos interessará em nosso trabalho. Nossa primeira restrição à essa consideração bastante geral sobre o que pode ser considerado normativo aparece na afirmação de que, ao trabalharmos com o livro epistemológico do *Tratado*, não é qualquer forma de normatividade que nos é interessante, mas sim uma normatividade tipicamente *epistêmica*. Dado que já discutimos, ao menos brevemente, sobre a avaliação e a prescrição, agora nos dedicaremos a tentar esclarecer também o que devemos entender quando falamos de um caráter epistêmico de tal dimensão ou registro prescritivo.

Seguindo a percepção de Alston, vemos que, num sentido mínimo de avaliação ou de normatividade, encontramos que sempre utilizamos os termos prescritivos *para algum propósito ou a partir de um ponto de vista*. Por mais que talvez essa noção nos aproxime demais de uma concepção instrumental ou mesmo vinculada a uma racionalidade mais prática, acreditamos que essa é uma importante ressalva se estamos dispostos a defender que há diferentes formas de normatividade e prescrição¹². Ora, se estamos a discutir e estudar uma prescrição que seja tipicamente epistêmica, podemos afirmar que partimos de um ponto de vista epistêmico e esse, se recebe adequadamente esse nome, deve ter como objetivo a *verdade*. Inclusive se considerarmos a utilização filosófica padrão para a noção de *epistême*, temos que ser capazes de abarcar dentro desse

¹² Considerando que, nesse momento, nosso estudo não está preocupado com uma forma de normatividade e prescrição que valha absolutamente para qualquer circunstância, dentro de qualquer situação ou mesmo para todos os seres, acreditamos que submeter a noção de normatividade a um determinado ponto de vista é uma posição consideravelmente sensata para buscar a especificidade de uma avaliação *epistêmica*.

termo alguma significação da noção de verdade. Obviamente que não temos condições práticas de nos delongar demasiadamente numa discussão das diferentes acepções que tal termo recebeu ao longo da história da filosofia, mas acreditamos que alguma forma de especificação ainda é necessária, pois a definição de um registro normativo como um registro textual avaliativo que tem como objetivo a verdade é ainda um pouco genérico para os nossos objetivos.

Lembrando que o nosso principal foco da dissertação é a análise do texto humiano e considerando que grande parte da discussão epistemológica do escocês tem como objeto o estudo das ideias como percepções da mente e das crenças como uma categoria especial dessas ideias, acreditamos que encontramos aí um suficiente motivo para buscar uma concepção doxástica do conceito de avaliação epistêmica, isto é, uma concepção onde a noção de conhecimento e a noção de verdade estejam atreladas à noção de crença, como parece ser o caso do estudo psicológico cognitivo de Hume. A partir daí, podemos reformular o nosso ponto de vista e o nosso objetivo tomando emprestado mais uma vez o conhecimento de um autor especializado no assunto:

A avaliação epistêmica é empreendida a partir do que podemos chamar de "ponto de vista epistêmico". Esse ponto de vista é definido pela meta de maximizar a verdade e minimizar a falsidade num corpo grande de crenças. (...) Especificando a meta básica como "maximizar crenças verdadeiras e minimizar crenças falsas sobre assuntos aos quais atribuímos importância e interesse", penso na cognição em geral. (ALSTON, 2005, p.32)

Refinando então a nossa concepção de normatividade epistêmica, já encontramos que duas das preocupações mais relevantes quanto à noção da caracterização de um registro normativo num determinado texto, principalmente quando estamos trabalhando com uma dimensão epistêmica desse registro, são: (a) a presença de determinados termos normativos que sejam suficientemente compreendidos como tal no contexto

especificado¹³; e (b) a apresentação de casos onde determinadas crenças possam ser vistas como tendo uma suficiente justificação que nos leve a acreditar numa legitimidade ou ilegitimidade na sustentação de tais crenças. Desenvolvendo essa concepção de maneira um pouco mais aprofundada, temos então que podemos considerar tal forma de normatividade epistêmica quando ela nos recomenda ou prescreve a sustentação de uma crença ou o abandono desta tendo em vista que o nosso objetivo cognitivo maior é a maximização de crenças verdadeiras e a minimização de crenças falsas. A devida importância aqui sobre a ilegitimidade de uma crença é dada porque, se nosso objetivo cognitivo fosse somente a maximização de crenças verdadeiras, poderíamos facilmente obter tal objetivo acreditando no maior número possível de coisas. Como essa realidade não parece condizer com que realmente é o objetivo dos seres humanos quando buscamos conhecer algo, podemos dizer que é possível pensarmos também numa forma de *normatividade negativa*, se nos é permitido usar tal expressão, no sentido de que também podemos considerar como avaliativo um discurso que nos afirme a ilegitimidade de uma crença e a recomendação para que nós não a mantenhamos em nosso corpo de crenças. Assim, a questão da justificação de uma crença abordada na seção anterior aparece com dois efeitos normativos possíveis: ou temos suficiente justificativa para mantermos uma crença em nossa mente, considerando a nossa meta cognitiva humana principal; ou concluímos que, de fato, não possuímos tal justificativa e que devemos abandonar tal

¹³ A ressalva aqui colocada em relação ao contexto no qual um termo considerado normativo aparece é razoavelmente relevante pelo fato de que um termo que poderia ser, em utilizações normais, reconhecido como normativo, mas ter uma função descritiva em um contexto determinado. Um excelente exemplo disso que aparecerá no próximo capítulo é a utilização de "shall" e "shou'd" no texto humiano, termos que poderiam ser facilmente reconhecidos como avaliativos, como uma simples descrição da estratégia a ser seguida adiante, como exposto na seguinte citação que nos servirá de exemplo:

"Tais ideias complexas podem ser divididas em relações, modos e substâncias. Examinaremos brevemente [*we shall briefly examine*] cada um desses gêneros por ordem, e acrescentaremos [*and shall subjoin*], em seguida, algumas considerações acerca de nossas ideias gerais e particulares" (T 1.1.4 §7)

crença, uma vez que a sua manutenção poderia lesar o nosso objetivo fazendo com que sustentemos crenças que podem ser falsas.

Acreditamos haver chegado num esclarecimento mínimo sobre a noção de normatividade epistêmica que seja suficiente para um entendimento da nossa hipótese de que não encontraríamos, ao longo do texto do *Tratado* de Hume uma normatividade positiva ou negativa que nos prescreva a sustentação ou o abandono de uma crença em particular, e que essa discussão em particular parece ser reservada à conclusão do primeiro livro. Entretanto, nos dedicamos demais nessas seções à discussão contemporânea, considerando que o nosso objeto principal de estudo é um texto produzido e publicado no século XVIII, e ainda há algumas ressalvas a serem feitas para uma compreensão mais completa da nossa hipótese seja possível. Esperamos que o restante desse capítulo nos ajude então a situar tal discussão normativa no contexto da intelectualidade moderna e também nos lance mais luz sobre o que efetivamente queremos defender na presente dissertação. Passemos às discussões posteriores, então.

1.2 - Normatividade epistêmica na modernidade e questões metodológicas

A ideia de prescrição epistêmica que tentamos desenvolver aqui está presente em diversos autores modernos; em cada caso, obviamente, com suas características específicas. Uma das fontes mais frutíferas de estudo dessa natureza está nos diversos tratados sobre o método escritos na modernidade, onde se traça determinadas diretrizes as quais *devemos* seguir se temos como nossa meta a maximização das crenças verdadeiras e a minimização das crenças falsas. Entretanto, podemos verificar também a presença de uma prescrição nos moldes que analisamos aqui nos termos de uma justificativa (in)suficiente de uma crença num determinado contexto.

Com o objetivo de estabelecer de forma mais clara como em vários momentos essa prescrição aparece no período moderno, utilizaremos dois exemplos que esperamos ser paradigmáticos, de autores que é possível dizer que chegaram até Hume: Descartes e Berkeley. Acreditamos que os exemplos abarcam uma boa explicação, pelo motivo de os dois serem considerados opostos em suas doutrinas quanto à classificação historiográfica dos autores do período como empiristas ou racionalistas (classificação que será discutida mais à frente no capítulo) e que também mostraremos num dos casos uma situação na qual devemos sustentar uma crença por considerarmos que temos dela uma justificativa suficiente, e outra na qual uma crença (ou um conjunto delas) deve ser abandonada exatamente por não ter sido possível encontrarmos uma justificação tal que pudessemos argumentar que seria legítimo mantê-la.

O primeiro trecho que evocaremos como exemplo é uma parte do segundo dos *Três diálogos entre Hylas e Philonous* do irlandês George Berkeley¹⁴, no qual Philonous (o personagem ao qual é atribuída a voz do autor no diálogo) afirma:

Philonous: Nego que tenha concordado com você sobre aquelas noções que levam ao ceticismo. Você de fato disse que a realidade das coisas sensíveis consiste numa *existência absoluta* fora da mente dos espíritos, ou diferente de seu ser percebido. E de acordo com essa noção da realidade, você é obrigado a negar às coisas sensíveis qualquer existência real; ou seja, segundo a sua definição, você se considera um *cético*. Mas eu não disse nem pensei que a realidade das coisas sensíveis deveria ser definida dessa maneira. Para mim é evidente, pelas razões que você reconhece, que as coisas sensíveis não podem existir senão em uma mente ou em um espírito. Por isso concluo não que elas não têm nenhuma existência real, mas que, vendo que elas dependem de meus pensamentos e que têm uma existência distinta de ser percebidas por mim, *deve existir alguma outra mente na qual elas existam*. Portanto, tão certo como que o mundo sensível realmente existe, é igualmente certo que existe um espírito infinito onipresente que o contém e mantém. (BERKELEY, 2008/1713, seções 211/212, p.237)

¹⁴ A utilização aqui de um exemplo retirado do texto de Berkeley, pode evocar alguma confusão com a nossa posterior relação do empirismo metodológico com a ausência de normatividade. Com o objetivo de esclarecer agora uma questão que será trabalhada mais adiante na dissertação, ressaltamos aqui somente que, no caso de Hume, relacionamos um empirismo metodológico de inspiração baconiana-newtoniana, e, portanto, tipicamente científica no sentido moderno do termo, com a ausência de normatividade no texto do *Tratado*. Uma vez que os três diálogos de Berkeley não possui essa pretensão científica, a relação não se sustenta no caso do irlandês.

Vamos reconstruir o argumento de maneira bastante breve. Ao longo do debate dos diálogos que leva até essa afirmação, Berkeley já haveria estabelecido a verdade do seu mais famoso princípio: o *esse est percipi* [ser é ser percebido]. Se é que é possível resumir essa teoria de maneira tão sucinta, ela, em termos gerais, afirma que a existência de um objeto qualquer é, na verdade, a existência deste numa mente ou num espírito que o percebe. Ontologicamente, para o irlandês, algo só existe se e quando é percebido por alguém. Ora, mas temos a noção de que os objetos têm uma existência distinta daquela que simplesmente é a nossa percepção. Partindo dessas premissas, Berkeley avança uma etapa e conclui que "deve existir alguma mente na qual elas [as existências reais] existem", ou seja, há um espírito onipresente que percebe todo o mundo sensível o tempo inteiro fazendo com que ele exista: Deus.

Bem, como podemos ler esse trecho como abrindo espaço para um tipo de normatividade epistêmica? Berkeley parte de determinadas premissas já estabelecidas ao longo do texto para empreender um argumento que se pretende necessário. Da afirmação do "ser é ser percebido" e da noção de que há existências que independem da minha percepção privada delas, "é igualmente certo que existe um espírito infinito onipresente que o contém e mantém". Considerando a pretensão da argumentação de retornar uma resposta cuja certeza seria garantida, então, nós *devemos* acreditar na existência de um espírito onipresente nos moldes estabelecidos aqui, uma vez que temos uma justificativa suficiente para assentirmos a tal crença.

Veremos mais claramente no segundo capítulo, quando da análise do texto do *Tratado* ele mesmo, que a nossa hipótese afirma que, anteriormente à conclusão do livro sobre o entendimento, tal tipo de normatividade, na qual entendemos que a alguma crença nos é prescrito assentir, não está de fato presente. Encontraremos leituras de comentadores que acreditam que estamos suficientemente justificados em dar a algumas

crenças em particular o nosso assentimento, entretanto, é possível assumirmos que as várias considerações céticas presentes na obra (sobre a causalidade, os sentidos e mesmo sobre a razão humana, por exemplo) trazem problemas a essa leitura. Mas deixemos tal discussão para o momento da leitura mais detida do livro em questão, e prossigamos para o nosso segundo exemplo de normatividade na modernidade - as *Meditações* de Descartes:

Mas, talvez, apesar de os sentidos nos enganarem às vezes acerca de certas coisas miúdas e muito afastadas, muitas outras coisas haja, contudo, sobre as quais não se pode de modo algum duvidar, não obstante hauridas dos sentidos. Por exemplo, que estou aqui, sentado junto ao fogo, vestindo essa roupa de inverno, tendo este papel às mãos e coisas semelhantes. Em verdade, qual a razão para que possa negar essas próprias mãos e todo o meu corpo?

(...)

Ainda bem! Como se eu não fosse um homem, acostumado a dormir à noite e sentir nos sonos todas essas mesmas coisas, e até menos verossímeis, do que eles em sua vigília! Em verdade, com que frequência o sono noturno não me persuadiu dessas coisas usuais, isto é, que estava aqui, vestindo essa roupa, sentado junto ao fogo, quando estava, porém, nu, deitado entre as cobertas! Agora, no entanto, estou certamente de olhos despertos e vejo esse papel, e esta cabeça que movimento não está dormindo, e é de propósito, ciente disso, que estendo e sinto essa mão, coisas que não ocorreriam de modo tão distinto a quem dormisse. Mas, pensando nisso cuidadosamente, como não recordar que fui iludido nos sonos por pensamentos semelhantes, em outras ocasiões! E, quando penso mais atentamente, vejo do modo mais manifesto que a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos, fico estupefato e esse mesmo estupor quase me confirma na opinião de que estou dormindo. (...)

Argumentos a que em verdade não tenho o que responder, mas sou finalmente forçado a confessar que nada há de todas as coisas que considerava outrora verdadeiras de que não me seja permitido duvidar, não por não as considerar ou por leviandade, mas por robustas e meditadas razões. Por isso também a elas não menos que às coisas manifestamente falsas, *devo*, de agora em diante, *negar cuidadosamente o meu assentimento*, se quero encontrar algo certo nas ciências. (DESCARTES, *Primeira Meditação*, 2004/1641, pp.23-25; 29-31 - §§3-5 e §10)

Dentre os diversos argumentos utilizados por Descartes em sua dúvida hiperbólica na Primeira Meditação, selecionamos, considerando que buscamos aqui somente um exemplo, o argumento do sonho que aparece para por em dúvida a certeza que repousaríamos irrefletidamente sobre os nossos sentidos. É possível que a fama de tal argumento e a clareza do texto citado tornem desnecessária a nossa breve explicação, mas retomaremos o argumento de forma bastante sucinta.

Muitas das crenças que temos têm como origem os nossos sentidos e a nossa percepção, e, além dos erros comuns que essa fonte de crenças pode nos trazer, Descartes recorre à semelhança das percepções sensoriais que temos quando acordados e quando estamos sonhando para mostrar que, um dos motivos que temos para duvidar da nossa sensibilidade empírica é o fato de, no fundo, nunca podermos ter certeza se estamos sonhando ou se estamos em vigília. Logo, temos motivos consideravelmente sopesados para duvidarmos de nossas percepções sensoriais e, se temos como um dos nossos objetivos cognitivos é minimizar o número de crenças falsas às quais assentimos, Descartes afirma que às coisas duvidosas, como as impressões dos sentidos, "não menos que às coisas manifestamente falsas, *devo*, de agora em diante, negar cuidadosamente o meu assentimento".

O aparecimento do registro normativo nesse argumento é mais que explícito e é um dos casos que denominamos anteriormente, de forma bastante livre, de normatividade negativa, na qual nos é prescrito o *abandono* de uma crença (ou de um conjunto de crenças), nesse caso, pelo fato de não haver uma justificativa suficientemente boa para que nela creiamos. Uma vez que temos suficientes motivos para duvidar daquilo que os sentidos nos comunicam, como o fato de sempre podermos estarmos sonhando, já que teríamos as mesmas percepções que quando acordados, se temos como uma das nossas preocupações minimizar as crenças falsas, *devemos* não dar o nosso assentimento às crenças advindas de tal fonte.

No contexto humiano, há leituras que acreditam que em vários dos momentos céticos do *Tratado*, há uma prescrição semelhante de abandonarmos as crenças das quais não podemos ter certeza, como no caso da questão da ideia de conexão necessária nas relações causais (ideia que tem como base a pressuposição da regularidade da natureza e da repetição de fenômenos no futuro à semelhança do que já se deu no passado), ou

mesmo no caso dos diversos tópicos abordados na quarta parte do primeiro livro, dedicada às concepções propriamente céticas. Acreditamos que tal concepção encontra diversos problemas quando encontra com a impossibilidade afirmada por Hume da real suspensão do nosso juízo no caso de nossas crenças mais básicas, uma vez que, mesmo quando imbuídos das reflexões céticas mais profundas, a natureza vem ao resgate e nos obriga a manter as nossas crenças advindas de percepções vívidas. Novamente, para um maior desenvolvimento sobre o assunto, pedimos ao(à) leitor(a) que aguarde o momento mais oportuno para essa discussão, uma vez que ela se situa muito mais propriamente no momento de defesa da hipótese que naquele de esclarecimento desta.

Nesse intuito de refinar e esclarecer a hipótese que defenderemos ao longo da dissertação, cabe então discutir por fim a questão da metodologia e do aspecto normativo envolvido nela. Como afirmado no início da seção, uma fonte frutífera de estudos normativos do ponto de vista epistêmico na modernidade são as diversas discussões acerca do método que é possível encontrarmos no período histórico que aqui estudamos. Tratados como o *Discurso do Método* cartesiano¹⁵, o *Tratado da Reforma da Inteligência* de Spinoza¹⁶ e mesmo o segundo livro do *Novum Organum* escrito por Bacon¹⁷ se enquadram como exemplos dessas discussões. Qual então é a importância de tal debate metodológico para o assunto da normatividade discutido nesse capítulo? Se entendemos que o método seria em teoria um guia para que, seguindo determinados preceitos, tenhamos como *output* de tal comportamento crenças verdadeiras, então qualquer colocação metodológica tem um forte teor de prescrição epistêmica. Se o nosso objetivo

¹⁵ DESCARTES (1953/1637).

¹⁶ SPINOZA (2004/1677).

¹⁷ BACON (1979/1620).

é maximizar o número de crenças verdadeiras e minimizar o de crenças falsas, *deveríamos* seguir essa ou essa recomendação metodológica.

Ora, considerando o *Tratado da Natureza Humana* como um texto que é claramente orientado metodologicamente e opta por um "método experimental de raciocínio" (T Subtítulo) para retornar desses procedimentos experimentais o maior número possível de verdades acerca do funcionamento, no caso do livro 1, da mente humana, então ele é fruto de uma normatividade epistêmica nos moldes que aqui traçamos e todas as considerações metodológicas presentes no texto confirmariam essa afirmação. A questão a ser colocada aqui é: essa afirmação refuta de alguma maneira a nossa hipótese? Não, se formos capazes de refiná-la mais uma vez e abarcar tal constatação em seu âmago.

Se formos ser fieis às reflexões que encontramos nesse capítulo, temos que a nossa hipótese até aqui seria: *o texto do primeiro livro do Tratado é de um registro prioritariamente descritivo, sem que encontremos nele nenhuma prescrição normativa que, com o objetivo de maximizar crenças verdadeiras e minimizar crenças falsas, nos diz como devemos agir; salvo na sua conclusão, local privilegiado no qual é aberta tal discussão*. Contudo, tendo em vista a nossa última reflexão, temos que realizar algumas modificações e esclarecimentos quanto a essa hipótese.

São diferentes discussões aquela que podemos chamar de metodológica, que se preocupa com nos traçar um caminho a ser seguido para que o maior número de crenças verdadeiras se sigam dele, e aquela que já é o produto dessa metodologia e discute os resultados atingidos uma vez que se tenha seguido o caminho apontado. Acreditamos que o *Tratado* humiano "nada mais" é que a descrição dos resultados que obtemos a partir de uma pesquisa orientada metodologicamente pelo que ele mesmo chama de "método

experimental de raciocínio". Mesmo que afirmemos que a discussão metodológica é, em si, normativa, não necessariamente isso significa que o seus resultados também o serão. A nossa hipótese então pode ser reformulada para melhor afirmarmos que *o texto do primeiro livro do Tratado é a descrição dos resultados obtidos da aplicação do método experimental de raciocínio à cognição humana e, apesar de seguir balizas metodológicas normativas, tal método não retorna como output um registro normativo que, baseado no objetivo de maximizar o número de crenças verdadeiras e minimizar o das falsas, nos diria como devemos agir e a quais crenças devemos dar ou negar o nosso assentimento.* Acreditamos assim, que a discussão normativa encontra seu espaço reservado apenas na conclusão do primeiro livro da obra em questão¹⁸, não aparecendo de maneira diluída como uma discussão presente em todas as partes do estudo.

Uma tal última formulação refinada da nossa hipótese nos leva a duas considerações de importância capital. A primeira reside no fato de que, havendo considerações normativas de teor metodológico no *Tratado*, elas não contradizem a nossa hipótese assim formulada, uma vez que ela versa sobre um momento posterior da pesquisa científica - os seus resultados - e não sobre a discussão prévia sobre que tipo de método devemos nos utilizar no momento da pesquisa ela mesma. Em segundo lugar também temos que ressaltar que, se há tais considerações metodológicas no *Tratado*, e elas de uma certa forma nos aludem ao método que foi utilizado para se colher tais resultados, é bem possível que um estudo mais detido dessas considerações nos ajude a entender também o motivo por trás de a pesquisa humana retornar resultados descritivos da realidade da mente humana, e não resultados que nos digam em quê devemos assentir.

¹⁸ Entendemos aqui por sua conclusão, não necessariamente a seção 1.4.7 denominada "Conclusão desse livro", mas sim a quarta parte como um todo, como já apontamos anteriormente e veremos ao longo da dissertação.

Levando a nossa atenção à nossa última formulação da hipótese e a essas duas considerações, podemos afirmar que além de empreendermos um estudo do teor descritivo da letra da obra de juventude de Hume, também devemos nos dedicar a ter clareza sobre qual é o método do qual o escocês se utilizou para chegar às conclusões que são descritas no primeiro livro dessa obra, método que ele mesmo denomina, logo no subtítulo, de "método experimental de raciocínio". Ora, tal denominação nos leva imediatamente à categoria historiográfica utilizada largamente para os estudos do período moderno que denominam determinados autores como fazendo parte de uma corrente filosófica à qual chamamos de *empirismo*. Logo, se temos como um dos nossos objetivos entender melhor o que é esse método experimental, temos também que nos dedicarmos ao estudo de que corrente seria essa e do que queremos dizer quando caracterizamos um autor da época como *empirista*. Dessa maneira, nossa última pausa anteriormente à análise de cada uma das quatro partes do primeiro livro da obra em questão se debruçará exatamente sobre esse último estudo conceitual, e esperamos que tal incursão sobre o tema, mesmo que não seja feita de forma exaustiva, conclua os esclarecimentos necessários para que possamos seguir para a parte mais substancial da dissertação que será a defesa da hipótese que aqui levantamos.

1.3 - Empirismo e empirismos no início da modernidade

1.3.1 – Os cinco empirismos de Garrett

Um dos termos mais ampla e vagamente utilizados na bibliografia sobre o pensamento do início do período moderno é o termo que denominaria uma escola filosófica supostamente coesa e coerente em si mesma: o chamado “empirismo britânico moderno” ou, na maior parte das vezes, somente “empirismo”. Como qualquer classificação historiográfica, na tentativa de unificar a teoria de vários autores dentro de uma mesma escola em seus traços comuns, ocorre muitas vezes uma simplificação dessas

características de modo a “encaixá-las” nos autores propostos. Todavia, apesar de ser um termo de tão ampla aceitação e ao mesmo tempo tão ampla aplicação, a sua utilização nem sempre vem acompanhada de uma reflexão detida, sequer para esclarecimento daquilo que, naquele momento, é denotado pelo conceito. Dessa maneira, em muitos trabalhos acadêmicos, podemos encontrar a expressão “empirismo” ou mesmo a denominação de “empirista” para vários autores do período (ou mesmo posteriores), sendo que, dentro desses diferentes trabalhos, significações diversas para essas palavras são encontradas.

Essa confusão se expande ainda mais quando vemos que se trata, na verdade, de um esquema de oposição conceitual entre dois termos, no caso, "racionalismo" e "empirismo", e que, tradicionalmente, as duas expressões têm como objetivo serem mutuamente excludentes, mesmo que muitas vezes esteja tão pouco claro o que significaria dizer que um autor é racionalista quanto dizer da sua filiação à posição tida como contrária.

Don Garrett é um dos grandes estudiosos do período que parece se recusar a utilizar tal(is) termo(s), por mais tradicional(ais) que seja(m), sem discuti-lo(s). Em sua obra *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy* (1997), Garrett estabelece que há, pelo menos, cinco diferentes doutrinas ou tendências nas quais também outros autores, mas, principalmente, Hume, pode ser chamado de “empirista”. Essas diferentes significações do termo podem ser chamadas, nos termos próprios do comentador, de cinco “tipos” de empirismo, que seriam os empirismos metodológico, conceitual, nomológico, explanatório e redutivo. Antes de prosseguir ao tipo que mais nos interessa do ponto de vista do argumento da dissertação, a saber, o empirismo metodológico, cabe uma breve análise dos outros termos, de modo que possamos ter maior clareza da especificidade do nosso tópico principal ao opô-lo às outras possíveis significações da denominação. Além

disso, procuraremos remontar de forma bastante breve o contexto intelectual do início da modernidade, utilizando de menções e citações de autores conceituados do período para exemplificarem os conceitos a serem explorados, buscando sempre uma maior clareza para o(a) leitor(a).

O primeiro “empirismo” que trabalharemos é a noção do *empirismo conceitual* [*conceptual empiricism*] que, em linhas gerais, pode ser definido como a tese de que todo o conteúdo semântico dos nossos conceitos depende da nossa experiência sensorial. Garrett afirma que os autores dos primeiros séculos da modernidade em geral acreditam que aquilo que significamos pelos nossos termos, conceitos e expressões é dependente das nossas ideias, mas que uma cisão importante desse período diz respeito à origem dessas ideias. Autores tipicamente rotulados nesse sentido de racionalistas, apesar de defenderem que os nossos conceitos dependem das nossas ideias, afirmariam a possibilidade de algumas dessas ideias serem fundamentalmente inatas, isto é, presentes na nossa mente ao menos desde o nosso nascimento e, portanto, não dependentes de qualquer experiência fundada nos nossos sentidos. Opostos a esses, os pensadores chamados de empiristas, nessa acepção, seriam aqueles que defendem a impossibilidade da existência de conceitos, princípios ou ideias inatas, afirmando, sim, que todo o significado de um termo deve ser extraído de uma ideia, cuja origem é, necessariamente, a nossa percepção sensorial do mundo. Locke, na sua defesa da inexistência de princípios inatos, sejam eles especulativos ou práticos, no livro I do *Ensaio*¹⁹, é um excelente

¹⁹ O primeiro livro do **Ensaio sobre o Entendimento Humano** de Locke (1975/1689) se dedica particularmente à doutrina apontada por muitos autores da época da existência de determinados princípios inatos da mente. O caminho desenvolvido pelo autor segue conforme o apontado a seguir. Os nossos princípios especulativo-cognitivos mais básicos, como o princípio da identidade e o da não-contradição, são os primeiros cujo inatismo é questionado (capítulo II), de modo que, ao final do capítulo (EEH 1.2 §28), há a afirmação que esses princípios não podem ser considerados inatos. Em seguida, os princípios práticos da nossa mente também são analisados e a mesma conclusão do seu caráter não-inato, a partir da não-existência de um consenso entre todos os homens que fazem uso da razão sobre eles, é apontada em EEH 1.3 §27. O capítulo IV desenvolve a ideia de que um princípio não pode ser considerado inato se as ideias de onde advêm também não o forem, e aqui são analisadas as ideias mais comumente apontadas como inatas pelos, nos nossos termos, racionalistas conceituais (Deus, Identidade, as noções de parte e

exemplo de um empirista conceitual²⁰, e todos os autores posteriores como Berkeley e Hume, por exemplo, que seguiriam essa posição, poderiam ser enquadrados também nessa categoria.

Por *empirismo nomológico [nomological empiricism]* Garrett entende uma posição na qual todas as leis da natureza poderiam ser descobertas, por princípio, também apenas pela experiência sensível. Essa é, dentre as apontadas pelo comentador, a posição que mais se aproximaria da supremacia da empiria no caso metodológico, mas o que é ressaltado aqui é uma tese mais genérica sobre a possibilidade da obtenção de um conhecimento sobre as leis da natureza, e não propriamente um caminho a ser seguido para se absorver da natureza aquilo que pode ser conhecido. Discute-se, nesse momento, mais a viabilidade cognitiva do conjunto das leis naturais do que relação que se deve obter entre observação e teoria numa determinada pesquisa em específico (cf. GARRETT, 1997, p.34).

À tese que afirma a existência de fatos que, em última instância, não têm (e não poderiam ter) explicações suficientes, chamaremos, em consonância com o comentador, de *empirismo explanatório [explanatory empiricism]*. Garrett se utiliza desse termo em contraste com a expressão “racionalismo explanatório” cunhada na década de 80 por Jonathan Bennett (cf. GARRETT, 1997, p. 35) que, a esse ponto previsivelmente, seria a tese afirmativa da existência de uma razão ou explicação suficiente para todos os possíveis fatos. Um posicionamento moderno importantíssimo e exemplificador da tese,

todo, entre outras). A afirmação do não-inatismo de tais ideias é expresso em EEH 1.4 §22. Dessa maneira, podemos considerar que Locke constrói uma forte estratégia de negação do inatismo das nossas ideias e, conseqüentemente, dos princípios que nos guiam especulativa ou praticamente, sendo um excelente exemplo do que chamamos de “empirismo conceitual”.

²⁰ Reconhecemos aqui a diferença entre a existência de uma diferença entre a noção de ideias inatas, cuja negação seria uma expressão do empirismo conceitual, e a de princípios inatos, que é o objeto real da pesquisa de Locke. Contudo, em grande medida, os princípios apontados por Locke em seu estudo são princípios cujo inatismo é reivindicado em grande medida pelo conteúdo semântico que as ideias envolvidas nesses princípios carregam. Por exemplo, é amplamente argumentado na modernidade que o princípio da não-contradição é inato por sua autoevidência, que depende do conteúdo semântico das ideias ali envolvidas.

nesses termos, racionalista, é o estabelecimento do princípio da razão suficiente por Leibniz (1983/1720)²¹. Apesar de Leibniz trabalhar com uma diferenciação entre verdades de razão (necessárias) e de fato (contingentes) (cf. LEIBNIZ, 1983/1720, §33, p.108), ele afirma que o princípio é válido em ambos os casos, sendo que o princípio suficiente fundamental para a explicação de toda verdade de fato, fazendo com que todos os fatos existam, mesmo com a afirmação do racionalismo explanatório, é a existência de uma substância necessária: Deus (§§36-39). Quando olhamos para o texto de Hume, podemos ver claramente que esse não é o caso²², e, por causa disso, veríamos o autor escocês como um empirista explanatório.

Por fim, temos que conceber a noção de um *empirismo redutivo* [*reductive empiricism*] que seria menos uma tese em particular defendida por esse ou aquele autor, e mais um padrão argumentativo filosófico. Para que um autor, nessa significação, seja considerado empirista, ele deve prosseguir argumentando ao menos uma vez definindo um determinado estado de coisas (suponhamos, “S”), em termos de outro estado de coisas (no caso, “E”) que é normalmente visto como evidência para “S”. Para exemplificar de modo rápido, peguemos a posição de Berkeley, no momento do questionamento que podemos colocar como “O que faz com que uma percepção seja considerada a percepção de um objeto *real* ou de um objeto com *real existência*?”. Sua resposta será a de que essa percepção deve ser vívida, forte, distinta, independente da nossa vontade, constante,

²¹ cf. LEIBNIZ (1983/1720, p.108):

“§31. Os nossos raciocínios fundam-se sobre *dois grandes princípios*: o da *contradição* (...) §32. E o da *Razão Suficiente*, pelo qual entendemos não poder algum fato ser tomado como verdadeiro ou existente, nem algum enunciado ser considerado verídico, sem que haja uma razão suficiente para ser assim e não de outro modo, embora freqüentemente tais razões não possam ser conhecidas por nós”.

²² De acordo com Garrett (1997), a afirmação mais clara de Hume da existência de fatos que seriam, em qualquer instância, inexplicáveis (o que o tornaria, no caso, um empirista explanatório) aparece na Primeira Investigação (IEH §26), mas que o critério da conceitabilidade para o que é possível, já presente no Tratado (“[N]ada a respeito do qual podemos formar uma ideia clara e distinta é absurdo ou impossível” – T 1.1.7 §6), já seria um indício de seu empirismo explanatório.

permanente e coerente com as outras²³. Nesse momento, o que é normalmente considerado como evidência para uma percepção de um objeto real (no nosso caso, “E”), passa a ser a definição mesma da noção de uma percepção de um objeto real (num sentido, o que queríamos definir, isto é, “S”), uma vez que não haveria mais nada capaz de nos dar a noção de uma percepção real fora dessas próprias evidências. Hume em vários momentos também poderia ser considerado um empirista redutivo, uma vez que ele aplica esse modo argumentativo em mais de um momento (cf. GARRETT, 1997, p. 38), apesar dessa posição não envolver necessariamente nenhuma tese fundamental a ser defendida.

Uma vez estabelecidas algumas significações distintas que o termo “empirismo” pode assumir, devemos prosseguir à análise de uma dessas categorias empiristas que nos interessa em particular: o *empirismo metodológico*. Entretanto, cabe um último

²³ Primeiramente, na parte I do seu **Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano** (2008/1710), logo no terceiro parágrafo, Berkeley afirma o seu famoso *esse est percipi*:

“Que nem nossos pensamentos, nem as paixões, nem as ideias formadas pela imaginação existem fora da mente é o que todos admitirão. E não parece menos evidente que as várias sensações ou ideias impressas sobre os sentidos, por mais misturadas ou combinadas umas com as outras (isto é, quaisquer que sejam os objetos que componham), não podem existir de outro modo senão em uma mente que as perceba. E penso que um conhecimento intuitivo disso pode ser obtido por qualquer um que preste atenção no que é significado pelo termo *existir* quando aplicado a coisas sensíveis. (...) Seu *esse est percipi* [seu ser é ser percebido] e não é possível que tenham alguma existência fora da mente ou das coisas pensantes que as percebam” (BERKELEY, 2008/1710, §3, pp.58-59)

Dessa forma, vemos que a existência de objetos sensíveis fora da mente torna-se algo totalmente ininteligível. Contudo, para que consideremos um objeto como *real*, não basta ele ser percebido, mas deve ser percebido segundo alguns critérios:

“Seja qual for o poder que eu possa ter sobre os meus pensamentos, noto que as ideias efetivamente percebidas pelos sentidos não têm igual dependência de minha vontade. (...) Existe, portanto, alguma outra vontade ou espírito que as produz. As ideias dos sentidos são mais fortes, vívidas e distintas que as da imaginação. Elas têm também uma estabilidade, ordem e coerência e não são suscitadas ao acaso (...). As ideias impressas nos sentidos pelo Autor da natureza são chamadas de *coisas reais* (...). Considera-se que as ideias dos sentidos têm em si mais realidade, *ou seja*, são mais fortes, ordenadas e coerentes do que as criações da mente” (BERKELEY, 2008/1710, §§29,30,33, pp.76-78)

Podemos ver, pela utilização da suficientemente clara expressão “ou seja” que, uma vez que todas as coisas existentes existem somente na mente de alguém que as percebe, o que chamaremos de coisas reais nada mais são que as nossas percepções mais fortes, ordenadas, coerentes, independentes da nossa vontade, etc. Dessa maneira, o que era evidência para algo ser considerado “real”, torna-se o significado mesmo dessa palavra, de modo que temos em Berkeley exatamente a estrutura argumentativa que Garrett atribui aos empiristas redutivos.

esclarecimento anterior a tal análise. Garrett reconhece que um traço fundamental que une todas essas concepções de empirismo e também as suas contrapartidas nos diversos “tipos” de racionalismo está, obviamente, na teoria do conhecimento desses autores. Todavia ele residiria, em particular, nas diferentes psicologias cognitivas propostas. De acordo com essa tese, um aspecto fundamental da distinção dos autores modernos em empiristas e racionalistas reside na questão do estabelecimento ou não do intelecto como uma faculdade cognitiva representacional. Mais especificamente, no fato de alguns autores, os chamados racionalistas, defenderem a existência de uma faculdade representacional das nossas ideias que seria independente da imaginação e que teria a capacidade de conceber ideias diferentemente dessa e, dessa forma, conhecê-las mais perfeitamente - o intelecto, residiria a diferença. Em Descartes e Spinoza, por exemplo, vemos como uma ideia só pode ser perfeitamente conhecida se concebida pelo intelecto, uma vez que a imaginação não pode ser considerada uma faculdade efetivamente cognitiva pela sua capacidade de modificar os seus objetos – as ideias – a seu bel-prazer. Os empiristas, por outro lado, seriam os pensadores que prosseguem na refutação da existência de tal faculdade cognitiva, reforçando que o conhecimento não depende de uma “formação pura” de um conceito pela mente de modo a captá-la por meio de uma

“intuição intelectual” como no caso de Descartes²⁴ ou de uma “correta percepção” como em Spinoza²⁵.

²⁴ Nesse momento especificamente trabalhamos com uma noção de intelecto fundamentalmente cartesiana que está na base da sua teoria do conhecimento. O conhecimento cartesiano está fundado na viabilidade de se perceber uma verdade clara e distinta por uma concepção pura da mente: a chamada intuição intelectual. Mesmo o outro método cognitivo assumido pelo autor, a dedução, é redutível de alguma forma à ideia da qual parte a dedução, ideia esta que deve ter a sua verdade já assegurada e cuja veracidade só poderia ser comprovada por meio desse ato intuitivo da mente de conceber tal ideia claramente por uma faculdade própria e, dessa forma, exibir essa ideia de forma tão clara e tão simples que seria impossível negar a sua veracidade. Tal concepção está presente, por exemplo, na terceira de suas **Regras para a orientação do espírito** (2007/1701):

“Para não cair depois no mesmo erro, eis o recenseamento de todos os atos de nosso entendimento [*intellectus*] que nos permitem alcançar o conhecimento das coisas, sem nenhum temor de nos enganarmos. Há somente dois atos para admitir, a saber: a intuição e a dedução. Por intuição entendo não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação [*imaginationis*] com más construções, mas o conceito que a inteligência [*mens*] pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão e cuja certeza é maior, por causa de sua maior simplicidade, do que a própria dedução, embora esta não possa ser mal feita pelo homem, como o observamos mais acima. Assim, cada um pode ver por intuição intelectual [*Ita unusquisque animo potest intueri*] que ele existe, que pensa, que um triângulo é limitado por três linhas somente, um corpo esférico por uma única superfície, e outros fatos semelhantes que são muito mais numerosos do que a maioria dos homens o observa em razão do desdém que sentem em voltar sua inteligência para coisas tão fáceis” (DESCARTES, 2007/1701, Regra III, p.13/14)

Nesse momento, vemos que há uma clara oposição entre a imaginação [*imaginatio*] e o intelecto, a mente ou a inteligência [*intellectus, mens*] de modo a ressaltar que a imaginação, nesse caso, não pode ser considerada uma faculdade efetivamente cognitiva. Para se conhecer, deve-se conhecer por uma concepção pura da mente, a chamada intuição intelectual, e não trabalhar com as representações das ideias no campo da fantasia ou da imaginação.

²⁵ Em seu **Tratado da Reforma da Inteligência** (2004/1677), Spinoza afirma que, dentre os quatro modos possíveis de percebermos algo, somente nos traz a ideia verdadeira aquele que concebe a coisa “só pela sua essência ou pelo conhecimento de sua causa próxima” (§19) e que, se prosseguimos dessa maneira, é o intelecto ou a inteligência que nos permite concebê-las “clara e distintamente” (§74), à semelhança de Descartes. Assim, obtemos a correta percepção da essência de algo. A imaginação não possui tal poder cognitivo, como podemos ver no seguinte excerto do mesmo texto:

“Assim, pois, fizemos a distinção entre a ideia verdadeira e as outras percepções, e mostramos que as ideias fictícias falsas e outras têm sua origem na imaginação [*ab imaginatione*], isto é, vêm de certas sensações fortuitas e, por assim dizer, soltas, que não nascem da própria força da mente [*ab ipsa mentis*], mas de causas externas, conforme o corpo, quer no sono, quer em vigília, é afetado por diversos movimentos. Se vier a calhar, que se entenda por imaginação o que quer que se queira, contanto que seja algo diferente da inteligência [*ab intellectu*], algo em que a alma faça o papel da paciente; pois é indiferente o que quer que se pense, uma vez que sabemos que a imaginação é uma coisa vaga, em que a alma é passiva, e que ao mesmo tempo sabemos como libertar-nos dela pela atividade da nossa inteligência [*intellectus*]” (SPINOZA, 2004/1677, §84, pp.51-52)

É possível vermos como a afirmação ou refutação do intelecto nos auxilia a traçar a divisão entre as duas correntes em todos os sentidos apontados acima (cf. GARRETT, 1997, p.29-38), mas, uma vez que tal análise já foi suficientemente discutida e discorrida pelo comentador, creio que não seria de importância capital a sua reprodução no presente texto. A discussão sobre como a rejeição de um intelecto nos moldes cartesianos por Hume é importante para a sua caracterização como empirista nessa dissertação encontrará um melhor espaço no momento da reflexão sobre o “tipo” de empirismo que nos será mais caro: o empirismo metodológico e, mais especificamente, quando nos dedicarmos a tentar mostrar a vinculação do autor a essa denominação. Prossigamos como o pretendido, então.

1.3.2 – O Empirismo metodológico

Dado que a nossa preocupação está mais voltada para questões metodológicas, considerando que estas estão mais diretamente ligadas à (possibilidade de) existência ou não de um registro propriamente normativo no texto humiano²⁶, analisemos então o que Garrett denota pelo primeiro tipo de empirismo apresentado em sua obra, o chamado *empirismo metodológico* [*methodological empiricism*]:

“Empirismo metodológico”, da maneira como pretendo empregar o termo, denota uma doutrina ou atitude sobre a relação mesma entre observação e teoria, a saber, que a observação deve ser o determinante principal da teoria e que, em casos de conflito aparente, esta deveria, de uma forma geral, ser revisada para acomodar as observações interpretadas, mais que a interpretação das observações ser revisada para acomodar a teoria. De forma resumida, é a atitude que diz “Não diga como as coisas *devem ser* [*must be*], mas olhe e veja” (GARRETT, 1997, p.30)

²⁶ Entendemos aqui que questões metodológicas balizares de um método investigativo podem claramente incentivar ou barrar a existência de uma forma de normatividade na obra dedicada a tal investigação. Na situação colocada, é importante a pesquisa que nos esclareça se o método experimental supostamente aplicado no *Tratado* vê com olhos positivos a existência de um registro normativo no *output* de sua pesquisa e, se for o caso, de onde ele adviria (se da própria experiência ou da teoria proposta a partir de tal metodologia). Acreditamos que, ao mostrar que esse não é o caso, seria inicialmente incompatível um tal registro num texto que se pretendesse efetivamente experimental.

Primeiramente, é importante a ressalva que o empirismo metodológico é, por natureza, uma preocupação sobre a relação entre observação e teoria, e, dessa maneira, diz respeito a uma atitude daquilo que deve ser revisado em caso de contradição. Logo, não parece ser demais apontar que o escopo desse tipo de empirismo é limitado à questão metodológica ou, de um ponto de vista mais refinado, à questão sobre a teoria da ciência (ou da própria filosofia, uma vez que dificilmente encontramos nos registros modernos uma diferenciação entre os dois termos, sendo o primeiro normalmente reconhecido como “filosofia natural”). De acordo com Garrett, o empirismo metodológico pode ser visto como a necessidade da revisão de uma teoria qualquer em prol dos fatos experimentados sensorialmente. Podemos perceber, então, que tal posição é como que a atribuição da supremacia à percepção sensorial e aos fatos possíveis de serem absorvidos por ela sobre possíveis explicações teóricas, especificamente no campo metodológico. Em outras palavras, faz parte do *método* da descoberta da verdade ou mesmo somente da obtenção de algo ao qual se pode chamar conhecimento o reconhecer que é a racionalidade do ser humano que deve se submeter às informações fenomênicas e não o contrário. Nas palavras do próprio Garrett, trata-se de não dizer “como as coisas *devem* ser”, mas sim “olhar e ver”.

Ora, torna-se evidente então a importância de tal aspecto metodológico para o estudo proposto: um empirista metodológico não tem como preocupação fundamental entender a razão como normativa sobre um conjunto de fenômenos a serem conhecidos, de modo a impor a eles sua teoria, e sim, se esses são o conjunto dos fatos que pretendemos conhecer, deveríamos adequar nossa teoria a eles. Argumentando por esse lado, podemos dizer que um empirista metodológico tem como amarras à sua posição a noção de que a razão *a priori* não pode nos fornecer uma teoria prescritiva da maneira

como os fenômenos *deverem ser*²⁷. Entretanto, não está ainda claro que, partindo das experiências (e, dessa maneira, *a posteriori*), não podemos criar uma teoria normativa sobre elas, mas apenas que essa teoria deve se conformar com os dados obtidos sensorialmente. Uma vez que alguém seja um empirista do ponto de vista do método, ainda assim é possível seguir diversos caminhos metodologicamente distintos e se enquadrar nessa categoria. Para caminharmos em direção a argumentar a favor da nossa hipótese teórica, temos que mostrar não somente que Hume era um empirista metodológico, mas também que as suas escolhas nesse campo o restringem ainda mais quanto às afirmações teóricas passíveis de serem feitas. Contudo, isso não significa que não há nenhum ganho teórico quanto ao estabelecimento do escocês como um empirista metodológico para os nossos propósitos. Esse estabelecimento, se feito corretamente, deve ao menos nos levar ao primeiro grande passo da nossa argumentação: sendo Hume um empirista metodológico, então sabemos que nenhum tipo de normatividade alheia à experiência é possível de ser obtida sem prejuízo ao método estabelecido. Sendo esse o caso, mostrar que o autor é um empirista significa que ele não pode partir de um ponto de vista puramente racional para impor às observações qualquer norma de como elas devem ser para se adequar a qualquer teoria – inclusive à sua própria. Considerando que o objeto de estudo por excelência do *Tratado* nada mais é que a natureza humana, e, especificamente no caso do primeiro livro, o entendimento humano, sabemos que, sendo Hume um empirista metodológico, não deve haver de forma alguma uma imposição, por ditames racionais *a priori*, de uma norma de como devem seguir os fenômenos cognitivos humanos. Restar-nos-ia, uma vez que tal vinculação seja feita entre o autor e o conceito

²⁷ Nesse caso cabe notar que o termo modal utilizado por Garrett é “*must*”, no lugar do mais comumente normativo “*ought*”, que será melhor analisado ao longo do presente trabalho. Entretanto, ao que trabalhamos com uma limitação metodológica sobre o resultado da pesquisa filosófica de Hume, o *must* tem tanto poder restritivo quanto o teria o *ought*. Quando Garrett afirma “*Don’t say how things must be, but look and see*”, está presente a limitação de que não poderia haver *a priori* uma prescrição de como os fenômenos devem ser, que é o que genuinamente nos interessa aqui.

estabelecido por Garrett, empreender um estudo para buscar, dentro dessa metodologia, qual serão os ditames seguidos pelo empirista de modo a verificar se a experiência não poderia, por si mesma, estabelecer alguma forma de normatividade da forma como as coisas devem seguir no campo da própria experiência.

Para uma defesa mais segura da hipótese proposta da inexistência de um registro normativo no primeiro livro do *Tratado* então, o caminho a ser seguido estabelecerá que Hume pode ser considerado, nos termos de Garrett, um empirista metodológico, de modo a mostrar que tal normatividade, nesse contexto, não poderia ser advinda de um ponto de vista racional puro. Conjuntamente com esse objetivo, lançaremos luz sobre a própria obra para mostrar a ausência *a posteriori* de afirmações de cunho avaliativo na letra do texto. Considerando que essas duas metas serão realizadas no nosso segundo capítulo, acreditamos ser seguro prosseguir para o estudo do primeiro livro do *Tratado*, tendo em mente tais reflexões realizadas aqui, em prol de termos uma maior clareza da nossa interpretação do texto quando a ele chegarmos.

Capítulo 2

O Tratado da Natureza Humana de Hume: uma ciência descritiva do homem

Uma vez tendo definido e refinado a nossa hipótese teórica no último capítulo, o presente estudo prosseguirá na tentativa de defendê-la a partir de uma leitura detida do *Tratado da Natureza Humana*. Retomando as conclusões já estabelecidas, temos que a formulação mais clara da nossa hipótese é aquela que diz que o texto do primeiro livro do *Tratado* é a *descrição dos resultados obtidos da aplicação do método experimental de raciocínio à cognição humana* e, apesar de seguir balizas metodológicas normativas, *tal método não retorna como seu resultado um registro normativo que*, baseado no objetivo de maximizar o número de crenças verdadeiras e minimizar o das falsas, *nos diria como devemos agir e a quais crenças devemos dar ou negar o nosso assentimento*. Uma ressalva importante a ser lembrada é que tal afirmação diz respeito ao livro como um todo, mas não à sua conclusão, momento no qual acreditamos haver sim uma discussão normativa nos termos que estabelecemos aqui, como será discutido também no final desse capítulo, no momento oportuno.

Apresentaremos, então, nesse capítulo, uma leitura da primeira filosofia do conhecimento de Hume ordenada de modo a seguir o próprio caminho do livro I do *Tratado*, passando por todas as quatro partes desse texto, analisando cada uma das seções e apontando os trechos que apresentariam um maior problema para a hipótese seguidos de esboços de resposta que mostrariam como o entendimento de tais trechos como descritivos seria mais coerente com a obra como um todo. Acreditamos ser essa a parte mais substancial da dissertação e, esperamos que, ao final dessa, chegaremos a um entendimento melhor do texto da obra sobre a qual nos debruçamos e, se não tivermos colhido argumentos suficientes capazes de convencer nossos(as) leitores(as) da nossa hipótese, um objetivo mitigado de colocar em pauta a discussão sobre a normatividade

epistêmica no *Tratado* e de problematizar qualquer posição que encontra nele indiscutivelmente tal registro terá sido atingido.

Além de também apresentar tal leitura onde o registro da obra estudada seria predominantemente descritivo, como também apontado no primeiro capítulo, compilaremos aqui também alguns breves momentos onde Hume discute propriamente aspectos que poderiam ser considerados metodológicos, ou trechos que, apesar de não claramente tratarem do método, podem ter um impacto importante no estabelecimento da nossa meta secundária de mostrar Hume como um empirista metodológico, consideração que nos será consideravelmente útil, como já vimos.

2.1 – Esboços metodológicos no *Tratado*: Introdução e *Abstract*

Logo no título do *Tratado*, Hume aponta sua orientação metodológica, uma vez que na versão completa do título lê-se: “*Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introdução do método experimental de raciocínio nos assuntos morais*”. Desse ponto, já podemos assinalar algumas questões importantes que, resumidamente, podem ser formuladas como “Do que se trata tal *método experimental de raciocínio* mencionado pelo autor?”.

Logo na Introdução da obra em questão, Hume afirma:

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. 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 Introdução §§6-7

O que distingue o trecho de outras afirmações normalmente apontadas como empiristas pelos diferentes comentadores é que, nesse caso, estamos nos movendo dentro do aspecto metodológico da obra, uma vez que tal “fundamento sólido” a ser buscado deve balizar e governar o fazer da ciência da natureza humana do autor, em oposição a ser um princípio estabelecido por essa própria ciência que a experiência seja o fundamento de todo o conhecimento sobre questões de fato. Nesse trecho fica excepcionalmente claro que a *experiência* e a *observação* devem ser vistos como fundamento essencial da forma do fazer científico em geral, e em particular, também da ciência da natureza humana, de modo que, por causa disso, podemos vê-lo como um *fundamento metodológico essencial* da ciência humana. Além disso, nessa e em diversas outras passagens da Introdução, é possível ver o paralelo que é traçado por Hume entre a ciência da natureza humana que ele se propõe a realizar na obra e as ciências naturais tais

como nascidas das preocupações epistemológicas do século anterior ao autor. Sobre esse tópico, retornaremos quando for conveniente.

O importante a ser ressaltado nesse momento é que Hume está afirmando que as especulações filosóficas realizadas até aquele momento sobre a natureza, os poderes e as habilidades do ser humano não tinham um fundamento empírico, isto é, não se baseavam na experiência sensível e nas observações. Sua inovação com essa publicação seria então exatamente a colocação da especulação sobre esse assunto em bases quase inteiramente novas – a experiência e a observação – e, dessa forma, ele parece estar introduzindo o tal “método experimental de raciocínio” na pesquisa sobre o assunto. Mas, sobre essa descrição, ele vai ainda mais além:

Caso se considere essa impossibilidade de se explicarem os princípios últimos como um defeito da ciência do homem, arriscar-me-ei a ponderar que esse defeito é comum a ela e a todas as ciências e todas as artes a que possamos nos aplicar, sejam elas cultivadas nas escolas dos filósofos ou praticadas nas oficinas dos mais humildes artesãos. *Nenhum deles pode ir além da experiência ou estabelecer princípios que não estejam fundados sobre essa autoridade.* É verdade que a filosofia moral tem uma desvantagem peculiar, que não se encontra na filosofia da natureza: ela não pode reunir experimentos de maneira deliberada e premeditada, a fim de esclarecer todas as dificuldades particulares que vão surgindo. Quando não sou capaz de conhecer os efeitos de um corpo sobre outro em uma dada situação, tudo que tenho que fazer é pôr os dois corpos nessa situação e observar o resultado. Mas se tentasse esclarecer da mesma forma uma dúvida no domínio da filosofia moral, colocando-me no mesmo caso que aquele que estou considerando, é evidente que essa reflexão e premeditação iriam perturbar de tal maneira a operação de meus princípios naturais que se tornaria impossível formar qualquer conclusão correta a respeito do fenômeno. *Portanto, nessa ciência, 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. 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 Introdução §10 – grifo nosso)

Ao estudarmos esse que é o trecho final da introdução, Hume nos dá uma melhor ideia do que seria esse “método experimental de raciocínio”: quando, numa pesquisa científica, se está em dúvida sobre os efeitos de um corpo sobre outro, deve-se apenas colocar os corpos naquela situação específica e observar o que acontecerá. O fundamento da nossa ciência então, e do nosso conhecimento de quais efeitos se seguirão de quais

causas, deve ter como fundamento nada mais que a experiência, e qualquer explicação que possamos fazer disso, para que não seja incerta ou quimérica, deve ser compatível com o resultado da nossa experimentação. Mesmo nas questões morais²⁸ em cujo âmbito a experimentação pode ser prejudicada pela reflexão prévia ou pela premeditação de um experimento, ainda sim a ciência, para proceder num caminho mais seguro, deve ter como pedra de toque a experiência. Experimentos controlados talvez não funcionem como na filosofia natural, mas observações cuidadosas de situações da vida humana podem satisfazer o espaço deixado pelos experimentos científicos planejados no âmbito moral, de modo que, do ponto de vista dos aspectos fundamentais, salva essa diferença, não encontramos disparidades entre a metodologia experimental das ciências naturais e da ciência do homem. Veremos um exemplo da aplicação de tal método quando do estudo da terceira parte do livro.

Mais adiante, na Sinopse do *Tratado* atribuída atualmente ao próprio Hume, vemos ainda mais um traço metodológico importante:

Esse parece ter sido o objetivo de nossos filósofos mais recentes e, entre eles, nosso autor. *Ele se propõe a fazer uma anatomia da natureza humana de uma maneira sistemática, e promete não tirar nenhuma conclusão sem a autorização da experiência.* Fala das hipóteses com desprezo; e sugere que aqueles nossos conterrâneos que as baniram da filosofia moral prestaram ao mundo um serviço mais notável que *Lord Bacon*, a quem considera o pai da física experimental. (S §2 – grifo nosso)

Seguindo a tendência historiográfica contemporânea de atribuir o texto da Sinopse ao próprio Hume, temos aqui uma colocação de extrema importância para a nossa pesquisa. Primeiramente, nesse trecho ele atribui a si mesmo o papel de “anatomizar a

²⁸ Cabe aqui a menção que "assuntos morais" na Filosofia da época, não diz respeito somente ao que no campo de hoje entenderíamos como moral, mas diz, no caso do *Tratado*, mais sobre uma aplicação do método das pesquisas de índole científica a uma ciência do homem, para um estudo sobre a natureza humana e não a natureza física. Dessa maneira, especulações de natureza epistemológica, se voltados para o estudo da capacidade do ser humano de conhecer, são, para Hume, “assuntos morais”. Para mais informações a respeito, cf. Garrett, D. (1997, Introdução), onde há uma reconstrução do conceito de Hume de Filosofia, dividido primariamente em Filosofia Natural e Filosofia Moral, onde a primeira abarcaria todas as dimensões de pesquisa do que é independente do homem, e a segunda daquilo que é propriamente humano.

natureza humana de uma maneira regular”, isto é, a partir de um método de pesquisa, e promete “não retirar conclusões onde ele não é autorizado pela experiência” o que parece ser a “maneira regular” de se proceder numa pesquisa científica. Mais uma vez, por mais que Hume discuta a questão da teoria ou metodologia da busca pelo conhecimento moral muito brevemente e de forma bastante esparsa, temos claramente estabelecido como regra para esse método o partir da experiência e, ainda mais que isso, ele diz que o autor, isto é, ele mesmo, prossegue sem afirmar hipóteses (o que, obviamente, ecoa o *hypothesis non fingo* de Newton). Independentemente do eco da metodologia newtoniana, já percebemos que isso nada mais é que a afirmação que ao pesquisarmos a natureza, seja ela física ou humana, não devemos partir de conclusões ou mesmo de hipóteses *a priori*, mas devemos ser conduzidos e guiados aos princípios fundamentais pela percepção se quisermos que nossas conclusões sejam estabelecidas sobre “o único fundamento sólido que podemos dar às ciências”.

Ora, antes de darmos a devida atenção à afirmação de que Hume consideraria Bacon como o pai da física experimental, cabe aqui mencionar que, por mais ensaísticas que sejam essas afirmações metodológicas e mesmo que elas mal passem de esboços, parece que é bem claro para Hume que a questão metodológica tem uma importância capital na obra e a base do método da ciência da natureza humana deve ser semelhante, senão idêntica, ao das ciências físicas, isto é, devemos nos basear na experiência e não partirmos de uma hipótese anterior estabelecida *a priori*. Isso é exatamente o que pretendíamos mostrar ao afirmar que Hume seria, nos termos de Garrett, um empirista metodológico.

Contudo, sabemos que a categorização historiográfica do escocês como um empirista não nos é suficiente e, para que possamos voltar à nossa hipótese principal, devemos nos dedicar à exegese do desenvolvimento do texto do próprio Hume, e verificar

se há algum trecho de natureza prescritiva ou avaliativa do ponto de vista epistêmico no *Tratado*. Caso estejamos certos e consigamos montar um caso para defender a nossa posição, poderemos retornar à relevância da caracterização do autor como um empirista metodológico voltando o olhar a alguns dos trechos do livro que possam nos ser úteis nesse quesito.

2.2 - Exegese do primeiro livro do *Tratado*

2.2.1 - Das ideias, sua origem, composição, conexão, abstração, etc.

2.2.1.1 - Sobre a primeira parte: um olhar geral

Eis que nos encontramos no momento da discussão voltada à análise propriamente dita do livro epistemológico do *Tratado*. Partindo de uma organização um pouco óbvia, começaremos pela primeira parte desse livro que, dentro da nossa temática acerca da presença ou ausência de um registro normativo na obra, é uma das partes, em si, que nos parecem menos polêmicas.

Primeiramente, se analisarmos a ocorrência de termos modais tipicamente normativos nessa parte do texto, veremos uma única ocorrência relativamente inocente do termo "ought" (T 1.1.1 §10) e que a maioria esmagadora das ocorrências dos termos equivalentes "shall" e "shou'd"²⁹ se refere à estratégia a ser seguida pelo próprio Hume no texto, demonstrando apenas o caminho que será seguido na argumentação e não uma avaliação propriamente prescritiva. Há também algumas utilizações do termo "must", nenhuma delas colocando algum problema para a nossa hipótese, já que se tratam todas de descrições de estratégias, como no caso de "shall", descrições óbvias, deduções lógicas, ou mesmo exigências argumentativas aos possíveis opositores.

²⁹ Utilizo aqui "shall" e "shou'd" como equivalentes, uma vez que, no século XVIII a utilização dos termos se faz de forma semelhante, se tratando do mesmo verbo, mas em tempos diferentes - cf. JOHNSON, S. *A Dictionary of the English Language* (1768), p.769: "Shall - [v. defective] It has no tenses but "shall" (future) and "should" (imperfect)"

Saindo um pouco da literalidade das ocorrências modais, tememos não encontrar muitos opositores ao afirmar que a primeira parte do primeiro livro se contenta em descrever e classificar a aparição das nossas impressões e ideias na nossa mente, ou, como diz o próprio Hume, "ordena[r] e classifica[r] nosso objetos" (T 1.1.1 §3). Na primeira seção, temos a divisão das percepções mentais entre impressões e ideias, ambas podendo ser simples ou complexas. Na segunda, Hume desenvolve a classificação das impressões como impressões de sensação ou de reflexão e na terceira é a vez das ideias serem divididas entre ideias da memória ou da imaginação. Prosseguindo com o caminhar do texto, temos ainda a descrição de que a nossa mente naturalmente associa ideias a partir de três possíveis relações: semelhança, contiguidade e causalidade. Até aí, cremos ser difícil encontrar algum tipo de prescrição epistêmica, então transferimos o ônus da prova àqueles que disserem encontrar alguma passagem dessa natureza.

Na seção sobre as relações filosóficas - a quinta, na ordem humiana - podemos encontrar alguns possíveis defensores da presença de alguma normatividade na caracterização de algumas relações como filosóficas em oposição às relações estabelecidas pelo homem comum, no sentido de as relações filosóficas serem epistemicamente superiores ou mais próximas da verdade que as outras. Contudo, Hume afirma que a grande diferença entre os dois tipos de relação é que, no caso das relações elencadas nessa seção, elas não são feitas naturalmente pela mente, como no caso das relações entre ideias expostas na quarta seção, sendo, dessa maneira, um pouco arbitrárias³⁰. Esse seria o costume dos filósofos: relacionar objetos utilizando-se de

³⁰ cf T 1.1.5 §1:

"A palavra RELAÇÃO é comumente usada em dois sentidos bem diferentes: para designar a qualidade pela qual duas idéias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra, da maneira acima explicada; ou para designar a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas idéias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las. Na linguagem corrente, usamos a palavra relação sempre no primeiro sentido; apenas na filosofia estendemos esse

determinadas relações sem que esses objetos necessariamente estejam associados naturalmente pela mente uns com os outros, mas simplesmente porque "podemos considerar apropriado compará-las" (T 1.1.5 §1). Entender tais relações realizadas pela imaginação ao seu bel-prazer como superiores simplesmente por serem chamadas "filosóficas" me parece ainda mais complicado quando, assim como em vários momentos do *Tratado*, logo na seção seguinte o autor se dedica a criticar uma posição defendida por uma considerável população de filósofos. Há também aqueles que veriam nessa crítica da sexta seção algo como uma discussão avaliativa, mas essa seção pode ser facilmente vista como uma demonstração do método experimental e do empirismo metodológico humiano: há uma teoria filosófica muito bem difundida acerca do conceito de substância; porém, quando nos deparamos com a empiria, vemos que os resultados da experiência de como a nossa mente funciona em relação às nossas impressões e ideias não são compatíveis com a teoria. A discussão normativa está anterior ao texto, na escolha do método que, por sua vez, retorna um resultado descritivo: "Assim sendo, não temos nenhuma idéia de substância que seja distinta da idéia de uma coleção de qualidades particulares, e tampouco temos em mente qualquer outro significado quando falamos ou quando raciocinamos a seu respeito" (T 1.1.6 §1). O mesmo raciocínio pode ser aplicado à última seção da primeira parte e à sua discussão sobre ideias abstratas: mesmo quando Hume toma o lado de Berkeley na discussão (ainda que suas teorias não sejam exatamente as mesmas) contra filósofos como Locke que acreditam haver a possibilidade de uma ideia ter quantidades e qualidades totalmente indeterminadas, sua estratégia é puramente empírica e retorna um resultado descritivo simples: nenhuma mente humana é capaz de conceber uma ideia que não tenha graus específicos de quantidade e qualidade, ou seja, toda ideia presente na mente é, de fato, particular. Não há aqui prescrição alguma:

sentido, fazendo-o significar qualquer objeto particular de comparação que prescindia de um princípio de conexão".

somente os resultados descritivos de uma psicologia cognitiva humana advindos uma pesquisa científica empirista.

Também podemos analisar essa parte do texto a partir de suas conclusões e dos primeiros princípios da natureza humana elencados ali por Hume: o princípio da cópia, o princípio que afirma a diferença entre as faculdades da imaginação e da memória, ou mesmo o que diz que a mente não consegue formar claramente a ideia de substância ou uma ideia que tenha quantidades e/ou qualidades indeterminadas nada mais são que princípios descritivos acerca do funcionamento corrente da mente humana, não princípios que nos dizem como devemos pensar na tentativa de chegarmos o mais perto possível da verdade. A partir daí, acreditamos ter suficientemente exposto o caráter descritivo da primeira parte e dos seus princípios. Contudo, antes de prosseguir para o estudo da segunda parte do livro, façamos uma pequena pausa para analisar o primeiro dos princípios da natureza humana: o princípio da cópia; e observar como ele pode nos auxiliar em nossa empreitada de classificar Hume como um empirista metodológico.

2.2.1.2 – Esboços metodológicos do *Tratado*: O princípio da cópia como uma rejeição do intelecto cartesiano

Como já apontamos anteriormente, Garrett estabelece que uma diferença basal entre as concepções racionalistas e empiristas na modernidade se funda na afirmação ou não de um intelecto capaz de conceber puramente as coisas. Na medida em que consigamos mostrar que Hume fornece um bom argumento contra o intelecto, nesses moldes, cartesiano, teremos um caso mais forte para a defesa de Hume como um empirista metodológico. Mas, primeiramente, o que podemos considerar como essa faculdade intelectual? Descartes, na segunda das suas *Meditações*, quando da afirmação do conhecimento do *cogito*, afirma:

Conheci que existo e procuro quem sou, esse eu que conheci. E é certíssimo que, assim precisamente tomado, o conhecimento de mim mesmo não depende das coisas cuja existência ainda não conheço, nem, portanto, daquelas que figuro em minha imaginação. E essa palavra *figuro* chama a atenção para o meu erro: pois, estaria deveras figurando uma ficção, se deveras imaginasse que sou algo, porque imaginar não é senão contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal. (...) De sorte que reconheço que nada do que posso compreender com a ajuda da imaginação pertence ao conhecimento de mim. E, para que a mente possa perceber distintamente sua própria natureza, é preciso muito cuidado em mantê-la afastada da imaginação. (DESCARTES, 2004, p.49-51)

Nesse famoso trecho, Descartes ensaia a sua crítica à faculdade da imaginação como uma faculdade cognitiva. De maneira resumida, podemos perceber que a imaginação, como uma faculdade da mente que não faz nada além de “contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal”, dado que a percepção de objetos corpóreos é feita pelos sentidos que, como já havia sido estabelecido na Primeira Meditação (cf. DESCARTES, 2008/1641, Meditações I §3-5), nos enganam, não pode conceber os objetos de modo tão claro e distinto que possamos conhecê-los. Uma vez que a imaginação concebe apenas imagens de corpos e esses corpos foram percebidos por nós pelos sentidos, que têm um potencial enganador, uma imagem de um objeto tal como concebido pela imaginação não pode ser visto como fonte de um conhecimento seguro.

Como seria então possível o conhecimento das coisas? Ainda na Segunda Meditação, no célebre exemplo da cera (cf. DESCARTES, 2008/1641, Meditações II §11ss), o racionalista francês aponta que tudo o que conhecemos pelos sentidos e que, conseqüentemente, concebemos pela imaginação, são as características mutáveis da cera e que não é possível nenhum conhecimento daquilo que verdadeiramente seria a cera, senão por aquilo da cera “que só a mente percebe” numa percepção que “não é um ato de ver, de tocar, de imaginar”, mas “uma inspeção só da mente, que pode ser imperfeita e confusa, como antes era [no caso de conceber as coisas pelos sentidos ou pela imaginação], ou clara e distinta, como agora [nessa percepção pura da mente]” (DESCARTES, 2008/1641, Meditações, II, §13). Nos moldes cartesianos, então, como

inclusive já foi discutido, o conhecimento só pode ser feito a partir de uma intuição pura de uma ideia clara e distinta (cf. nota 23), e como essa ideia não pode ser distintamente concebida pela imaginação, é só a partir de um escrutínio puro da mente que o conhecimento é possível. Uma descrição melhor do que seria essa “inspeção só da mente” e das suas diferenças para com a imaginação aparece no início da Sexta Meditação:

Para que fique manifesto, examino primeiramente a diferença entre a imaginação e a intelecção pura [*inter imaginationem et puram intellectionem*]. Com efeito, quando imagino um triângulo, por exemplo, não só entendo que se trata de uma figura compreendida por três linhas, mas, ao mesmo tempo, vejo também essas linhas como estando presentes ao olhar da mente, e é isto o que chamo imaginar. Se quero, agora, pensar em um quiliágono, entendo na verdade que se trata de uma figura constante de mil lados tanto quanto entendo que o triângulo consta de três. Mas não imagino esses mil lados do mesmo modo, isto é, não os vejo como que presentes com os olhos de minha mente, não consigo, por assim dizer, que estejam como que presentes. (DESCARTES, 2008/1641, Meditações VI §2, p.157)

Conseguimos agora perceber que o conhecimento para Descartes, faz parte de uma *intelecção pura*, isto é, de uma concepção da mente que não seja imagética, à maneira da imaginação. Para Descartes, parece ser igualmente possível conceber mentalmente a substância da cera que permanece apesar das mutações perceptíveis pelos sentidos e pela imaginação igualmente como é possível conceber um quiliágono sem tê-lo presente “ao olhar da mente”. Essa forma de conceber, que faz com que percebamos que um triângulo tem três lados da mesma maneira que um quiliágono, mil, é uma concepção da qual a mente é capaz e onde reside a possibilidade de conhecimento. Uma vez que não é facultado à imaginação ser a faculdade concernente a essa forma de representação, vemos que Descartes afirma a existência de uma outra faculdade, ou ao menos de uma capacidade da mente de perceber objetos de uma forma puramente intelectual, faculdade ou habilidade tal que é passível de ser denominada de *mente* ou *intelecto*.

A esse intelecto, ou melhor, à afirmação da sua existência, Garrett relaciona as posições tipicamente racionalistas, e, uma vez que, se um autor se esforçar para refutar tal existência, este terá bases ao menos bastante sólidas para levá-lo a posições

denominadas empiristas. Prossigamos então primeiro ao argumento de Hume contra a existência de tal faculdade, para podermos analisar melhor como esse argumento também nos fundamenta na perspectiva de defender a leitura de Hume como um empirista metodológico.

A essa maneira de conceber o conhecimento intelectual por Descartes e por vários outros autores que concordam com a existência do intelecto, Hume parece esboçar uma resposta no seguinte trecho:

É comum os matemáticos afirmarem que as idéias de que se ocupam possuem uma natureza tão refinada e espiritual que não podem ser concebidas pela fantasia [*fancy*], devendo antes ser compreendidas por uma visão pura e intelectual, acessível apenas às faculdades superiores da alma. Tal concepção perpassa quase todas as partes da filosofia, sendo utilizada sobretudo para explicar nossas ideias abstratas e para mostrar como podemos formar a idéia de um triângulo, por exemplo, que não seja nem isósceles nem escaleno, e tampouco seja restrito a um comprimento ou proporção particular entre seus lados. É fácil ver por que os filósofos gostam tanto dessa noção de algumas percepções espirituais e refinadas: é assim que eles encobrem vários de seus absurdos, e podem se recusar a aceitar as resoluções impostas pelas idéias claras, recorrendo, em lugar destas, a ideias obscuras e incertas. Para destruir esse artifício, porém, basta-nos refletir acerca daquele princípio sobre o qual insistimos com tanta frequência: que *todas as nossas idéias são copiadas de nossas impressões*. Dele podemos imediatamente concluir que, uma vez que todas as impressões são claras e precisas, as idéias, que são delas copiadas, devem ter essa mesma natureza, e só por uma falha de nossa parte poderiam conter algo tão obscuro e intrincado. Uma idéia, por sua própria natureza, é mais fraca e pálida que uma impressão. Mas, sendo igual a ela em todos os demais aspectos, não pode conter grandes mistérios. Se sua fraqueza a torna obscura, cabe a nós remediar tal defeito tanto quanto possível, mantendo a idéia firme e precisa. Enquanto não o fizermos, é vão pretender raciocinar e filosofar” (T 1.3.1 §7)

Seguindo a interpretação do próprio Garrett, acreditamos ter aqui uma resposta de Hume à necessidade cartesiana de uma faculdade superior da alma capaz de conceber de uma forma não imagética um conceito de modo a possibilitar um conhecimento puramente racional, resposta essa que parece estar baseada no chamado *princípio da cópia*. Esse é um dos princípios estabelecidos por Hume logo na primeira seção da obra³¹,

³¹ Cf. T 1.1.1 §7:

O exame *completo* dessa questão é o tema do presente tratado; por isso, contentar-nos-emos aqui em estabelecer nossa proposição geral: que *todas as nossas idéias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*.

e é uma das bases a partir das quais o autor pretende erigir o seu tratado sobre a natureza humana. No excerto analisado, tal princípio aparece como a noção de que “todas as nossas ideias são copiadas das nossas impressões”. Ora, como pode ser esse princípio um argumento para a refutação do intelecto puro? Garrett nos responde de uma forma tão esquemática e clara que seria impossível reproduzir tal argumento aqui de outra maneira. De acordo com o comentador, o argumento segue, em suas bases, a seguinte estrutura:

1. “Todas as nossas ideias são copiadas de nossas impressões”;
2. “Todas as impressões são claras e precisas”;
3. “As idéias (...) devem ter essa mesma natureza [que as impressões] e só por uma falha de nossa parte poderiam conter algo (...) obscuro e intrincado. (A partir de 1 e 2);
4. Não há “percepções espirituais e refinadas” que “deve[m] antes ser compreendidas por uma visão pura e intelectual, acessível apenas às faculdades superiores da alma”. (A partir de 3)

HUME *apud* GARRETT, 1997, p.21

Creemos que, após tal esquematização, sequer será muito necessária uma explicação de como o princípio da cópia pode funcionar como uma refutação do intelecto. Uma vez que as ideias (ao menos as ideias simples) retêm a mesma estrutura que as impressões e diferem destas apenas por serem menos claras e vívidas, não há a necessidade de uma postulação de uma faculdade com capacidade intelectual superior que conceba os objetos de uma forma não imagética para que os conheçamos verdadeiramente. Hume inverte as posições e afirma que, do ponto de vista de uma metodologia empirista, não é possível que nós percebamos tal suposta faculdade atuando, de forma que, na prática, a origem das confusões e da falta de clareza em muitas ciências se deve exatamente à afirmação de uma habilidade da mente não observável e não à incapacidade das ideias de reter a mesma informação que aquilo que foi dado pelos sentidos.

Independente da força de tal argumento e da efetividade do seu poder crítico, no atual momento nos interessa somente que, para Hume, tal argumento parece sólido e com poder suficiente de desconstruir a postulação, a seu ver, arbitrária, de um intelecto puro

nos moldes cartesianos. Assim é o caso, uma vez que estamos buscando a vinculação do autor a uma categoria de análise historiográfica que chamamos de “empirismo metodológico” e, para tal, não será necessário que a crítica seja de fato contundente e definitiva de modo a refutar Descartes, mas somente que Hume acredite que ela tenha essa capacidade, já que isso seria suficiente para incentivá-lo a buscar metodologias que não dependam do intelecto puro.

Sequer precisamos ir muito longe ao tentar mostrar como a negação de um intelecto pode nos levar à defesa de um empirismo metodológico. Uma tal faculdade superior capaz de perceber um objeto mental sem representá-lo aos “olhos da mente” nos forneceria uma fonte racional de estabelecimento de limites à experiência. Se o intelecto é aquilo que pode intuir a verdade de ideias claras e distintas, e essas são a base do conhecimento seguro, então os sentidos, cuja segurança para o conhecimento ainda não foi assegurada, deverão se submeter a essas verdades estabelecidas *a priori*, e não o contrário. O estabelecimento argumentativo da existência de uma capacidade superior da mente nesses termos, e a afirmação de que o conhecimento é dependente de tal capacidade racional, é quase uma defesa direta da supremacia da razão sobre os sentidos e às ideias retidas na imaginação advindas deles – o que nada mais é que a afirmação do que chamamos de racionalismo no campo dos estudos sobre o método. Uma vez que a posição oposta, a saber, a priorização da experiência em detrimento de verdades ditas *a priori*, é o que chamamos de empirismo metodológico, então uma refutação do intelecto nos leva ao menos um passo mais perto dessa forma de empirismo.

Portanto, parece ser seguro dizer que o princípio da cópia é um indício presente já na primeira parte do primeiro livro do *Tratado* que genuinamente parece nos fornecer, ou melhor, fornecer a Hume argumentos suficientes para refutar a existência de uma concepção puramente intelectual das ideias e que tal argumento o leva numa direção mais

segura para repousar o seu método em bases empiristas. A psicologia cognitiva do autor, na qual não há tal faculdade superior, é ainda mais um elemento na nossa interpretação do escocês como um empirista do ponto de vista metodológico e, portanto, nos ajuda a defender a ideia de que, para Hume, a percepção sensorial é prioritária e sua interpretação não deve ser modificada para satisfazer algum conhecimento puramente intelectual previamente estabelecido.

Esperamos, se não de maneira definitiva, ao menos de maneira convincente, ter iniciado a defesa da teoria de que Hume pode ser visto como um empirista metodológico e que, portanto, não seria possível que houvesse alguma forma de normatividade *a priori* que dissesse, em sua análise científica, como as coisas devem ser, no lugar de simplesmente, pela experiência, dizer como elas são. Daí, se a nossa busca por um elemento prescritivo no texto do *Tratado* deve continuar, como vimos, devemos procurá-lo em termos de uma prescrição dada pela própria experiência e, uma vez que esse elemento não poderia ser deduzido anteriormente à percepção, teremos que continuar a escanear o texto na busca de alguma conclusão normativa retirada da empiria observada quando da pesquisa científica empreendida na obra. Sigamos, portanto, para uma análise da segunda parte do texto.

2.2.2 - Das ideias de espaço e tempo

2.2.2.1 - Sobre a segunda parte: um olhar geral

A segunda parte do primeiro livro tem uma característica um pouco peculiar que nos traz uma dificuldade um pouco maior que a análise anterior: em sua maioria, as discussões implementadas por Hume nessas seções se referem a teorias influentes já existentes sobre o espaço e o tempo. Essa particularidade do texto nos atrai a atenção porque nos coloca numa situação de um típico debate intelectual entre duas teorias principais: primeiramente, a defesa da possível divisibilidade infinita do espaço e do

tempo (e das suas respectivas ideias presentes em nossas mentes); e a sua contrapartida, a afirmação da existência de pontos matemáticos indivisíveis em qualquer extensão ou duração. Enquanto Hume se esforça para compilar argumentos em prol da última tese mencionada, ele também tem que encontrar bons motivos pelos quais tal opção de alguma forma seria preferível à primeira, motivos que envolvem também a resposta e a refutação de posições opostas à sua.

Ora, nos parece tranquilo entender como de fato uma tal construção teórica pode trazer dificuldades à nossa hipótese. Aparentemente, é possível lermos tal embate e a escolha clara do autor por uma das posições em detrimento da outra como uma prescrição epistêmica: se tivermos como objetivo o conhecimento, *devemos* nos filiar à tese da impossibilidade de uma divisão infinita e nela crer. Contudo, será que, de fato, a utilização de um registro normativo é absolutamente imprescindível nessa situação? Tentaremos aqui defender que não, baseados na leitura dos trechos eles mesmos e numa chave de leitura da qual nos utilizamos brevemente na primeira parte e que fará uma aparição mais detida nesse momento: a normatividade e a escolha epistêmica por um proceder em busca do conhecimento se faz num momento prévio, quando da escolha do método científico utilizado, e não aparece, nem nessa parte do livro, como um produto da pesquisa baseada em tal método. Dessa maneira, ao longo da segunda parte do livro, encontramos apenas conclusões descritivas dos resultados observados empiricamente que coincidem com uma das teorias apenas: a da existência de pontos indivisíveis naquilo que chamamos de espaço e de tempo.

Analisemos primeiramente as três seções que abrem a parte em questão: "Da infinita divisibilidade das ideias do espaço e do tempo"; "Da divisibilidade infinita do espaço e do tempo" e "Das outras qualidades de nossas ideias de espaço e tempo". Como afirmado há pouco, Hume, nesse momento do texto, tem como objetivo defender a tese

de que nem o espaço nem o tempo e nem as suas respectivas ideias na nossa mente são passíveis de uma divisão infinita. Para defender tal posição, na primeira das seções citadas, ele se volta às nossas ideias de extensão e duração, e recorre a três argumentos breves: (a) a mente é finita e não conseguimos por isso realizar operações como a divisão infinita de uma extensão qualquer; (b) a imaginação não consegue de fato representar ideias de objetos absurdamente pequenos sem chegar a um mínimo, como no caso em que ao tentarmos representar a milésima parte da milésima parte de um grão de areia; e (c) no caso das nossas impressões sensoriais acontece o mesmo que nas nossas ideias, exemplificado pelo caso do ponto de tinta do papel que, a uma determinada distância, simplesmente desaparece sem se tornar de modo algum mais diminuto.

Partindo para a nossa leitura, primeiramente, é fácil notar que as ocorrências de verbos modais nessas seções seguem as utilizações da primeira parte: elas demonstram, em sua maioria, planos de argumentações futuras ou *sequuntur* lógicos. Em seguida, claramente nesses primeiros casos, a argumentação parte de bases empíricas sobre o funcionamento da mente humana (ela é finita, e suas faculdades da imaginação e da sensibilidade são finitas em sua representações e sempre chegam a um mínimo que, ao diminuir, é simplesmente destruído ou desaparece) e conclui a inveracidade da tese oposta pela simples comparação com tais fatos advindos da experiência empírica. O que acontece nesses casos nada mais é que a aplicação do método experimental nos assuntos morais voltados à nossa cognição: não diga como as coisas devem ser por previsões e argumentações lógicas a priori, mas veja e observe como elas são. Seria um caso de uma revisão de uma teoria por causa da supremacia atribuída à experiência. Reforçando o nosso posicionamento, em nada isso implica necessariamente numa presença de um registro normativo no produto dessa pesquisa, que é enunciado de uma maneira puramente descritiva:

Não há necessidade de grandes raciocínios para se concluir daí que a *idéia* que formamos de uma quantidade finita qualquer não é infinitamente divisível; ao contrário, mediante distinções e separações apropriadas, podemos resolver essa idéia em idéias inferiores perfeitamente simples e indivisíveis. (T 1.2.1 §2)

Pedimos que o(a) leitor(a) se detenha rapidamente sobre essa conclusão para observar que tal conclusão é de fato descritiva da forma como, a partir da nossa percepção das nossas próprias atividades mentais, a nossa mente funciona com respeito às nossas ideias. Para maior clareza, podemos opor a essa uma argumentação que parta da nossa capacidade racional pura de refletir sobre determinados objetos presentes à mente e suas consequências e afirmar que as coisas *devem* assim ser, e veremos claramente que esse não é o caso das conclusões de Hume nessa parte do texto. Ironicamente, mas não de forma completamente oposta à nossa hipótese, encontramos um argumento que possui uma estrutura *semelhante* já na segunda seção que nos propomos a analisar: o argumento metafísico sobre a unidade que Hume pega emprestado de Nicolas de Malezieu.

Em T 1.2.2 §3³², Hume "acrescenta" à já estabelecida conclusão sobre a indivisibilidade dos pontos matemáticos um argumento de base metafísica razoavelmente estranho ao seu modo de proceder ao longo do texto até então: a partir da noção "evidente" que a existência só pode dizer respeito à unidade, para que a extensão seja existente (ou para que possamos concebê-la como existente, ou seja, para que possamos ter uma ideia clara dela), ela deve ser composta de unidades e, se essas unidades fossem subdivisíveis, elas não poderiam ser propriamente chamadas assim. Ora, poderíamos a primeira vista

³² cf. T 1.2.2 § 3:

"Gostaria de acrescentar aqui um outro argumento, proposto por um autor famoso, e que me parece bastante forte e elegante. É evidente que a existência em si cabe apenas à unidade, e só pode ser aplicada aos demais números em virtude das unidades que os compõem. Pode-se bem dizer que vinte homens existem - mas é somente por que um, dois, três, quatro homens, etc. existem; e se negarmos a existência destes, a daqueles naturalmente desaparece. E como - conforme a opinião comum dos metafísicos - a extensão é sempre um número e nunca pode ser resolvida em unidades ou quantidades indivisíveis, segue-se que a extensão não pode de maneira alguma existir".

ler a utilização desse argumento como um momento no qual ele estaria indo contra a sua metodologia escolhida, dando algum tipo de primazia a uma racionalidade intelectual *a priori*. A essa leitura, temos algumas respostas plausíveis. Primeiramente, a argumentação talvez pareça completamente *a priori* por não haver uma defesa propriamente dita do pressuposto metafísico ali colocado da necessidade da existência estar vinculada à unidade. Imediatamente vêm a nossa mente argumentos clássicos de períodos antigos, medievais e renascentistas, ou mesmo dos racionalistas modernos, nos quais, sem recurso algum à experiência, encontramos uma identidade entre a noção de existência e a noção matemática da unidade³³. Contudo, não parece ser esse o caso de Hume, que fornece como justificativa para essa afirmação, no trecho, a ideia de que atribuímos existência a vinte homens porque atribuímos existência a cada um deles, o que poderia ser facilmente uma afirmação empírica acerca do funcionamento natural da nossa mente. Tal consideração parece ainda mais plausível se levarmos em consideração o afirmado logo em seguida na seção 1.2.6, na qual é afirmado que nossa mente funciona de tal modo que não há uma ideia de existência externa que se soma às nossas ideias particulares que concebemos como existentes: na prática, ao concebermos uma ideia como particular - como uma unidade - (como todas as ideias são, como mostrado em 1.1.7), imediatamente a concebemos como existente, mesmo que se trate de uma existência potencial. Bem, tendo isso em mente, tal "verdade metafísica" não precisa de ser vista como uma verdade transcendente que somente um intelecto bem treinado e versado nas artes do raciocínio abstrato seria capaz de descobrir, mas como um princípio estabelecido, pela observação cuidadosa do funcionamento da nossa mente. Se tal colocação não parecer suficiente, lembremos que a conclusão já havia sido estabelecida,

³³ Dentre os exemplos antigos temos o uno de Plotino e dos neoplatônicos. Na transição entre a intelectualidade escolástica medieval e o renascimento temos Nicolau de Cusa e suas demonstrações matemáticas da Deidade n'A *Douta Ignorância*, e já no período moderno podemos elencar o argumento ontológico para a existência de Deus.

não sendo esse argumento um requisito para chegarmos onde o escocês gostaria. Ele poderia ser visto como um apêndice, potencialmente utilizado para excitar paixões em possíveis opositores do método experimental e convencê-los do princípio defendido na passagem. Tal consideração é interessante se analisarmos que, no início do parágrafo, Hume afirma que irá "acrescentar aqui um outro argumento" (que ele inclusive, imaginamos que de forma proposital, atribui a outro que não a ele mesmo). "Acrescentar", nessa ocorrência, traduz o termo "*subjoin*" que, em seu significado e na sua etimologia traz a ideia de "anexar" ou "adicionar um apêndice"³⁴, ambas as noções carregando uma ideia do caráter supérfluo do que se segue. Além disso, se analisarmos as únicas quatro ocorrências do termo no texto do *Tratado*³⁵, vemos que ele é utilizado exatamente nas circunstâncias onde o autor busca provas e evidências convincentes *extras* à argumentação principal estabelecida. Dessa maneira, àqueles que não se convencem da origem empírica do princípio metafísico utilizado como premissa, no caso de Hume, podemos afirmar que tal passagem não constitui parte da argumentação principal e que a conclusão poderia facilmente prescindir dessa argumentação tomada de fontes alheias inclusive ao método experimental.

A terceira seção da discussão sobre as ideias de espaço e tempo aparece como um complemento das duas primeiras e a sua argumentação se assemelha em vários momentos às argumentações da primeira parte, uma vez que é investigada a natureza das nossas ideias de extensão e duração a partir das suas origens. Hume conclui nessa seção que ambas as ideias são ideias abstratas formadas quando, a partir de várias diferentes percepções, deixamos de olhar para os objetos sensíveis eles mesmo e damos atenção

³⁴ Conforme consulta realizada ao dicionário virtual Merriam-Webster, no sítio <http://www.merriam-webster.com/dictionary/subjoin>, acessado às 15:51 do dia 26/02/2015. Do ponto de vista etimológico, a palavra se vincula a *subjoindre* do Francês e *subjungere* do Latim, ambas formações advindas de *sub* + *jungere*, que traria originalmente a ideia do adicionar sob, trazer com ou ao final de.

³⁵ cf. T 1.1.4 §7; T 1.2.2 §3; T 3.2.5 §13; T 3.2.6 §4.

apenas à *maneira* em que eles aparecem na mente: adquirimos a ideia de extensão a partir da observação da *disposição* de pontos coloridos (adicionados à percepção táctil deles); e, por sua vez, a ideia do tempo nos vem a partir da *sucessão* das nossas percepções em geral. Ambas as ideias, se as analisarmos a partir da origem, veremos que devem ser compostas de mínimos indivisíveis, uma vez que não houvesse momentos indivisíveis, eles poderiam se sobrepor e ser coexistentes, não nos trazendo a noção temporal; e não havendo pontos coloridos visíveis, não seríamos capazes de percebê-los ordenadamente de uma forma tal que nos conviesse a ideia de espaço. Os argumentos e as conclusões presentes nessa seção dificilmente nos evocariam alguma forma de normatividade epistêmica, o que parece acontecer também na curtíssima última seção (T 1.2.6) que discute a ideia de existência e de existência externa. A partir da análise da aparição das impressões e ideias em nossa mente, Hume conclui que nós não possuímos uma ideia de existência que seja diferente e distinta de cada uma das ideias particulares que concebemos. Nas suas próprias palavras, "Tudo o que concebemos, concebemos como existente" (T 1.2.6 §4). Nada em particular aqui parece estar colocado em termos normativos, de modo que, então, podemos prosseguir com uma análise um pouco mais detida das mais longas seções da parte em questão e da famosa, porém nem sempre suficientemente estudada, crítica do autor à geometria.

2.2.2.2 - Esboços metodológicos do *Tratado*: a crítica de Hume à geometria como baseada numa negação do intelecto cartesiano

A quarta e a quinta seção da segunda parte do primeiro livro são seções dedicadas à resposta das objeções mais proeminentes à hipótese da impossibilidade da divisão infinita do espaço e do tempo. Todavia, é na argumentação contra a terceira das objeções,

a saber, que as matemáticas corroborariam a divisibilidade infinita do espaço, que encontramos a crítica que Hume faz à pretensa exatidão da geometria:

Vou ainda mais longe, contudo, e afirmo que nenhuma dessas demonstrações pode ter peso suficiente para estabelecer um princípio como o da divisibilidade infinita; isso porque, por dizerem respeito a objetos tão minúsculos, elas não são propriamente demonstrações, uma vez que são construídas sobre idéias inexatas e sobre máximas que não são precisamente verdadeiras. Quando a geometria faz qualquer asserção acerca das relações de quantidade, não devemos esperar a mais alta *precisão* e exatidão. Nenhuma de suas provas tem tal alcance. Ela toma as dimensões e proporções das figuras de maneira correta, mas aproximada, e com alguma liberdade. Seus erros nunca chegam a ser consideráveis; aliás, ela jamais erraria, se não aspirasse a uma perfeição absoluta (T 1.2.4 §17)

Reconstruamos, pois, o argumento do escocês antes de discuti-lo com maior profundidade. A partir do reconhecimento que a matemática, e, nesse caso mais especificamente, a geometria, é baseada em três relações básicas entre grandezas - ser igual, maior ou menor que - Hume propõe revisar as possíveis significações que temos ao afirmar tais relações sobre grandezas quaisquer. O que poderíamos significar quando dizemos que a extensão "A" é igual à extensão "B"? A primeira resposta que os matemáticos poderiam dar é aquela que afirma que duas extensões iguais possuem o mesmo número de pontos. Se houver uma quantidade maior de pontos numa linha que na outra, diremos que essa linha em questão é maior que aquela com a qual a comparamos. Por mais justa que seja essa concepção, ela cai em duas dificuldades: a primeira, e mais clara, é a dependência dessa argumentação de um sistema de pontos indivisíveis, posição essa que Hume afirma que os matemáticos não estão dispostos a defender; a segunda é que, apesar de justa, a resposta é totalmente inútil (cf. T 1.2.4 §19), uma vez que definitivamente não é assim que o proceder da mente quando avalia e relaciona diferentes grandezas. Em primeiro lugar, a adição ou subtração de um ínfimo ponto (considerado como o mínimo da extensão) de forma alguma é perceptível pela mente, dada a minúcia de tal entidade. Mas ainda mais importante que isso é a afirmação, baseada, como o resto do primeiro livro do *Tratado*, na observação cuidadosa do funcionamento da mente em

assuntos cognitivos, de que essa simplesmente não é a forma que a mente tem de formar ideias acerca da relação de igualdade:

Há muitos filósofos que se recusam a apontar um critério de *igualdade*, afirmando, em vez disso, que basta apresentar dois objetos iguais para que tenhamos uma noção correta dessa proporção. Sem a percepção dos objetos, dizem eles, qualquer definição é infrutífera; e quando percebemos os objetos, não temos mais necessidade de definições. Concordo inteiramente com esse raciocínio; e afirmo que a única noção útil de igualdade ou desigualdade deriva da aparência una e global, bem como da comparação entre objetos particulares. É evidente que o olho, ou antes a mente, é com freqüência capaz de determinar, de uma só vez, as proporções dos corpos, declarando-os iguais, maiores ou menores uns em relação aos outros, sem ter que examinar ou comparar o número de suas partes diminutas. Tais juízos não são apenas comuns, mas, em muitos casos, são também certos e infalíveis. Quando se apresenta as medidas de uma jarda e de um pé, a mente não tem como questionar se a primeira é mais comprida que a segunda, exatamente como não pode duvidar daqueles princípios que são mais claros e evidentes. (T 1.2.4 §22)

Esse trecho do texto é, para nós, bastante interessante. Podemos ver que Hume responde às possíveis definições das relações entre grandezas mostrando simplesmente que não é a partir de qualquer definição que obtemos as ideias de tais relações, mas que é a partir da *aparência geral* das grandezas que as comparamos quase que imediatamente. E é a partir de tal constatação que o iluminista escocês delimita a sua crítica à exatidão da geometria. Apesar da afirmação de que tais juízos comparativos são, em uma grande parte, "certos e infalíveis", como no caso da comparação de uma jarda (aproximadamente 0.91m) e um pé (aproximadamente 0.3m), alguns deles são claramente falíveis, como, por exemplo, no caso em que uma linha seja acrescida de um único ponto, o que, como mostramos, é imperceptível aos olhos ou à mente. Aterrorizar as comparações de "igual", "maior que" e "menor que" em aparências gerais, mesmo que passíveis de sucedidas correções (como, por exemplo, com a comparação de medidas à uma grandeza comum) é incerto e não garante a tão exaltada exatidão geométrica. Hume afirma que a mente funciona da mesma forma ao tentar denominar uma linha como reta ou como curva; e também o mesmo ocorre com o reconhecimento de um plano. Dessa maneira, está

delimitada a sua crítica não à geometria como uma área do conhecimento, mas à pretensão presente nos matemáticos de que essa seria uma ciência perfeitamente correta e exata:

Como o critério último para essas figuras não é derivado senão dos sentidos e da imaginação, é absurdo falar de qualquer perfeição que ultrapasse a capacidade de julgamento dessas faculdades. Pois a perfeição de algo consiste em sua conformidade com o seu critério. (T 1.2.4 §29)

Esse último trecho que resume a discussão do autor sobre o tópico das ciências geométricas é de especial importância para nós, que, uma vez explicado o argumento humiano, prosseguiremos para entender como ele pode nos auxiliar na nossa empreitada de ler Hume como um empirista metodológico. Vimos que, a partir da experiência, podemos perceber que o critério utilizado para o julgamento relacional entre grandezas está enraizado nos sentidos e na faculdade imagética da imaginação, e, por isso, não podemos esperar obter uma perfeição absoluta, já que tais habilidades da mente são limitadas e, portanto, em alguma medida, falíveis.

Cabe aqui um retorno breve ao trecho já citado de Descartes no qual ele mostra a distinção entre a intelecção pura e imaginação a partir de exemplos geométricos, com a permissão de trazer para cá ainda um pouco mais do trecho citado:

Para que fique manifesto, examino primeiramente a diferença entre a imaginação e a intelecção pura. Com efeito, quando imagino um triângulo, por exemplo, não só entendo que se trata de uma figura compreendida por três linhas, mas, ao mesmo tempo, vejo também essas linhas como estando presentes ao olhar da mente, e é isto o que chamo imaginar. Se quero, agora, pensar em um quiliógono, entendo na verdade que se trata de uma figura constante de mil lados tanto quanto entendo que o triângulo consta de três. Mas não imagino esses mil lados do mesmo modo, isto é, não os vejo como que presentes com os olhos de minha mente, não consigo, por assim dizer, que estejam como que presentes. E, apesar de meu costume de imaginar algo, toda vez que penso numa coisa corporal, talvez na ocasião me represente confusamente alguma figura, mas é patente que não se trata de um quiliógono, porque não é em nada diversa da que me representaria também, se eu pensasse, um miriógono ou uma outra figura qualquer de um número muito grande de lados. E ela em nada me ajuda a reconhecer as propriedades pelas quais um quiliógono distingue-se de outros polígonos. (...) E aqui, manifestamente dou-me conta de que, para imaginar, necessito de uma certa peculiar contenção de ânimo, que não uso para entender: contenção de ânimo que mostra, claramente, a diferença entre a imaginação e a intelecção pura. (DESCARTES, 2008/1641, Meditações VI §2, p.157)

Podemos observar a partir desse trecho e também de outros elementos da obra cartesiana que a possibilidade de um conhecimento geométrico (passível de obtenção,

como vimos, por um ser humano a partir da intuição intelectual de uma verdade clara e distinta) está diretamente vinculada à nossa capacidade de *conceber* os objetos da geometria e não de *imaginá-los* ou *figurá-los* em nossa imaginação. Em outras palavras, a possibilidade da geometria como um saber exato, aos moldes cartesianos, está intimamente ligada à possibilidade de utilizarmos o intelecto ou a mente pura voltada para as próprias ideias, e não à imaginação e aos sentidos, como afirma Hume. Ora, não é necessário muito para ver que parte da discussão de fundo colocada em tal crítica da geometria como uma ciência exata empreendida por Hume é o debate epistemológico acerca da existência ou não do intelecto como uma faculdade cognitiva superior à imaginação, mesmo que isso não esteja explícito nas seções que estamos analisando. A conclusão de Hume está alicerçada numa negação da existência (baseada na experiência empírica) de tal faculdade, e, portanto, pode ser claramente lida como mais um elemento da sua vinculação àquilo que chamamos de empirismo metodológico, uma vez que, como também já mostramos, a afirmação da inexistência do intelecto (ou, nesse caso, qualquer conclusão extraída diretamente dessa afirmação) é um indício forte para que possamos classificá-lo dessa maneira.

Angariamos, então, no presente momento, mais elementos que poderiam nos ajudar a enquadrar Hume num conceito que possa nos esclarecer suas escolhas metodológicas e ainda esperamos ter mostrado que não há nenhum forte indício da presença de uma normatividade epistêmica aos moldes que buscamos na segunda parte do livro. Devemos, forçosamente, prosseguir; e, com isso, nos deparamos com a mais longa parte do primeiro livro: a terceira.

2.2.3 - Do conhecimento e da probabilidade

2.2.3.1 - Sobre a terceira parte: as sete primeiras seções

Teremos que nos dedicar com um pouco mais de afinco à terceira parte do primeiro livro porque, além de ser a parte mais extensa do texto, ela também trabalha com alguns conceitos que podem nos trazer alguma dificuldade pela relação que possuem com a forma de prescrição epistêmica que estamos, no atual momento, discutindo. Já no título da parte como um todo, como no título das duas primeiras seções, temos uma bifurcação entre dois conceitos sobre os quais já cabe uma breve análise: conhecimento e probabilidade. Nesse primeiro momento (e é importante ressaltar que esta é uma diferenciação que se modificará ao longo do livro, particularmente em T 1.3.11 e T 1.4.1), Hume diferencia conhecimento e probabilidade a partir da separação das diferentes relações filosóficas estabelecidas em 1.1.5. Essas relações são divididas entre aquelas que dependem inteiramente da comparação das ideias e que não se alteram se essas ideias não se alterarem, e aquelas que podem se modificar mesmo que as ideias permaneçam perfeitamente idênticas. As relações de semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade ou número são relações que, uma vez que as ideias relacionadas permaneçam as mesmas, elas também permanecerão, como no caso de duas ideias semelhantes ou mesmo na ideia de um triângulo (que, enquanto permanecer triângulo, terá uma relação entre os lados tais que seus ângulos internos somados sejam iguais a dois ângulos retos, por exemplo). Dessa forma, a partir da análise das ideias, seria possível obtermos algo como próximo a uma certeza ou, como é também chamado pelo autor, a um conhecimento. De algum modo opostas a essas relações estariam as relações de identidade, situações no tempo e no espaço e causalidade que, poderiam, por sua vez, se alterarem, mesmo sem alteração alguma nas ideias. Duas ideias podem permanecer perfeitamente as mesmas e ainda sim seus objetos estarem em diferentes posições no espaço em relação uma à outra em diferentes momentos. Sobre estas ideias, Hume

afirmaria que não poderíamos ter um conhecimento certo, mas julgaríamos apenas a respeito de probabilidades.

Tal diferenciação pode, já à primeira vista, ser encarada como uma colocação normativa do ponto de vista do conhecimento: algumas relações devem ser preferidas se temos como objetivo o conhecimento certo do mundo e das nossas ideias, e *deveríamos* priorizá-las ou nelas acreditar mais fortemente se for essa a nossa meta. Essa leitura encontra com algumas dificuldades que exporemos sem muita delonga. Primeiramente, essa não é de maneira alguma uma distinção feita de maneira definitiva, e tampouco tão certos assim são os conhecimentos advindos das relações que poderiam receber esses nomes. Os exemplos dados nas próprias seções sobre conhecimentos certos (T 1.3.1) são os conhecimentos matemáticos por excelência, no caso, a geometria, a álgebra e a aritmética. Sobre a inexatidão da geometria já nos debruçamos o suficiente e sobre todos os conhecimentos e demonstrações algébricas e aritméticas, veremos adiante (cf. T 1.4.1) que no fundo eles não podem ser tomados também como totalmente certos, uma vez que possuímos uma mente falha que em vários momentos nos leva a erros em diversos raciocínios (mesmo nos matemáticos), de modo que todo conhecimento certo, na prática, tem sempre a sua certeza reduzida a uma probabilidade³⁶. Dessa forma, vemos inclusive que, ao nos depararmos com as reflexões céticas que a análise da natureza humana nos

³⁶ cf T 1.4.1 §3:

"Ora, como ninguém sustentaria que nossa certeza em um cálculo complexo excede a probabilidade, posso afirmar com segurança que não há praticamente nenhuma proposição numérica sobre a qual possamos ter uma certeza mais completa. Porque, diminuindo-se gradativamente os números, é fácil reduzir a mais longa série de adições ao problema mais simples possível: a adição de apenas dois números. E, de acordo com essa suposição, veremos que é impraticável mostrar os limites precisos do conhecimento e da probabilidade, ou descobrir exatamente em que número aquele termina e esta começa. (...) Ademais, se uma só adição fosse certa, todas seriam, e conseqüentemente também a soma inteira ou total - a menos que o todo possa ser diferente do conjunto de suas partes. Eu quase ia dizendo que esse raciocínio é certo, mas pensando melhor, vejo que ele também, assim como todos os outros raciocínios, deve se reduzir, de conhecimento, degenerar em probabilidade".

levará na quarta parte do livro, tal bifurcação entre conhecimento e probabilidade se deteriora; e, dessa maneira, podemos afirmar que, apesar das crenças advindas do que consideraríamos "conhecimento" serem em nós mais fortes e estáveis, elas também não podem ser chamadas de superiores ou genuinamente certas, se tomarmos um sentido rigoroso da palavra como parecem tomar os pensadores modernos³⁷. Além disso, ao lermos a seção detidamente, vemos que Hume está somente descrevendo o funcionamento da mente quando comparamos diferentes objetos quanto a essas relações: das relações que dependem somente das ideias, formamos uma crença mais estável na qual o contrário é inconcebível, e, portanto, impossível; das demais, pela possibilidade de concebermos a situação de forma diferente, não temos uma crença tão sólida.

Da segunda à sexta seção, temos uma longa análise da relação de causalidade, que assume uma posição central nessa parte do texto, por ser a única relação "que remete para além de nossos sentidos, e nos informa acerca de existências e objetos que não vemos ou tocamos" (T 1.3.2 §3). Tal análise é feita inteiramente em consonância com o método experimental proposto, e parte sempre da observação das nossas atividades mentais naturais para poder extrair diversas conclusões de como nosso entendimento (ou a nossa imaginação) funciona e quais os princípios da natureza humana envolvidos no estabelecimento de uma relação de causa e efeito. Daí, Hume elenca diversas conclusões extraídas de tal detida observação do funcionamento da nossa mente: na segunda seção, temos que não obtemos a impressão (e, conseqüentemente, a ideia) de uma causa ou de um efeito a partir das *qualidades particulares* de tais objetos, e que a causalidade depende

³⁷ Novamente recorremos a Descartes como um exemplo paradigmático e extremamente influente ao longo dos primeiros séculos do pensamento moderno. A busca cartesiana fundamental, do ponto de vista epistemológico, se funda na tentativa de encontrar um fundamento sólido, certo e indubitável para o conhecimento; e aquilo do qual podemos duvidar, não poderia genuinamente receber tal nome. Em diversos momentos do texto de Hume, também encontramos essa significação quando da utilização de termos como "conhecimento", "demonstração" e "verdade", de modo que nos parece seguro afirmar que, ao menos inicialmente, é tal constância e certeza que subjaz a noção forte de conhecimento quando pensamos em geral nos séculos XVII e XVIII.

de duas outras relações: a de contiguidade e a de sucessão entre as ideias. Na quarta, percebemos que todos os raciocínios causais estão de alguma forma ancorados em uma percepção sensorial ou em uma ideia da memória que possua grande força e vivacidade em nossa mente, caso contrário, não poderia nos fazer ir além das nossas sensações imediatas; e na sexta é estabelecido que a relação causal depende também da nossa experiência de conjunções constantes no passado e não do conhecimento de algum poder secreto passível de ser descoberto nas causas que justifiquem a produção de seus efeitos. Em todos esses casos e também nas seções intermédias a essas³⁸, todos os argumentos para se defender o que é afirmado são claramente sensoriais e ligados à experiência, e as conclusões nada têm de normativas, mas são apenas descrições de como nossa mente, se a observarmos atentamente, forma as relações causais e, posteriormente, dá abertura para uma crença numa causa ou num efeito não imediatamente presente aos nossos sentidos. Não se trata aqui de defender argumentos que demonstrativamente nos levam a determinadas conclusões às quais *devemos* assentir³⁹, mas sim de observar como, na prática, a nossa mente funciona, e descrever o observado. Nossa mente funcionaria da mesma forma, e inclusive nos faria crer nas mesmas crenças, mesmo se não tivéssemos empreendido tais argumentos, o que fica claro no final da seção sobre a inferência da impressão à ideia quando há a afirmação que "embora a causalidade seja uma relação *filosófica* (...), é apenas enquanto ela é uma relação *natural*, produzindo uma união entre

³⁸ As seções intermédias às seções pares analisadas nesse momento, a saber, as seções de número três e cinco da terceira parte, apesar de não discutirem diretamente a relação causal, discutindo diferentes aspectos importantes marginais para essa relação, também procedem de análises empíricas e somente descrevem os resultados de tais análises. Na terceira seção, partimos da constatação de que a separação da ideia de uma causa da ideia de um começo de existência é perfeitamente factível pela mente, de modo que não há contradição interna na ideia de algo começar a existir sem ter uma causa (cf. T 1.3.3 §3). É a descrição da nossa observação da capacidade da mente de separar tais duas ideias que ancora todo o argumento. Na quinta seção, onde é feita a diferenciação entre as ideias da memória e da imaginação, a conclusão de que a distinção entre a natureza das ideias das duas diferentes faculdades reside fundamentalmente na noção de que percebemos as ideias da memória como mais fortes e vívidas que as da imaginação, é uma conclusão totalmente descritiva das nossas percepções naturais de tais ideias (cf. T 1.3.5 §§4-5).

³⁹ Como no exemplo dado pelo próprio Hume acerca dos argumentos cartesianos que tentam mostrar a dependência de qualquer noção de movimento de Deus (cf. T 1.3.14 §§8-9)

nossas ideias, que somos capazes de raciocinar ou fazer qualquer inferência a partir dela" (T 1.3.6 §16). Hume, nessas seções, está apenas descrevendo - utilizando-se de conceitos científico-filosóficos - o processo de origem, formação e sedimentação das relações causais que nossa mente estabelece, não sendo utilizado, nesse momento, nenhum registro tipicamente normativo dentre os produtos e as conclusões de suas observações e experimentações. Em momento algum dessas seções há uma prescrição do que devemos seguir, se quisermos acreditar naquilo que é de fato a verdade, no caso das relações causais estabelecidas pelo funcionamento natural da mente.

Sobre a seção intitulada "Da natureza da idéia ou da crença", numerada como sétima na ordem do *Tratado*, temos a afirmação de que a crença nada mais é que "uma idéia vívida relacionada ou associada com uma impressão presente" (T 1.3.7 §5). Essa definição, talvez uma das mais famosas e importantes de toda a obra, é retirada totalmente da experiência de *como* acreditamos *de fato* em determinadas ideias, e nada mais é que a descrição da constatação de que temos uma sensação diferente ao concebermos em nossa mente algo em que acreditamos em oposição a uma ficção qualquer. Nesse momento, acreditamos ser importante também esclarecer que tipo de registro descritivo que defendemos ser prioritário no *Tratado*, uma vez que encontramos aqui um exemplo suficientemente esclarecedor. Permitimo-nos, então, um recurso a uma longa citação que talvez traga maior luz à leitura que propomos dessa seção, como ilustração de como as conclusões humianas ao longo do *Tratado* podem ser vistas como descrições do funcionamento da mente e do entendimento:

Da minha parte, devo confessar que vejo aqui uma dificuldade considerável; e, mesmo quando penso compreender perfeitamente o assunto, não encontro as palavras adequadas para expressar o que quero dizer. Por uma *indução* que me parece bastante evidente, concluo que uma opinião ou crença não é senão uma idéia que difere de uma ficção, não na natureza ou na ordem de suas partes, mas sim na *maneira* como é concebida. Mas quando pretendo explicar essa *maneira*, não consigo encontrar nenhuma palavra plenamente satisfatória, sendo por isso obrigado a apelar para aquilo que cada um sente, a fim de lhe dar uma noção perfeita dessa operação da mente. Uma idéia que recebe o assentimento é *sentida* de maneira diferente [*feels different*] de uma idéia

fictícia, apresentada apenas pela fantasia. É essa maneira diferente de sentir [*this different feeling*] que tento explicar, denominando-a uma *força, vividez, solidez, firmeza* ou *estabilidade* superior. Essa variedade de termos, que pode parecer tão pouco filosófica, busca apenas exprimir aquele ato mental que torna as realidades mais presentes a nós que as ficções e faz que tenham um peso maior no pensamento, bem como uma influência maior sobre as paixões e a imaginação. (...) Confesso que é impossível explicar perfeitamente essa sensação [*feeling*] ou maneira de se conceber. Podemos empregar palavras que expressem algo próximo a isso. Mas seu nome verdadeiro e apropriado é *crença*, termo que todos podem compreender suficientemente na vida comum. (...) A crença dá a essas ideias mais força e influência; faz com que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e as torna os princípios reguladores de todas as nossas ações. (T 1.3.7 §7)

Essa citação deixa claro em várias medidas o teor descritivo que permeia todo o texto do *Tratado*. Hume afirma que, nesse momento, ele estaria sem palavras para descrever de forma inteiramente satisfatória tal sensação ou forma diferente de concepção que distingue a ficção da crença. Primeiramente, podemos perceber que tal constatação da natureza da crença é advinda totalmente da experiência e, inclusive, que a experiência consegue esclarecer que a particularidade da crença está numa forma de percepção diferente dessa ideia em relação àquelas denominadas de puras ficções. O problema é que tal sensação ou percepção diferenciada é de difícil tradução em palavras e não é simples expressá-la ou descrevê-la filosoficamente. Temos, nessa discussão do texto, uma demonstração da preocupação de Hume em mostrar que a definição de crença é, na verdade, nada mais que a descrição do funcionamento da mente ao conceber e perceber essas ideias nas quais cremos, mesmo que seja bastante complicado traduzir tal funcionamento num tratado filosófico. Mesmo denominando tal percepção com vários possíveis nomes (*força, vividez, solidez, etc.*), o escocês acaba apelando para a percepção individual de cada um, substituindo o que seria a descrição de uma sensação pela evocação que cada um faça por si mesmo o experimento e perceba a diferença. Por fim, Hume resume na parte final da citação de forma totalmente descritiva o que é a crença do ponto de vista psicológico, tanto pela sua origem quanto pela sua influência na mente (e

não como algo ao qual devemos necessariamente dar o assentimento⁴⁰) quando afirma que "a crença dá a essas ideias mais força e influência; faz com que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e as torna os princípios reguladores de todas as nossas ações". Além disso, podemos ver que tal sentimento poderia descrever não somente o funcionamento de determinadas mentes capazes de raciocínios superiores e mais elaborados, mas também mostraria que qualquer um, na vida comum, pode ser capaz de reconhecer tal força e vivacidade da crença, o que nos mostra que ele não estaria nesse momento preocupado com aquilo em que a reflexão filosófica nos diz que devemos acreditar, mas simplesmente como o processo da formação da crença de fato ocorre. Acreditamos que tal passagem se mostra ilustrativa de um indício do teor descritivo que o resto do primeiro livro e que as conclusões ali presentes tomam, e esperamos que essa análise tenha esclarecido também a leitura que fazemos quando denominamos uma passagem de "descritiva".

Antes de prosseguirmos então com a posterior exegese das ainda numerosas seções seguintes da terceira parte, abriremos um parênteses para nos aproveitar da oitava seção para novamente nos dedicarmos um pouco à questão metodológica e ao método empírico experimental que Hume afirma aplicar em seu *Tratado da Natureza Humana*.

⁴⁰ Cabe aqui uma breve ressalva sobre a nossa utilização do verbo *assentir* e do termo *assentimento* ao longo da dissertação. Não nos utilizamos aqui de tais vocábulos com o mesmo significado que Hume parece dar aos termos. Em vários momentos do *Tratado*, o escocês se utiliza do termo numa significação descritiva no sentido de o assentimento ser aquilo que é dado às nossas ideias mais fortes e vívidas, isto é, a nossas crenças, de maneira inevitável (como é na formação natural das crenças), distinguindo-as das meras ficções também formadas pela nossa mente. Podemos ver tal concepção em T 1.3.10 §1: "para descobrir de maneira mais completa a natureza da crença, ou as qualidades das ideias a que damos nosso assentimento [*assent*], pesemos as seguintes considerações"; em T 1.3.10 §7: "uma ideia que recebe o nosso assentimento [*assent*] é sentida de maneira diferente de uma ideia fictícia. É essa maneira diferente de sentir que tento explicar, denominando-a de força, vividez, solidez, firmeza ou estabilidade superior"; e em T 1.3.10 §8: "Nada é mais evidente que o fato de que as ideias a que damos o nosso assentimento [*assent*] são mais fortes e cheias de vida que os vagos devaneios de um sonhador". Entretanto, na nossa posição de comentadores, nos afastamos de tal significação dada por Hume e assumimos uma posição na qual assentir, dar o assentimento ou mesmo negá-lo a uma crença significa um posicionamento reflexivo sobre essas crenças e traz consigo um sentido de comprometer-se filosoficamente com a verdade de tal crença, sentido esse que não está necessariamente presente na aceção humiana em que a crença não se distingue da ficção por nos comprometermos com a veracidade daquela e não com esta. Agradecemos ao colega Wendel de Holanda pela percepção da diferença e, conseqüentemente, por esse esclarecimento.

2.2.3.2 - Esboços metodológicos do *Tratado*: o recurso aos experimentos como uma aplicação do método experimental de raciocínio aos assuntos morais

A última seção da primeira metade da terceira parte, intitulada "Das causas da crença" (T 1.3.8), tem como objetivo principal estabelecer dois princípios da natureza cognitiva humana. O primeiro deles é explicitado logo no segundo parágrafo, e afirma que "*quando uma impressão se torna presente a nós, ela não apenas conduz a mente às ideias com que está relacionada, mas também comunica-lhes parte de sua força e vividez*" (T 1.3.8 §2). Este, por sua vez, se mostra então ancorado no princípio⁴¹ de que essa comunicação de vividez da impressão para a ideia associada depende fundamentalmente do *costume* ou do *hábito* (cf. T 1.3.8 §10), uma das contribuições humanas mais conhecidas nos estudos da história do pensamento ocidental. De maneira demasiadamente breve, podemos dizer que esses dois princípios resumem o nosso processo de formação de crenças, uma vez que, se as nossas crenças nada mais são que ideias mais sólidas e firmes associadas a impressões presentes (ou a ideias da memória), elas adquirem tal solidez e firmeza a partir de uma comunicação dessas características advindas de uma ou mais impressões sensoriais para tais ideias; comunicação essa que se faz naturalmente e, muitas vezes, insensivelmente, pelo costume arraigado na mente pela experiência passada de diversas conjunções constantes.

Assim como os princípios já estabelecidos anteriormente, e, como já mostramos que era a pretensão do *Tratado* como um todo, Hume afirma, na primeira pessoa, que "para provar um princípio tão importante, confio sobretudo na experiência" (T 1.3.8 §3).

⁴¹ Para a consideração do entendimento do costume como um princípio da natureza humana, cf. HAMDAN ZAHREDDINE, 2013. A autora de tal dissertação empreende um esforço no entendimento do conceito de costume dentro do primeiro livro do *Tratado* e, apesar de concluir, de maneira oposta à nossa, que o costume carrega, no texto em questão, um poder prescritivo, realiza um trabalho relevantíssimo sobre o esclarecimento de tal conceito.

Entretanto, o que nos interessa nesse momento é mostrar que, nessa seção em particular, ele se dedica a aplicar muito mais claramente o método que utiliza, uma vez que ele explicita os experimentos possíveis que podemos realizar para comprovar, empiricamente, o estabelecimento de tais princípios. Partindo da noção de que, parte do objetivo desse capítulo é o escrutínio do texto em prol de garimpar nele considerações humanas quanto ao método, acreditamos que temos muito a ganhar nessa frente com o explicitar de tais experimentos.

Considerando que essa transmissão de força e vivacidade de uma impressão a uma ideia só é possível pelos princípios de associação *naturais* da mente, Hume apresenta situações em que podemos experimentar a atuação de cada um desses três princípios (semelhança, contiguidade e causalidade) na mente humana. Os dois primeiros experimentos então, dizem respeito à relação de semelhança:

O primeiro experimento [*experiment*] a que recorremos para obter tal prova é o seguinte: podemos observar que, ao nos ser apresentado o retrato de um amigo ausente, a idéia que temos dele se aviva de forma evidente pela *semelhança*, e que todas as paixões que essa idéia ocasiona, quer de alegria, quer de tristeza, adquirem nova força e vigor. (...) As cerimônias da religião *católica romana* podem ser consideradas como experimentos da mesma natureza. (...) Figuramos o objeto da nossa fé em emblemas e imagens sensíveis, dizem eles, e assim, pela presença imediata desses emblemas, tornamos tais objetos mais presentes a nós do que seria possível por uma mera visão e contemplação intelectuais. Objetos sensíveis exercem sempre uma influência maior sobre a fantasia que qualquer outro tipo de objeto; e transmitem essa influência facilmente às idéias com que estão relacionados e às quais se assemelham. (T 1.3.8 §§3-4)

Ora, nesse exemplo, vemos claramente que podemos confirmar o princípio (ou mesmo vir a estabelecê-lo) a partir do que o próprio Hume estabelece como "experimentos". Se *observarmos* bem, quando temos a percepção presente de um retrato de um amigo (que, esperamos, lhe é semelhante), *percebemos* que a ideia que temos desse amigo se torna mais nítida e vívida, mas se tal retrato também se faz ausente, tal ideia permanece mais pálida e fraca; corroborando aquilo que havia sido estabelecido. Ou seja,

é possível que cada um de nós realize o mesmo experimento (que é repetível inúmeras vezes por diversas pessoas) em relação à nossa própria mente, e poderemos, assim, observar os mesmos resultados. Além disso, cada indivíduo que tem contato com devotos da religião católica, poderia também observar o comportamento desses, para que também obtenha resultados observáveis semelhantes ao descrito. Todos os experimentos dessa natureza resultariam na mesma conclusão, que é explicitada no final do trecho citado, conclusão essa que nada mais é que uma descrição geral dos resultados obtidos por esses experimentos.

À mesma maneira que na discussão da semelhança, temos os experimentos relacionados à relação de contiguidade. Dessa vez, Hume se vale do avivamento das nossas ideias e das paixões relacionadas a ela a partir da aproximação de um objeto, ou da percepção de um objeto ou local que já foi contíguo a outro objeto ou a alguém. Um dos experimentos envolve a maior força presente na ideia que temos das coisas relacionadas à nossa casa quando estamos a duzentas léguas dela do que quando estamos a milhares de milhas. Um exemplo emprestado de Cícero (apresentado, no Apêndice, como uma nota a essa seção) também aparece com a função de um experimento reproduzível em diversas outras situações, que demonstra que a nossa presença em locais em que, em algum momento, viveram grandes pessoas, torna mais sólidas as nossas ideias em relação a essas pessoas. Se visito Atenas, tenho um avivamento das minhas ideias relacionadas a grandes personalidades que ali viveram, como Sócrates ou Platão. Ou seja, assim como a relação de semelhança, a relação de contiguidade também nos transfere vivacidade às ideias relacionadas, desde que estas estejam ancoradas a algum tipo de percepção ou ideia vívida da memória.

Com relação à relação de causa e efeito, Hume oferece um "fenômeno" também relacionado às crenças religiosas supersticiosas como um comportamento humano

passível de observação e que corroboraria a hipótese: as relíquias, roupas e apetrechos de santos e beatos têm o poder de nos colorir mais fortemente as ideias relacionadas pelo simples motivo de terem estado à disposição dessas pessoas ou mesmo por terem sido produzidas por ela, o que denota uma relação de causalidade clara, mesmo que às vezes fraca. Dessa forma, podemos ver que a causação também transfere vivacidade das impressões presentes de relíquias às ideias relacionadas a ela, como queríamos provar. Contudo, Hume percebe que nesse momento, a associação de coisas como causas e efeitos é, por si mesma, uma realização de tal princípio, e pode ser cuidadosamente observada para contar como mais um experimento nesse sentido.

Não nos parece tão difícil entender que os princípios estabelecidos então por essa seção nada mais são que o produto de uma indução que, de cada um dos experimentos particulares, exhibe com clareza uma descrição que se torna geral acerca do funcionamento da mente humana. Essa indução partindo de experiências particulares é claramente o método experimental ele mesmo, que, apesar de suas especificidades no caso da filosofia da natureza humana (ou, como Hume chama, no subtítulo do *Tratado*, filosofia moral), se assemelha fundamentalmente ao da filosofia moderna da natureza em geral, tal como pensado ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII⁴². Se isso ainda não estiver suficientemente claro, pedimos permissão ao(à) leitor(a) para fazer uso de mais uma longa citação de trechos presentes nessa seção que comprovem o aqui elencado:

Para esclarecer de maneira mais completa todo esse tema, *consideremo-lo como uma questão de filosofia da natureza*, que deve ser determinada pela experiência e observação. Suponhamos que haja diante de mim um objeto, do qual extraio uma certa conclusão, formando idéias em que se diz que acredito ou a que dou meu assentimento. É evidente que aqui se pode pensar que o objeto presente a meus sentidos e aquele cuja existência infiro pelo raciocínio influenciam um ao outro por seus poderes e qualidades particulares.

⁴² Não afirmamos aqui que as discussões que levam a um pensamento científico tipicamente moderno se reduzem ou estão arraigadas somente nas reflexões que se deram entre os séculos XVI e XVIII, mas utilizamos aqui esse trecho temporal somente de maneira ilustrativa e fizemos essa escolha inclusive por nesses séculos haverem vivido dois dos filósofos mais admirados por Hume nesse quesito: Bacon e Newton (além, de claro, o próprio Hume).

Entretanto, como o fenômeno da crença, que ora examinamos, é meramente interno, esses poderes e qualidades, sendo inteiramente desconhecidos, não podem ter nenhuma participação em sua produção. A impressão presente é que deve ser considerada a causa verdadeira e real da idéia, bem como da crença que a acompanha. Devemos, portanto, tentar descobrir, por meio de experimentos, as qualidades particulares que a tornam capaz de produzir um efeito tão extraordinário.

Primeiramente, pois, *observo* que a impressão presente não tem esse efeito em virtude de seu próprio poder e eficácia, e quando considerada isoladamente, como uma percepção singular, limitada ao momento presente. *Constato* que uma impressão da qual não sou capaz de tirar nenhuma conclusão quando de sua primeira aparição pode, mais tarde, tornar-se o fundamento da crença, uma vez que eu tenha tido experiência de suas conseqüências usuais. Em cada caso, é preciso que tenhamos observado a mesma impressão em exemplos passados, e que essa impressão tenha ocorrido em conjunção constante com alguma outra impressão. Isso se confirma por tantos experimentos que não admite a menor dúvida.

De uma segunda observação, concluo que a crença que acompanha a impressão presente e é produzida por um certo número de impressões e conjunções passadas, surge imediatamente, sem nenhuma operação nova da razão ou da imaginação. Posso estar certo disso, porque jamais tenho consciência de uma operação assim, e não encontro nada em que ela pudesse estar fundada. Ora, como chamamos de *COSTUME* a tudo aquilo que procede de uma repetição passada nem nenhum novo raciocínio ou conclusão, podemos estabelecer como uma verdade certa que toda a crença que se segue a uma impressão presente é derivada exclusivamente dessa origem. Quando estamos acostumados a ver duas impressões em conjunção, o aparecimento ou a idéia de uma nos leva imediatamente à idéia da outra.

Estando plenamente satisfeito quanto a isso, *farei uma terceira série de experimentos*, a fim de descobrir se, além da transição habitual, alguma coisa mais é requerida para a produção desse fenômeno da crença. Substituo, assim, a primeira impressão por uma idéia; e *observo* que, embora a transição habitual para a idéia correlata ainda permaneça, não há, na realidade, nenhuma crença ou persuasão. Uma impressão presente, portanto, é absolutamente necessária para toda essa operação. Quando, em seguida, comparo uma impressão com uma idéia, e *vejo* que sua única diferença está em seus graus de força e vividez, concluo de tudo isso que a crença é uma concepção mais vívida e intensa de uma idéia, procedente de sua relação com uma impressão presente. (T 1.3.8 §§ 8-11 - grifo nosso)

Para não correr o risco de repetir o óbvio, ressaltamos apenas que Hume resume nesse longo trecho toda a discussão que havia empreendida anteriormente nessa parte do livro e que, utilizando-se de um método semelhante ao método da filosofia natural, ele parte dos experimentos para o estabelecimento indutivo dos princípios enunciados no começo dessa explicação e que, tanto naquele momento, quanto nesse, nenhum dos princípios é mais que uma descrição geral dos resultados obtidos em cada experimento em particular e, dessa forma, não contém nenhuma forma de normatividade, sendo apenas

o produto da aplicação de um método escolhido previamente à redação do texto. Esperamos que tal reprodução do texto seja aqui suficiente para a conclusão da nossa incursão metodológica nessa seção, de modo que possamos passar para o que ulteriormente aparece na terceira parte.

2.2.3.3 - Sobre a terceira parte: probabilidades filosóficas versus não filosóficas

Prosseguindo com a nossa análise, afirmamos com uma considerável segurança que a nona e a décima seções também não contêm nada em particular que possa parecer uma ameaça à nossa hipótese. Nessas seções, o objetivo do autor parece ser desenvolver suas reflexões acerca da definição encontrada de crença e do princípio do costume apresentados nas seções anteriores. Se a relação causal foi o grande objeto de estudo até então, a seção de número nove desenvolve e descreve a influência e as limitações das outras relações (contiguidade e semelhança) na formação de uma crença; enquanto a seção dez apresenta a extensão e a capacidade da crença de afetar a mente e os nossos sentimentos e paixões. As discussões aqui empreendidas "só" apresentam como aquela mente afeta e é afetada por suas próprias associações naturais e por nossas impressões de reflexão, não desenvolvendo algo que possamos dizer que seria uma orientação em prol da apreensão da verdade. O mesmo pode ser dito da última seção dessa parte (T 1.3.16), que é, indubitavelmente, uma descrição da semelhança do sistema psicológico cognitivo humano empreendido por Hume até então com a razão dos animais, no sentido de angariar mais evidências experimentais para a proposta intelectual do *Tratado*.

A natureza do conteúdo presente entre as seções onze e quinze da parte da obra dedicada ao conhecimento nos obriga a discuti-las todas quase que em um grande conjunto, desenvolvendo uma análise diferente das que fizemos até então, que, em geral, seguia a ordem das seções tal como aparecem na obra. Em particular, isso se deve pela

relação que é possível se estabelecer entre o pensamento voltado para a noção de probabilidade e a discussão acerca das regras gerais - assunto sempre polêmico e debatido de maneira bastante profunda pelos comentadores contemporâneos⁴³.

Como qualquer outra proposta interpretativa de um autor, encontramos, em outros autores, leituras que entram em conflito com e são algumas até mesmo opostas à nossa; leituras essas que, muitas vezes, encontram sólidos fundamentos e bases no texto de Hume. Um dos comentadores que tem um trabalho bastante elaborado acerca desse tópico e que, contrariamente à nossa hipótese, encontra nesse momento do texto, trechos que seriam explicitamente normativos é Lorne Falkenstein⁴⁴. Se temos alguma pretensão de levar a nossa hipótese acerca da interpretação do texto do *Tratado* a sério, temos que ser capazes, não somente de defendê-la positivamente, tarefa sobre a qual estamos nos debruçando ao longo desse capítulo, mas também de responder a essas diferentes leituras, de modo a mostrar porque tais outras interpretações não são preferíveis à nossa e onde elas esbarram em problemas teóricos. Discutiremos então as seções 11, 12, 13 e 15 de forma conjunta, no momento em que apresentarmos a leitura de Falkenstein sobre esses trechos e um esboço de resposta a ela. Diversos outros estudiosos de Hume apresentam suas versões normativas do texto do *Tratado*, mas dados os limites espaço-temporais dessa dissertação, não trataremos toda a discussão exaustivamente, nos desafiando aqui

⁴³ Inúmeras diferentes interpretações sobre a discussão das regras gerais e sobre as seções em questão existem, e mais de uma delas nos é bastante problemática. Gostaríamos de poder trabalhar com um número maior delas e tentar responder a todas da melhor maneira possível em prol da defesa da nossa hipótese, mas, infelizmente, isso não é possível dentro dos limites do Mestrado. Dessa maneira, escolhemos e trabalharemos com apenas uma das leituras normativas desse trecho: a leitura de Falkenstein, que é bastante sólida e interessante, e o autor se insere dentro das perspectivas naturalistas (no segundo sentido que trabalharemos no próximo capítulo) emergentes na interpretação recente de Hume e merece a nossa atenção.

⁴⁴ cf. FALKENSTEIN (1997).

somente a discutirmos alguns importantes autores que defendem a tese contrária à nossa, dos quais Falkenstein será o primeiro⁴⁵.

Na seção intitulada "Da probabilidade não filosófica" (T 1.3.13), Hume se dedica ao estudo das formas de raciocínios prováveis diferentes daquelas relacionadas à chance e às causas, estas últimas retratadas nas seções imediatamente anteriores a essa. Esse estudo das probabilidades pode ser dito como o estudo da origem, formação e estabilidade das crenças que não são sólidas e vívidas o suficiente para serem consideradas provas, conforme a nova divisão da cognição humana entre conhecimento, provas e probabilidades (cf. T 1.3.11 §2). Apesar de a seção se dedicar em sua maior parte à quarta dentre as quatro formas que tais probabilidades ditas não filosóficas pode assumir (aquela relacionada às regras gerais, que é o foco da maior parte dos comentadores⁴⁶ e que receberá o estudo mais detido adiante), creio que uma análise das outras três formas dessas probabilidades pode nos esclarecer primeiramente um trecho de complicada interpretação para a nossa leitura dessa mesma seção, e em segundo lugar, lançar alguma luz também sobre a questão das regras gerais a ser discutida em seguida.

O primeiro desses "tipos de probabilidade" é aquele que mostra que a crença que temos em uma determinada ideia tem sua força diminuída conforme haja também uma

⁴⁵ Os dois opositores da tese com os quais escolhemos discutir nesse capítulo são Lorne Falkenstein e Donald Baxter e esses foram escolhidos por representarem diferentes formas de normatividade que seriam compatíveis com aquela definição de normatividade colocada no primeiro capítulo, mas com consequências consideravelmente opostas. Falkenstein entra na discussão como um defensor de uma normatividade mais naturalista, onde podemos dizer que, pelo funcionamento natural da mente e a partir de uma mínima "correção" consciente, podemos encontrar uma garantia justificacional para as nossas crenças de modo que podemos ver que Hume nos estaria recomendando que a essas crenças deveríamos dar o nosso assentimento. Baxter, por outro lado, apresenta uma argumentação mais voltada a noção de, a partir das considerações céticas de Hume, não encontraríamos nenhuma crença à qual deveríamos dar o nosso endosso ativo, de forma que o escocês nos recomendaria, assim, nesse nível de assentimento, negar o nosso assentimento a todas as nossas crenças. Esperamos que a escolha dos autores fique mais clara ao caminhar do texto e ao final do capítulo, após a discussão já feita com ambos os comentadores.

⁴⁶ Também sem pretensão de esgotar a discussão, são exemplos de estudos contemporâneos voltados para a concepção de Hume das regras gerais, além do texto de Falkenstein que será analisado mais detidamente, LOEB (2002); FOGELIN (2009) e COSTELLOE (2007).

diminuição na vividez e na clareza com que concebemos a impressão (ou a ideia da memória) a ela associada. O raciocínio é simples, se há menos força e vividez na impressão, então também menos força e vividez será transmitida à ideia. A mesma lógica aparece no segundo tipo que, segundo Hume, "nunca deixa de ocorrer, embora rejeitada pelos filósofos" (T 1.3.13 §2). Repetindo o tratamento resumido e breve dado pelo próprio Hume ao caso, observações e impressões recentes têm maior influência sobre a mente causando uma transição costumeira mais completa e fazendo com a que a crença nesse caso seja mais nítida que no caso de estar relacionada a uma experiência já ocorrida há algum tempo. A terceira consideração sobre os graus de certeza da probabilidade se dá na constatação que uma longa cadeia de raciocínios também obscurece e deixa a crença mais fraca, mesmo que a cadeia seja composta de elos perfeitamente conectados. Tal fato se dá pelo fato de que, a cada passagem de um argumento a outro, ou de uma ideia a outra, há a transmissão de vividez - que depende, por sua vez, da impressão original e "é evidente que essa vividez deve decair gradativamente conforme a distância, perdendo um pouco a cada transição" (T 1.3.13 §3).

Ao que aplicamos a nossa atenção a essas três formas de alteração de graus de certeza - e, conseqüentemente, a diferentes raciocínios prováveis - não temos dificuldade em afirmar que Hume se dedica nesse momento a descrever, novamente, atividades da mente que ocorrem independentemente da nossa vontade. Todos os três casos são constatações que determinadas atividades da mente que diminuem e mitigam a solidez e estabilidade com a qual concebemos uma crença, de modo que ela deixe de ser percebida como certa e passe a ser vista como uma probabilidade. Isso também era verdade na discussão da seção anterior (T 1.3.12 - Da probabilidade de causas), com a diferença, nesse caso, que o esmaecimento da força da crença se dá pela agência de causas contrárias, como veremos no devido momento da análise de tal seção.

Prossigamos então para verificar um dos trechos de tal décima terceira seção que poderia ser considerada como um contraexemplo à nossa leitura descritivista do *Tratado*. Logo após as considerações sobre as probabilidades de chances e de causas, nas duas seções anteriores, Hume decide abrir a seção sobre as probabilidades não filosóficas da seguinte maneira:

Todos esses tipos de probabilidades [das seções anteriores] são admitidos pelos filósofos e reconhecidos como fundamentos razoáveis⁴⁷ de crença e opinião. Mas há outros tipos que, apesar de derivados dos mesmos princípios, não tiveram a sorte de obter tal aprovação. (T 1.3.13 §1)

Bem, essa introdução à questão parece atribuir às probabilidades discutidas anteriormente o status de "filosóficas", em oposição àquelas que seriam discutidas a seguir, denominadas, já no título da seção, de não filosóficas. Além disso, também parece que tais probabilidades denominadas de "filosóficas" poderiam ser ancoradas em fundamentos razoáveis para a crença e a opinião, o que nos poderia levar a crer que tais fundamentos poderiam ser considerados como justificativas para a legitimidade da sustentação das crenças baseadas em tais raciocínios prováveis: hipótese que, a nosso ver, poderia entrar em oposição com o que buscamos defender na dissertação. Contudo, acreditamos que a questão repousa no seguinte questionamento: o que o iluminista escocês poderia estar querendo dizer ao opor as probabilidades das seções onze e doze a estas chamadas de "não filosóficas"?

Parece que a resposta aparece de forma bastante clara no texto e inclusive no trecho mencionado: as primeiras já haviam sido reconhecidas pelos filósofos e as últimas

⁴⁷ A tradução que atualmente seguimos para as citações do *Tratado*, aquela publicada pela UNESP e que foi realizada magistralmente pela prof^a Déborah Danowski foi, nesse momento, levemente modificada. Onde se lê, na presente tradução, "*fundamentos razoáveis*", encontramos na tradução publicada "*fundamentos válidos*". A escolha para a alteração da tradução foi feita, no sentido em que a opção por "*válidos*" poderia facilmente nos levar a um caminho da interpretação de que Hume acredita que haveria, nas probabilidades filosóficas (de chances e de causas), algo como uma garantia ou justificação que pudesse validar a nossa crença e nos prescrever em algum sentido o assentimento a elas; o que acreditamos não haver necessariamente no original "*reasonable*" (cf. HUME, 2007/1739-40 p.97).

não. Será que ao afirmar isso Hume estaria já afirmando serem as probabilidades "filosóficas"⁴⁸ superiores às não filosóficas? Será que, assim, essas primeiras poderiam nos trazer alguma justificativa que o legitimaria a nos recomendar as crenças produzidas por elas como crenças às quais devemos assentir?

Acreditamos que dificilmente seria esse o caso. Se analisarmos as ocorrências do primeiro livro do *Tratado* em que Hume menciona que alguma teoria é defendida por filósofos, é fácil perceber que em grande parte delas isso não se configura como um ponto positivo a respeito delas, mas muito pelo contrário, há geralmente críticas ferrenhas a esses filósofos que defendem tais teorias. Qualquer leitor(a) atento do texto consegue perceber que em diversos momentos⁴⁹ Hume demonstra muito mais uma hostilidade e também uma não aprovação das teorias mais amplamente aceitas "pelos filósofos" (a generalidade da expressão é própria do autor) do que uma constatação de que o amplo aceitação poderia ser visto como uma garantia da legitimidade de tal teoria. Para mencionar algumas situações já trabalhadas na presente dissertação, a tese da existência de uma ideia de substância na primeira parte; a tese da divisibilidade infinita de uma

⁴⁸ Acreditamos que muitos estariam de pronto decididos a denominar as probabilidades de chances e causas e "probabilidades filosóficas" em oposição às "não filosóficas" apresentadas aqui. Gostaríamos nesse momento de ressaltar que essa expressão não é utilizada por Hume em nenhum momento do *Tratado* e que, denominá-las dessa maneira já é, em si, uma escolha historiográfica. Não condenamos de modo algum essa denominação, mas o cerne da questão é tentarmos entender o que o próprio autor poderia querer dizer com essa oposição e não extrair de tal denominação um *status* superior atribuído às chamadas "probabilidades filosóficas" somente por elas receberem esse nome - o que, de fato, não acontece no texto.

⁴⁹ No primeiro parágrafo da introdução é afirmado que os filósofos acolhem princípios "por confiança", deduzem deles conclusões "de maneira defeituosa" e que suas teorias têm como características "falta de coerência entre as partes, e de evidência no todo" (cf. T Intro §1). A atribuição de existência, do ponto de vista de Hume, totalmente errônea, à uma noção como a de "substância" ou a de "acidente" é atribuída aos "filósofos" e duramente criticada em T 1.1.6 e T 1.4.3. A diferenciação entre qualidades primárias e secundárias também não é vista com bons olhos por Hume e diversas vezes atribuída a "filósofos" na seção T 1.4.4. No início da segunda parte, temos que "tudo que tem um ar de paradoxo e é contrário à primeiras noções da humanidade, às noções mais despidas de preconceitos, costuma ser fervorosamente esposado pelos filósofos, como se mostrasse a superioridade de sua ciência, capazes de descobertas tão distantes da concepção vulgar" (T 1.2.1 §1), afirmação exposta de maneira claramente irônica. Esses são apenas alguns exemplos da atribuição genérica, por Hume, de teorias e posicionamentos que ele não estaria disposto a assentir a "filósofos". Outros exemplos ainda abundam ao longo do texto, e mesmo além do primeiro livro, mas acreditamos que os aqui mencionados são suficientes para colocar em dúvida a atribuição de superioridade a uma teoria simplesmente por ela ser amplamente aceita pelos "filósofos".

extensão, na segunda; ou mesmo a hipótese de que tudo deve ter uma causa, na terceira, são todas atribuídas a "filósofos" e praticamente ridicularizadas. É importantíssimo ressaltar que não queremos defender aqui que Hume está de fato, nesse momento, ridicularizando o pensar no molde das probabilidades de causas, porém, também não podemos olhar inocentemente para o afirmado no trecho e acreditar que só porque uma tese foi amplamente aceita por filósofos que Hume assentiria a ela ou nos prescreveria tal assentimento.

Além disso, se nós procurarmos onde mais explicitamente Hume faz uma diferenciação entre algo que seja filosófico e algo que não o seja, isso está presente quando do estudo das relações entre as ideias, onde também não encontramos uma superioridade epistêmica das relações filosóficas em oposição às não filosóficas, já que as primeiras são vistas como relações que podemos fazer arbitrária e conscientemente, e nas outras as ideias se associam naturalmente e sem recurso à nossa vontade e muitas vezes de forma até imperceptível por nós⁵⁰. Se nos utilizarmos ainda dessa forma de entender a oposição entre as duas classificações, ela inclusive é bastante plausível para a diferença entre os dois tipos de probabilidade, uma vez que nas probabilidades de chances e causas "costumamos levar *conscientemente* em consideração a contrariedade dos acontecimentos passados; comparamos os diferentes lados da contrariedade, e pesamos com cuidado as experiências de cada lado" (T 1.3.12 §7 - grifo nosso), em oposição às três formas de probabilidade não filosófica que já expomos aqui (e também na quarta, no

⁵⁰ cf T 1.1.5 §1:

"A palavra RELACÃO é comumente usada em dois sentidos bem diferentes: para designar a qualidade pela qual duas idéias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra, da maneira acima explicada; ou para designar a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas idéias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las. Na linguagem corrente, usamos a palavra relação sempre no primeiro sentido; apenas na filosofia estendemos esse sentido, fazendo-o significar qualquer objeto particular de comparação que prescindida de um princípio de conexão".

momento da aplicação das regras gerais em primeira instância, que é também natural e insensível à mente), onde a mitigação da força da crença ocorre mesmo à revelia da vontade.

Dessa maneira, cremos que não podemos assumir daí que porque Hume atribui às probabilidades de chances e de causas um reconhecimento pelos filósofos de sua razoabilidade, podemos dizer que nesse momento ele estaria explicitando que haveria nelas uma justificativa plausível tal que tornaria as nossas crenças prováveis válidas, de modo a nos prescrever a buscá-las como talvez o mais próximo da verdade que consigamos chegar. Entretanto, até esse momento discutimos só o início da seção 13, e ainda não demos a atenção necessária para as outras seções que permanecem sem análise. Vejamos então o que é apontado por Hume na discussão sobre as regras gerais (que abarca tais seções), conjuntamente também com a interpretação falkensteiniana da presença de uma normatividade nesse momento do texto. Após a apresentação dos argumentos do escocês e do comentador, adicionaremos a essa a nossa leitura do trecho mesclada com um esboço de uma crítica à posição de Falkenstein que, esperamos, encerrará a nossa exegese da terceira parte do texto.

2.2.3.4 - “As regras pelas quais devemos regular o nosso juízo sobre causas e efeitos” : a interpretação de Falkenstein das seções T 1.3.13-15

2.2.3.4.1 – As duas influências das regras gerais no sistema humano

Em sua busca da origem de uma noção de normatividade ligada à (i)legitimidade de certas crenças, Falkenstein em seu texto *Naturalism, Normativity and Scepticism*⁵¹, aponta, primeiramente, que tal questão ligada à (i)legitimidade de uma crença não pode

⁵¹ FALKENSTEIN, L. (1997).

ter a sua origem traçada de volta nem à razão, nem às forças naturais do entendimento, mas somente ao tratamento dado às regras gerais⁵².

A partir daí, de forma geral, o argumento de Falkenstein é baseado no trecho em que Hume afirma que há não só uma, mas duas possíveis influências das regras gerais sobre o nosso entendimento:

Assim, nossas regras gerais se opõem de certo modo umas às outras. Quando aparece um objeto semelhante a uma causa quanto a circunstâncias muito consideráveis, a imaginação naturalmente nos leva a uma concepção vívida do efeito habitual, embora o objeto seja diferente da causa quanto às circunstâncias mais importantes e eficazes. Eis a primeira influência das regras gerais. Mas quando passamos em revista esse ato da mente e o comparamos às operações mais gerais e autênticas do entendimento, descobrimos que ele possui uma natureza irregular e que destrói os princípios mais bem estabelecidos do raciocínio, razão pela qual o rejeitamos. Essa é uma segunda influência das regras gerais, e implica a condenação da primeira. Ora uma, ora a outra prevalece, conforme a disposição e o caráter da pessoa. O vulgo costuma se guiar pela primeira, e os homens avisados, pela segunda. (HUME, T 1.3.13.12, p.183)

Analisemos o excerto em questão em seu contexto: para Hume, o nosso entendimento forma regras gerais e tais regras influenciam o nosso juízo. Isso acontece com base nos próprios princípios do entendimento, os mesmos princípios sobre os quais descansam os nossos juízos sobre causas e efeitos⁵³. Dessa maneira, tanto as regras gerais,

⁵² Não entraremos no mérito da argumentação do autor nesse momento, ainda mais que ela se mostra favorável à nossa hipótese. Para maiores consultas, cf. FALKENSTEIN (1997, pp.45-47).

⁵³ Cf. T.1.3.12 §8:

“Caso alguém me perguntasse por que os homens formam regras gerais e permitem que elas influenciem seu julgamento, mesmo contra a observação e experiência presente, eu responderia que, em minha opinião, isso se deve aos mesmos princípios de que dependem todos os juízos sobre causas e efeitos. Nossos juízos sobre causas e efeitos são derivados do hábito e da experiência. Quando nos acostumamos a ver um objeto unido a outro, nossa imaginação passa do primeiro ao segundo por uma transição natural que precede a reflexão e não pode ser evitada por ela. Ora, é da natureza do costume não somente operar com plena força quando os objetos que se apresentam são exatamente iguais àqueles com que nos havíamos acostumado, mas também operar em um grau menor, quando descobrimos objetos similares. Embora o hábito perca parte de sua força a cada diferença, é raro que ele seja completamente destruído quando circunstâncias importantes permanecem iguais. (...) Foi por esse princípio que expliquei aquela espécie de probabilidade derivada da analogia, em que transferimos nossa experiência em casos passados a objetos semelhantes, mas não exatamente iguais, aos objetos de que tivemos experiência. À proporção que se reduz à semelhança, a probabilidade diminui; mas conservará sempre alguma força enquanto restar algum traço da semelhança”.

quanto a sua influência, estão baseadas em princípios básicos da natureza humana, e, mais especificadamente, no costume ele mesmo. Contudo, nem todas as regras gerais atuam da mesma maneira e têm a mesma influência sobre a imaginação e sobre o nosso juízo: como foi afirmado na citação anterior, Hume diferencia duas possíveis influências das regras gerais.

As regras gerais em sua primeira influência são, como Hume mesmo afirma, generalizações, e comumente nos levam a preconceitos⁵⁴. Seu funcionamento é explicado pelos fundamentos mais básicos do costume e de como a experiência passada atua no entendimento vivificando uma ideia relacionada a uma impressão presente. Ao percebermos um objeto semelhante a uma causa que vivenciamos sempre ou frequentemente sendo seguida de um efeito em particular, temos a crença que o efeito associado se seguirá. O fato de o objeto em questão não ser idêntico àquele do qual tínhamos experiência, marca o caráter generalizador da formação dessas regras e da atuação dessas sobre a imaginação⁵⁵. A essa atuação das regras gerais, Hume chama de “primeira influência” dessas, e ela é geradora da maior parte das nossas crenças sobre causas e efeitos.

Vejamos como tal atuação das regras sobre a imaginação poderia ser visto num exemplo do próprio Hume⁵⁶. Numa situação hipotética, consideremos um homem

⁵⁴ Cf. T 1.3.13 §7:

“Uma quarta espécie de probabilidade não-filosófica é derivada de regras gerais que apressadamente formamos para nós mesmos, e que são a fonte daquilo que denominamos propriamente PRECONCEITOS. Os irlandeses não podem ter espiritualidade, os franceses não podem ter consistência; pois isso, ainda que a conversa de um irlandês seja claramente muito agradável, e a de um francês bastante judiciosa, é tal nosso preconceito contra eles que dizemos, contra todo bom senso e razão, que o primeiro tem que ser estúpido e o segundo leviano. A natureza humana está muito sujeita a esse tipo de erro; e talvez essa nação tanto quanto qualquer outra”.

⁵⁵ Cf. T 1.3.12.8

⁵⁶ Na verdade, o exemplo de Hume é emprestado de Montaigne (**Ensaio**, II, 12: “Apologia de Raimond Sebond”) e os devidos créditos são dados inclusive no próprio *Tratado*. O exemplo pode ser encontrado, no texto humiano em T 1.3.13 §10.

suspensão sobre o vazio numa alta torre, porém, preso numa jaula de ferro que garantiria que ele não cairá: a imaginação de tal homem, levada pelas regras gerais que relacionam situações semelhantes (a primeira influência das regras), faz, *naturalmente*, a transição da percepção do abismo à ideia da queda, de modo que esta torna-se vívida como uma crença, mesmo que o homem esteja perfeitamente seguro. Ressaltamos o “naturalmente” para deixar em evidência que em nenhum momento essa transição se faz de maneira consciente ou a partir da vontade do homem em questão, mas, à semelhança do pensamento causal baseado no costume, ela é feita a partir dos princípios naturais do entendimento humano. Se voltarmos ao trecho que estamos analisando, veremos que essa é a característica essencial da primeira atuação das regras gerais: associamos a percepção do abismo à ideia da queda a partir de uma *generalização* das experiências passadas. Percebemos sempre ou habitualmente, no passado, a suspensão de algo sobre o vazio seguida da queda desse mesmo algo e tais conjunções constantes se tornam uma regra que afirmaria que sempre que o primeiro ocorra, o segundo também se seguirá. Ora, então, por causa da atuação de tal regra, surge, no indivíduo do exemplo, a crença na queda e, conseqüentemente, o pavor associado a essa crença.

Entretanto, podemos dizer que não é só a isso que o exemplo se presta. No caso em questão, Hume menciona que tal medo aparece “embora [o homem] saiba que está perfeitamente seguro e que não cairá, pois tem a experiência de que o ferro que o sustenta é sólido, e as idéias da queda, dos ferimentos e da morte derivam somente do costume e da experiência”. Mais até do que isso, ele nos mostra que a crença na queda, na qual se baseia esse medo, surge porque “o mesmo costume ultrapassa os casos de que se origina e a que corresponde perfeitamente; e influencia as idéias de objetos que são semelhantes em alguns aspectos, mas que não se enquadram precisamente na mesma regra” (T 1.3.13 §10). Dada a descrição humiana, creio que podemos, com segurança, dizer que tal é

genuinamente a primeira atuação das regras gerais sobre o nosso entendimento e que essa atuação se baseia numa generalização feita naturalmente pela imaginação a partir de casos semelhantes, como vimos. Mas, *também a partir da experiência*, o mesmo homem pode saber que está seguro, a partir da constatação da solidez do ferro. Isso significa dizer que, uma vez constatada tal solidez, o homem poderia formular um juízo acerca de sua total segurança, em oposição à crença já estabelecida acerca da queda supostamente iminente, o que nos traz a um embate mental: “embora o costume seja o fundamento de todos os nossos juízos, às vezes o seu efeito sobre a imaginação se opõe ao juízo, produzindo uma contrariedade em nossos sentimentos sobre o mesmo objeto” (T 1.3.13 §9). É exatamente para explicar tal contrariedade que o exemplo é mencionado em primeiro lugar. Por que isso seria um problema? Hume mesmo responde:

De acordo com o meu sistema, todo raciocínio é apenas efeito do costume; e o único efeito do costume é avivar a imaginação, produzindo em nós uma concepção forte de um determinado objeto. Pode-se, portanto, concluir que nosso juízo e nossa imaginação nunca podem ser contrários, e que a ação do costume sobre esta última faculdade é incapaz de fazê-la opor-se à primeira. A única forma de se eliminar essa dificuldade é admitir a influência de regras gerais. (HUME, T 1.3.13.11)

Esse trecho advém do parágrafo imediatamente anterior à distinção das duas influências das regras gerais, de modo que tal distinção parece ser exatamente a solução desse dilema. Até agora nos dedicamos ao estudo da primeira influência das regras gerais, que explicam a formação da crença na queda, dada a percepção da suspensão sobre o vazio. Como as regras gerais podem influenciar o nosso entendimento de uma forma diferente, então? Se a primeira influência das regras é fazer que com que *naturalmente* passemos de conjunções passadas constantes a uma crença dada a partir de uma percepção de um objeto ou uma situação semelhante ao que identificamos anteriormente como uma causa, na segunda influência “passamos em revista esse ato da mente” de tendermos à generalização, e percebemos que, nesse caso, a semelhança entre os casos passados e presentes nos levou a tal crença. Dessa maneira, o homem do exemplo pode perceber que

os casos são diferentes (imaginamos que, nos casos passados, os objetos suspensos sobre o vazio não estavam sustentados por ferro sólido), e, com informações também advindas da experiência – a percepção da solidez do ferro que o sustenta – pode formular um juízo acerca da própria segurança.

Podemos afirmar então que há uma diferença entre as duas influências das regras gerais. Enquanto a primeira influência é caracterizada por uma atuação natural do costume, a segunda depende de uma reflexão ponderada acerca dos próprios atos mentais, de modo a podermos comparar a generalização com as “operações mais gerais e autênticas do entendimento”, para então descobrir que estamos perante o caso da exceção da regra generalizante. Até aqui, temos a letra do texto de Hume. Vejamos a seguir a interpretação de Falkenstein e a sua apropriação de tal diferenciação para ver, nessas seções da terceira parte do primeiro livro, uma normatividade capaz de regular nossos juízos e fazer-nos capazes de estabelecer crenças acerca da (i)legitimidade de uma crença.

2.2.3.4.2 – A interpretação de Falkenstein e as crenças corretivas de segundo nível

Até aqui, temos o pensamento de Hume. A interpretação de Falkenstein segue para afirmar que é a partir da formação de regras gerais de segunda influência que podemos trabalhar com uma noção de legitimidade das crenças num esquema conceitual humiano, uma vez que tais regras seriam “corretivas, reflectivas, e diretivas” (HEARN apud COSTELLOE, 2007, p.8).

O comentador se baseia na diferenciação entre as duas influências das regras gerais para afirmar uma diferença de nível entre elas: as regras de primeira influência, por seguirem naturalmente os princípios do entendimento e formarem as nossas crenças mais comuns, estariam num primeiro nível; enquanto a segunda influência das regras são aquelas que se baseiam numa reflexão sobre os nossos atos cognitivos, de modo que elas

seriam como regras de um nível superior, que têm como objeto o nosso próprio entendimento e suas funções⁵⁷. Com a diferenciação entre os diferentes níveis e influências das regras gerais, as regras em sua segunda atuação seriam a possibilidade de rever os atos do nosso entendimento e corrigi-los quando há a atuação de fatores generalizantes que nos levam a crenças incorretas, de modo que as crenças que já foram submetidas a essa correção são mais legítimas que as outras. Nas palavras do próprio Falkenstein:

O que Hume descreve aqui (T 1.3.13.12) como “passar em revista esse ato da mente” é refletir deliberadamente sobre as consequências de se supor que o que quer que seja que acabe por parecer com um dado objeto de alguma forma que chame a nossa atenção deve ter o mesmo efeito que tal objeto. Presumidamente, esse ato de reflexão nos leva a associar regras gerais formadas de uma forma indiscriminada com o erro e com a falta de fiabilidade. Em outras palavras, ele nos leva a formular uma “segunda” regra geral no sentido de afirmar que nossas “primeiras” regras gerais devem apenas se debruçar sobre as qualidades genuinamente eficientes do objeto, e devem ser condenadas como preconceitos ilegítimos se não for o caso. (FALKENSTEIN, 1997, p.49)

Olhemos para tais afirmações de uma maneira mais detida. Voltando ao texto do *Tratado* vemos que “quando descobrimos que um efeito pode ser produzido sem a concorrência de alguma circunstância em particular, concluímos que essa circunstância não faz parte da causa eficiente, por mais freqüente que seja sua conjunção com ela”, e, quanto às regras gerais, é “graças a elas [que] aprendemos a distinguir as circunstâncias acidentais das causas eficientes” (T 1.3.13 §9). Para Falkenstein, é a partir dessa diferenciação entre dois níveis de pensamento (um nível mais baixo e um metanível, nas palavras do comentador), que as regras *em sua segunda influência* podem de fato corrigir nossas primeiras crenças, taxando-as como legítimas – se for o caso de, na atual situação percebida, haver a presença da “qualidade genuinamente eficiente do objeto” de modo a

⁵⁷ Tomamos aqui uma licença de diferenciar as regras em sua primeira e em sua segunda influência como diferentes regras, apesar de não havermos reconhecido momento algum do texto de Hume em que tal discernimento de fato é explícito. Fazemos isso em acordo com o comentador, que chega inclusive a nomeá-las em alguns momentos de “primeiras” e “segundas” regras [*first and second rules*], conforme veremos nas subsequentes citações.

podermos, de fato, pressupor que o seu efeito regular se seguirá –, ou como ilegítimas, se forem frutos de generalizações preconceituosas. Dessa maneira, essas seriam, num sentido forte “algumas regras pelas quais *devemos* regular nosso juízo sobre causa e efeito” (T 1.3.13 §11 – grifo nosso).

Além disso, o comentador também se vale da diferenciação de que o “homem avisado” [*wise man*] se guia mais pelas regras de segunda influência e o “vulgo” [*vulgar*] pelas regras generalizadoras para reforçar a noção de que, sempre que acontece a atuação das “primeiras” regras – o que é constante na vida de qualquer um, uma vez que o princípio de atuação dessas é o mesmo costume que nos aviva a ideia a ponto de a sentirmos como uma crença (cf. T 1.3.13 §8) – *devemos* fazer atuar as “segundas” regras para que possamos ter uma concepção sobre a legitimidade ou não da crença obtida em primeiro lugar, se quisermos nos ater à ideia de que a opinião do filósofo é preferível à do vulgo.

Contudo, falta ainda ao comentador explicar como essa atuação das regras de segunda influência poderiam corrigir ou mitigar a nossa crença numa generalização feita sobre circunstâncias acidentais semelhantes àquelas que vivenciamos no passado unidas a um efeito específico. Essa atuação deve também ser compatível com a psicologia cognitiva humana apresentada no mesmo *Tratado*, se ela deve ser levada a sério. Falkenstein então se vale do que ele mesmo caracteriza como a diferença entre inferências instintivamente e estatisticamente guiadas sobre causas contrárias [*instinctive and statistically guided inferences concerning contrary causes*], o que nos remete a algumas passagens sobre a maneira como Hume concebe o surgimento de crenças mitigadas a partir da contrariedade de causas:

Em resumo, portanto, experiências contrárias produzem uma crença imperfeita, seja enfraquecendo o hábito, seja dividindo e em seguida juntando em diferentes partes esse hábito *perfeito* que nos faz concluir, em geral, que os

casos de que não tivemos experiência devem necessariamente se assemelhar aos casos de que tivemos. (T 1.3.12 §12)

Nesse trecho, Hume está se referindo às duas formas como o nosso entendimento lida com as situações em que percebemos uma contrariedade das causas: uma primeira forma de um hábito imperfeito, no qual experiências contrárias criam em nós uma crença com menos vivacidade de uma maneira natural, não refletida, “fazendo a transição [da vivacidade da impressão presente à ideia associada] sem refletir e sem deixar passar um só momento entre a visão do objeto e a crença naquele que sempre vimos acompanhá-lo” (T 1.3.12 §7). A esse primeiro caso, Falkenstein chama de *inferência instintivamente guiada* sobre causas contrárias, inferência essa guiada pelo entendimento de forma natural e sem nenhuma reflexão entre a impressão presente e a crença associada, que, por sua vez, não é perfeitamente forte porque advém de um hábito imperfeito. Entretanto, há um segundo caso em que, refletidamente, nos detemos sobre as instâncias anteriores de conjunções perfeitas criadas em nós pelo hábito e as confrontamos como contrárias, no modelo apresentado em T 1.3.11-12 (“*Da probabilidade de chances*” e “*Da probabilidade de causas*”). Nesse caso, conscientemente pesamos cada uma das ocorrências passadas de conjunções como tendo o mesmo peso (como no exemplo do dado⁵⁸), e “deliberadamente damos uma proporção a nossa crença de acordo com o resultado do nosso cálculo, mais do que de acordo com a vivacidade sentida na ideia” (FALKENSTEIN, 1997, p.36). A essa forma de inferência, o comentador chama de *inferência estatisticamente guiada* sobre causas contrárias.

Novamente, sem me delongar excessivamente sobre essa diferenciação, Falkenstein caracteriza da seguinte maneira a correção feita das “primeiras” regras a partir das “segundas”: dados dois eventos muito semelhantes A e B, ao percebermos B,

⁵⁸ Cf. nota 61

tendemos, a partir da primeira influência das regras gerais, assumir que os efeitos que percebemos se seguir de A, também se seguirão de B. Isso é uma generalização, como vimos anteriormente. Contudo, se, conscientemente percebemos que estamos sob o efeito de uma regra generalizadora, isso nos traz à mente diversos casos em que as regras gerais de primeira instância nos causaram crenças errôneas e preconceituosas, o que nada mais seria, resumidamente, que a atuação das “segundas” regras. A partir daí, pesamos todos esses casos contrários em relação aos casos favoráveis apontados pelas primeiras regras, e a partir do procedimento da inferência estatisticamente guiada, conseguimos sopesar e mitigar a crença resultante, possivelmente inclusive eliminando-a de nossa imaginação. Também nesse momento, vemos aparecer a oposição entre as primeiras regras como sendo fundamentalmente uma atuação “não filosófica” do entendimento, em oposição à sua correção como consciente, refletida, e, portanto, filosófica, deixando implícito que a conduta mais “correta” seria, de fato, a de aplicar correções de modo a mitigar as crenças.

Ademais, o comentador afirma até que, através desse mecanismo, Hume possibilita a formação, em nosso entendimento, de crenças de um segundo nível [*meta-level beliefs*] sobre a legitimidade ou ilegitimidade das nossas outras crenças. A partir dessa argumentação, temos então que a correção feita pelas regras gerais em sua segunda influência é mais filosófica que a primeira atuação dessas, e, desse modo, se uma crença passa pelo teste filosófico das “segundas” regras, é criada em nós uma metacrença sobre a legitimidade da primeira crença, tomando-a como legítima. Caso contrário, temos uma crença semelhante sobre a ilegitimidade dessa crença, numa maneira tal que, se não a abandonarmos, podemos ser culpáveis por tal. Visto por esse ângulo, são as regras de segunda instância que são as tais “regras gerais pelas quais devemos regular nosso juízo sobre causas e efeitos” e que nos dão o teste de legitimidade ou de justificação necessários para que possamos dizer que alguém *deve ou não* manter determinada crença.

2.2.3.4.3 – Ensaio de uma crítica à leitura falkensteiniana

Tentaremos agora elencar alguns argumentos sobre a interpretação de Falkenstein, buscando saber que tipo de normatividade epistêmica que está em jogo quando Hume afirmaria que “devemos regular nosso juízo sobre causas e efeitos” a partir das regras gerais. Como vimos, tal leitura afirma que as regras gerais, em sua segunda influência, se configuram como um teste capaz de fazer surgir em nós crenças de um segundo nível (num sentido humiano) acerca da legitimidade ou ilegitimidade das nossas crenças mais básicas. Tais “segundas” regras, nos forneceria uma “garantia” [*warrant*] sobre determinadas crenças – aquelas que passaram pelo crivo do teste – em oposição às crenças advindas de generalizações, que não teriam tal garantia e, portanto, deveriam ser abandonadas. Em outras palavras, ao conhecermos o funcionamento do nosso entendimento, e compreender que estamos sujeitos à primeira influência das regras gerais, seríamos capazes de, como homens sábios ou filósofos, refletidamente realizar o que seria um “teste” a partir das segundas regras e aceitar somente as crenças causais que têm relação com as causas eficientes de determinados efeitos, sem generalizarmos e relacionarmos a esses efeitos características supérfluas que levam o nosso entendimento ao erro.

Para o nosso primeiro argumento, tomemos o caso da causalidade. Naturalmente, fazemos uso da primeira influência das regras de modo a generalizar e, a partir de objetos semelhantes, deduzir efeitos semelhantes. Ora, devemos passar do costume irrefletido do vulgo e nos dedicarmos conscientemente à filosofia. Dessa maneira, podemos dizer que deveríamos sempre “passar em revista esse ato da mente”, e verificar se a nossa crença é advinda de uma generalização ou não. Como vimos já na interpretação de Falkenstein, tal reflexão é consciente e não passa despercebida pelo nosso entendimento, mas, ao contrário, ela parte da vontade do próprio sujeito e, portanto, ao analisarmos os casos

passados e a atuação da nossa mente sobre ele, como já afirmado, estaríamos nos movendo dentro do âmbito da *inferência estatisticamente guiada*. Inclusive por referência do próprio Falkenstein quando da explicação desse conceito⁵⁹, esse parece ser o nome dado pelo comentador à explicação dos atos envolvidos na mente na discussão sobre a probabilidade de causas – quando da existência de causas contrárias.

Se as regras gerais em sua segunda influência podem ser comparadas a um raciocínio sobre a probabilidade de causas, então as conclusões que podemos tirar da nossa revista dos atos do nosso próprio entendimento e dos limites da nossa justificação racional podem ser verificados na seção que o próprio Hume discute sobre tais probabilidades (T 1.3.12). A inferência estatisticamente guiada, tal como descrita por Hume na seção em questão, tem como base o conflito entre causas opostas estabelecidas por um hábito perfeito, “dividindo e em seguida juntando em diferentes partes” esse hábito perfeito, conforme vimos numa citação anterior⁶⁰. Utilizaremos da analogia do dado para o entendimento do funcionamento da mente humana nesse caso, emprestando de um exemplo da seção sobre a probabilidade de chances⁶¹. Operamos, nesses casos, de maneira simplificada, da seguinte forma: dividimos um hábito perfeito considerando que cada situação tem igual peso sobre o nosso entendimento, assim como cada uma das faces

⁵⁹ Cf. FALKENSTEIN, 1997, pp.36-37.

⁶⁰ Cf p. 94.

⁶¹ Cf. T 1.3.11 §13:

“Já vimos a influência das duas primeiras qualidades do dado: as causas, e o número e a ausência da diferença entre as faces. Aprendemos como elas dão um impulso ao pensamento, dividindo esse impulso em tantas partes quantas faces houver. Devemos agora considerar os efeitos do terceiro aspecto, a saber, as figuras inscritas em cada face. É evidente que, se várias faces têm inscrita a mesma figura, elas devem coincidir em sua influência sobre a mente, unindo em uma única imagem ou idéia de uma figura todos os impulsos divididos e dispersos pelas diversas faces que têm essa figura inscrita. Se a questão fosse apenas saber que face sairá virada para cima, diríamos que todas são perfeitamente equivalentes, e nenhuma tem qualquer vantagem sobre as outras. Mas como a questão diz respeito à figura, e como mais de uma face apresenta a mesma figura, é evidente que os impulsos correspondentes a essas faces devem se reunir naquela figura única, tornando-se mais fortes e imperativos em virtude dessa união”.

de um dado tem igual chance de cair virada para cima, num dado normal. Consideremos que estamos analisando um objeto “O”: para nosso objetivo, consideremos também que observamos seis situações envolvendo tal objeto (para que a analogia com o dado seja mais clara). Cada experiência passada envolvendo “O” conta como uma das faces do dado, com iguais chances de cair virada para cima. Entretanto, se em quatro dessas situações vimos o efeito “E” se seguir do objeto “O”, e nos outros dois casos o efeito “E” não se seguiu, ao percebermos isso, tal constatação tem um efeito sobre a mente: as quatro situações em que “E” se seguiu de “O” se sobrepõem, assim como os dois casos contrários. Se considerarmos que os casos em que “E” se seguiu de “O” são como um número impresso nas faces do dado, e as situações em que “E” não se seguiu como outro, apesar de permanecermos com iguais chances de cada uma das faces cair para cima, as chances de um número ou de outro caírem para cima não são as mesmas. O efeito sobre a mente é o de formar em nós uma crença advinda da sobreposição do maior número de casos passados, crença essa que será menos forte quantos mais casos contrários houver. Esse é, de fato, como Hume afirma ser o funcionamento *normal* da nossa mente, sempre que temos que raciocinar conscientemente quanto à probabilidade de chances e de causas. Nessas seções, não há nenhuma consideração a respeito de como *devemos* pensar, é discutido somente o efeito que tais probabilidades têm na mente e nas crenças que são formadas a partir delas.

Mas por que se delongar sobre essa discussão sobre as probabilidades de causas? Respondemos: porque, uma vez que estamos nos movendo dentro desse âmbito, devemos considerar as seguintes conclusões estabelecidas como princípios na seção que discute tais probabilidades:

Se algum dia os homens se convencerem plenamente destes dois princípios: que não há nada em nenhum objeto, considerado em si mesmo, capaz de nos fornecer uma razão para extrair uma conclusão que o ultrapasse; e que,

mesmo após a observação da conjunção freqüente ou constante entre objetos, não temos nenhuma razão para fazer uma inferência a respeito de outro objeto além daqueles de que tivemos experiência - se os homens, digo, algum dia se convencerem plenamente destes dois princípios, isso os afastará a tal ponto de todos os sistemas comuns que não terão dificuldade em aceitar nenhum outro, ainda que pareça o mais extraordinário. Vimos que esses princípios são bastante convincentes, mesmo em relação aos nossos raciocínios causais mais exatos; e ousa afirmar que, no que concerne aos raciocínios conjecturais ou prováveis, eles adquirem ainda maior grau de evidência. (T 1.3.12 §20)

Ora, esse trecho nos leva a entender que, mesmo nos casos em que o hábito é perfeitamente estabelecido gerando uma crença perfeitamente estável e vívida, ainda não somos capazes de oferecer razões racionais para fazer uma inferência para um acontecimento futuro. O caso é ainda mais forte no caso das crenças advindas de causas contrárias, como é o caso que analisamos numa inferência estatisticamente guiada. Isso acontece porque “Todos os nossos raciocínios concernentes à probabilidade de causas são fundados na transferência do passado para o futuro” (T 1.3.12 §19) e “a suposição de que o futuro se assemelha ao passado não está fundada em nenhum tipo de argumento, sendo antes derivada inteiramente do hábito, que nos determina a esperar, para o futuro, a mesma seqüência de objetos a que nos acostumamos” (T 1.3.12 §9). Em outras palavras, essa suposição nada mais é que uma generalização do hábito, e, portanto, uma regra geral de primeira influência sobre o entendimento, e, portanto, pode facilmente nos levar a preconceitos e crenças errôneas, de modo que não pode ser dito que ela passa pelo crivo da razão. No fundo, podemos perceber então porque “seguir regras gerais é uma espécie de probabilidade não filosófica” (T 1.3.13 §12), mesmo que essas sejam “segundas” regras gerais. Dito de outra forma, se levarmos a sério os dois princípios elencados por Hume, vemos na verdade que não temos real justificção para as nossas crenças advindas da nossa relação de causalidade (ao menos no sistema erigido no *Tratado*), uma vez que a atuação das “segundas” regras depende de uma suposição que nada mais é que uma generalização ao modo das “primeiras” regras não filosóficas.

A partir daí, nos parece difícil sustentar que as regras em sua segunda influência devam fornecer qualquer tipo de “garantia” ou mesmo uma “metacrença” acerca da legitimidade das nossas crenças de primeira ordem. Como haveria crenças capazes de nos legitimar a sustentar uma outra crença, se, no fundo, não estamos genuinamente legitimados, do ponto de vista racional, a sustentar qualquer crença que seja acerca de um acontecimento causal futuro, considerando, como vimos, que essa crença estaria enraizada numa suposição de regularidade da natureza ao longo do tempo? Suposição essa, ainda, que, apesar de ser uma crença baseada em inúmeros acontecimentos passados, também não passa de uma grande generalização e pode, e muitas vezes, nos levar a erros? A consideração de Falkenstein parece ainda mais problemática quando opomos a ela ainda a noção de que a segunda influência das regras gerais depende de “passar em revista esse ato da mente”, para analisá-lo como uma legítima formação de crenças às quais devemos assentir. Ora, contudo, quando analisamos os atos da mente em sua formação de crenças, vemos que invariavelmente temos que considerar todas as vezes em que o nosso falho entendimento nos levou a erros (como explícito na seção 1.4.1), e isso nos levaria não a uma distinção de crenças vistas como legítimas de crenças ilegítimas, mas a "uma total extinção da crença e da evidência" (T 1.4.1 §6)⁶².

Além disso, argumentando por outro viés, considerando a concepção humiana de crença⁶³ como uma ideia forte e vívida, temos grandes dificuldades em entender como poderia haver uma crença de segundo nível sobre a legitimidade de uma crença sem debandarmos para uma concepção proposicional acerca das crenças, o que não é nada humiano. Nos moldes estabelecidos por Hume no *Tratado*, uma metacrença, como uma crença sobre algo, deveria ser uma ideia desse algo, isto é, de uma crença de primeiro

⁶² Veremos essa consideração com maior calma quando da discussão da quarta parte do primeiro livro e, principalmente, na discussão com Baxter sobre essa seção em questão.

⁶³ Cf. T 1.3.7 §5

nível, mas em cores mais fortes e intensas. Mas se essa crença é em si uma ideia, e as ideias são cópias daquilo que elas são ideias⁶⁴, essa metacrença seria uma cópia da crença, porém mais vívida? Como poderíamos entender isso como algo capaz de nos fornecer legitimidade acerca de uma crença qualquer? Além disso, se as regras em sua segunda influência também podem nos levar a erros, como saber acerca da sua legitimidade? Seria necessário um terceiro nível, e metametacrenças sobre a legitimidade das crenças de segundo nível?

Se continuarmos a analisar o texto de Hume, vemos ainda que, no parágrafo em questão, o autor, de fato, afirma que “essas regras se formam segundo a natureza de nosso entendimento, e conforme nossa experiência da operação deste nos juízos que formamos acerca dos objetos” (T 1.3.13 §11) o que soa consideravelmente como a revisão dos atos do entendimento sobre as suas operações mais gerais e autênticas, como presente na descrição das metaregras. Contudo, quando chegamos às regras gerais elas mesmas em seu elencar presente em T 1.3.15, o escocês afirma que o conjunto das oito regras supostamente normativas é “toda a LÓGICA que penso dever empregar em meu raciocínio. E talvez sequer ela fosse muito necessária, pois poderia ter sido suprimida pelos princípios naturais do nosso entendimento” (T 1.3.15 §11), e na introdução do Tratado também é afirmado que “a única finalidade da lógica é explicar os princípios e operações da nossa faculdade de raciocínio e a natureza de nossas ideias” (T Intro §5). Tais trechos parecem mitigar drasticamente o suposto poder normativo dessas regras, uma vez que em nenhum momento é afirmado que a “lógica” exposta no livro primeiro do *Tratado* nos diz como devemos pensar, mas somente como pensamos. As regras da seção

⁶⁴ Cf. T 1.1.1 §7:

"O exame *completo* dessa questão é o tema do presente tratado; por isso, contentar-nos-emos aqui em estabelecer nossa proposição geral: que *todas as nossas idéias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*".

quinze parecem servir de baliza, como afirmado anteriormente, para diferenciar “circunstâncias acidentais” de reais “causas eficientes”, mas não nos parece que tal diferença tem de fato um forte teor normativo, mas sim, que ela descreve o funcionamento natural de um entendimento, tendo como consequências, evitar alguns erros comuns a partir do conhecimento dos princípios do conhecimento humano e não genuinamente como um “teste” capaz de nos fornecer metacrenças sobre a legitimidade da sustentação de uma crença que passe nesses “testes”. A noção de que mesmo as regras gerais em sua segunda influência são também frutos do costume, como vimos, parece somente corroborar essa ideia.

Por fim, pudemos ver que, considerando que a segunda influência das regras gerais envolve um ato de reflexão sobre os poderes e o funcionamento da mente para, com isso, balizar as nossas crenças, ao constatarmos que todas as nossas crenças causais estão baseadas numa generalização que pressupõe que acontecimentos costumeiros passados se repetirão no futuro, isso nos levaria, em última instância a uma afirmação, se Falkenstein estivesse correto, de que todas as nossas crenças causais são, na verdade, ilegítimas. Isso ainda poderia ser considerada uma forma de normatividade, ou melhor dizendo, poderíamos ver isso até como uma conclusão normativa a respeito de como *deveríamos* pensar. *Deveríamos* ver todas as nossas crenças como ilegítimas e, portanto, se considerarmos como efetiva a noção desenvolvida pelo próprio Falkenstein no final do artigo de que Hume constrói uma “ética da crença”, *deveríamos* abandoná-las todas. Tal conclusão me parece totalmente não procedente dentro dos limites do texto humiano, mas teremos a oportunidade de analisá-la melhor quando da discussão sobre o ceticismo concernente à razão, na seção 1.4.1 e na interpretação de Baxter, como veremos a seguir.

2.2.4 - Do ceticismo e outros sistemas filosóficos

2.2.4.1– “Devemos sempre corrigir o primeiro juízo, referente à natureza do objeto, por meio de um outro juízo, referente à natureza do entendimento” : Baxter e o ceticismo pirrônico na seção 1.4.1

2.2.4.1.1 – Hume e o argumento da diminuição

Donald Baxter é um dos comentadores de Hume que acredita que o conhecimento das tradições céticas podem iluminar o texto do escocês. Até aí, não temos nenhuma objeção às suas colocações. Contudo, apesar de não parecer ser seu objetivo principal, em sua comunicação na *40th International Hume Society Conference*⁶⁵ de 2013, intitulada *Hume’s Two Kinds of Assent*, e, posteriormente em seu artigo *A Pyrrhonian Interpretation of Hume on Assent*⁶⁶ o intérprete propõe que, na primeira seção da quarta parte do primeiro livro do *Tratado*, podemos encontrar o que seria caracterizado propriamente como uma “avaliação epistêmica” [*epistemic evaluation*]⁶⁷ por parte do autor. Como sabemos, a seção 1.4.1 abre a discussão sobre o ceticismo no primeiro texto de Hume, mas antes de prosseguir para a interpretação baxteriana da seção, analisemos com cuidado o que é proposto pelo nosso autor nesse momento do seu trabalho.

Hume inicia a parte quatro do livro epistemológico do *Tratado* questionando a diferenciação feita pelos “filósofos” anteriormente apontada em T 1.3.11 §2⁶⁸ daquilo que

⁶⁵ Conferência realizada em Belo Horizonte, em julho de 2013, organizada pela Hume Society, pela Universidade Federal de Minas Gerais e pelo Grupo Hume da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da mesma Universidade, que contou com uma presença massiva dos mais reconhecidos comentadores e estudiosos de Hume do mundo.

⁶⁶ BAXTER (2015).

⁶⁷ cf. Baxter, 2015, p. 16.

⁶⁸ Cf T 1.3.11 §2:

“Por essa razão, a fim de preservar o significado comum das palavras e ao mesmo tempo marcar os diversos graus de evidência, talvez seja mais conveniente distinguir a razão humana em três classes, conforme proceda com base no *conhecimento*, em *provas* ou em *probabilidades*. Entendo por conhecimento a certeza resultante da comparação de idéias. Por provas, os argumentos derivados da relação de causa e efeito, e que estão inteiramente

pode ser produzido pela mente em termos cognitivos entre conhecimento, prova e probabilidade. De acordo com ele, num primeiro momento, a diferença entre essas três manifestações da razão seria baseada em diferentes graus de certeza conferíveis a cada uma. Todavia, em seu estudo das faculdades cognitivas humanas, Hume afirma que nossas faculdades são “falíveis e incertas”, de modo que tendemos a nos afastar das regras certas que nos garantiriam (em teoria) infalivelmente o conhecimento⁶⁹ e, dizendo de uma forma bastante simples, a errar (cf. T 1.4.1 §1). Tal constatação depende de um argumento razoavelmente básico, o chamado por muitos comentadores de “argumento da diminuição” [*diminution argument*] ou “argumento da regressão” [*regression argument*], que é apresentado exatamente na seção que pretendemos analisar.

Uma vez que todos nós podemos constatar que nossas faculdades cognitivas já inculcaram em erros no passado, se pensarmos humianamente, não podemos ignorar essas instâncias contrárias à nossa crença de que o produto da razão é a verdade. Devemos tratar essa constatação como uma inferência sobre causas contrárias, como foi discutido um pouco anteriormente em nossa discussão sobre o texto de Falkenstein. Dessa maneira, em relação a todos os juízos formulados pelo nosso entendimento, se quisermos saber sobre a certeza que poderíamos conferir a esses juízos, seria necessário uma avaliação de todo o nosso histórico cognitivo, isto é, reflexivamente ponderar todos os casos em que a nossa razão nos enganou, para mitigar a pretensa certeza dos produtos do nosso entendimento. Já nesse caso, vemos que não podemos mais garantir os *conhecimentos* e as *provas* como crenças definitivamente certas, uma vez que elas são produtos de nossas faculdades

livres de dúvidas e incerteza. Por probabilidade, a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza”.

⁶⁹ Esperamos já ter mostrado que essas regras não são as regras gerais enunciadas em T 1.3.15, mas regras como, por exemplo, as regras da matemática - área do conhecimento inclusive que é discutida nessa seção do texto em termos das três categorias de evidência discutidas na nota anterior.

mentais já comprovadamente falíveis. Dessa maneira, Hume critica a diferenciação apresentada anteriormente, afirmando que

Desse modo, todo conhecimento degenera em probabilidade; e essa probabilidade é maior ou menor, segundo nossa experiência da veracidade ou falsidade de nosso entendimento e segundo a simplicidade ou complexidade da questão (T 1.4.1 §1)

Já no primeiro parágrafo da seção, podemos ver então que os juízos cognitivos formados por seres humanos não podem ser classificados como conhecimentos, provas ou probabilidades. As faculdades humanas voltadas para o conhecimento, considerando que todas elas em algum momento já incorreram em erros, não são capazes de produzir juízos infalíveis, de modo que todos os nossos conhecimentos ou provas devem, na melhor das hipóteses, serem considerados probabilidades de altíssimo grau, e não certezas. Entretanto, o argumento de Hume não para por aqui. De uma maneira mais analítica, digamos que o escocês segue da seguinte maneira: consideremos um juízo qualquer “A”. Ao que o formulamos, se nos dedicarmos a pensar sobre a certeza que temos sobre esse juízo acerca de um objeto qualquer, temos que adicionar a essa certeza uma dúvida sobre o nosso entendimento falho. Depois dessa análise, podemos dizer que obteremos um juízo e, possivelmente, uma crença cuja força será mitigada pela análise e pela dúvida⁷⁰. Uma vez que esse juízo em nada mais difere do juízo original, senão em sua força e vivacidade (a certeza que temos dele), podemos dizer que após esse

⁷⁰ Podemos inclusive pensar nessa “adição da dúvida” como um procedimento semelhante ao descrito por Hume em 1.3.12 sobre as probabilidades de causas, e que, como discutimos, Falkenstein denomina de uma inferência estatisticamente guiada. Sobre o juízo formulado e a sua certeza (considerando que os dois não são coisas diferentes, já que a certeza que temos sobre um juízo nada mais é que a força e a vivacidade que temos da ideia relacionada a ele em nossa imaginação – uma vez que encontramos dificuldades na interpretação divergente de Falkenstein), para que seja possível a reflexão sobre tal certeza, devemos analisar a força do entendimento. Ora, como constatamos que o entendimento em muitas vezes nos trouxe crenças verdadeiras, mas em muitas outras também nos levou a acreditar no que se provou errôneo, temos um conflito entre causas numa afirmação provável. Dessa maneira, iremos então passar em revista todos os casos e sopesar qual a certeza que podemos ter, baseados no procedimento já discutido anteriormente. A partir daí, temos como produto não uma reformulação completa do juízo, mas algo como um “novo” juízo que contém todas as informações tais como eram anteriormente, mas com uma força mitigada.

balanceamento das nossas certezas, temos um juízo “A.”, que seria equivalente ao primeiro, contudo com sua força e certeza originais mitigadas. Até aqui, agimos da forma como já descrevemos. Contudo, não seria esse novo juízo também advindo do nosso entendimento, que, como acabamos de ressaltar repetidas vezes, é passível de falhas? Dessa maneira, também acerca desse segundo juízo, “A.”, cabe a reflexão sobre sua certeza. Ao procedermos da mesma forma com “A.” como procedemos em relação a “A”, encontramos uma terceira crença ainda mais fraca que poderíamos denominar de “A..”, se quisermos. Se seguirmos essa linha de pensamento, e atuarmos sobre “A..” da mesma maneira, encontraremos um subsequente juízo “A...” de vivacidade ainda mais mitigada, e assim em diante, *ad infinitum*. A conclusão retirável desse raciocínio nos parece ser obviamente a seguinte:

Nenhum objeto finito pode subsistir a um decréscimo repetido ao infinito; e, desse modo, até a maior quantidade concebível pela imaginação humana deve se reduzir a nada. Por mais forte que seja a nossa crença inicial, ela infalivelmente perecerá ao passar por tantos novos exames, cada um dos quais diminui um pouco sua força e vigor. Quando reflito sobre a falibilidade natural do meu juízo, confio menos em minhas opiniões do que quando considero apenas os objetos sobre os quais raciocínio. E quando vou ainda mais longe, inspecionando minhas sucessivas estimativas acerca de minhas faculdades, todas as regras da lógica determinam uma contínua diminuição e, finalmente, uma total extinção da crença e da evidência (T 1.4.1 §6)

Seria Hume então um cético radical, ou, numa outra nomenclatura, um dogmático negativo que afirmaria que todas as afirmações ou conhecimentos dependentes do naturalmente falho entendimento humano não passam de quimeras irrazoáveis? Muito pelo contrário, para o escocês parece que argumentações nesse sentido esquecem do mais importante: do estudo sobre a natureza humana que ele empreendeu em tão imponente obra. É impossível para o ser humano não acreditar em nada. Faz parte dos princípios mais básicos do nosso entendimento formular juízos de tal forma que “a natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, *determinou-nos* a julgar, assim como a respirar e sentir” (T 1.4.1 §7 - grifo nosso).

O problema então se desloca para a questão do objetivo de Hume com a apresentação do argumento da diminuição. Uma vez que o princípio balizar da pesquisa sobre a natureza humana deve ser a experiência, é exatamente ela que vem ao nosso resgate no atual momento da discussão. Como vimos, pela experiência percebemos claramente que nos é impossível levar tal argumento tão a sério de modo a extinguir todos os nossos juízos e crenças: somos determinados e, digamos assim, obrigados a crer e a julgar. Dessa maneira, podemos considerar que, nessa seção, duas argumentações advindas da pesquisa empírica são apresentadas, isto é, que (a) o nosso entendimento é perceptivelmente falho, e ao refletirmos sobre isso, nossas crenças se extinguiriam por completo, se não fosse o caso de (b) a natureza nos vir socorrer de modo a, apesar dos argumentos aqui chamados de céticos, nossas crenças permanecerem. O que Hume poderia estar querendo provar com tais constatações, então? Dessa vez podemos contar com a gentileza do autor com o seu leitor, de modo que tal resposta encontra-se particularmente explícita no texto:

Minha intenção, portanto, ao expor tão cuidadosamente os argumentos dessa seita imaginária [chamada, pouco antes, de *ceticismo total*⁷¹], é apenas sensibilizar o leitor para a verdade de minha hipótese: *que nossos raciocínios 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)

Voltaremos nesse tópico posteriormente. Encerraremos, na presente situação, a exposição da posição humiana com essa citação como uma breve conclusão, para prosseguirmos então para a interpretação de Baxter dessa seção, e como, dentro dessa argumentação, o comentador encontra espaço para o que ele mesmo denomina de uma “avaliação epistêmica”.

2.2.4.1.2 – Baxter e os dois tipos de assentimento

⁷¹ Cf T 1.4.1 §7.

Donald Baxter, na tentativa de interpretar um dos problemas mais complicados da obra de Hume, a saber, como seria possível um cético propor positivamente toda uma teoria construtiva sobre a natureza humana como Hume o faz⁷², recorre a uma leitura contemporânea de Sexto Empírico.

De acordo com o seu ver, baseado nas colocações de Frede⁷³ sobre o pirronismo antigo, há, em Sexto Empírico, uma diferenciação entre duas diferentes formas que o assentimento a juízos pode ser dado: o endosso ativo [*active endorsement*] e o consentimento passivo [*passive acquiescence*]. A primeira forma é definida como concordar ativamente com um algo como sendo verdadeiro, tendo como base uma razão considerada suficientemente boa. A segunda é bem menos forte é um simples consentimento dado de forma passiva àquilo que nos aparece. Tentando exemplificar, no momento em que vejo uma cadeira vermelha, se eu sustentar a minha crença na cadeira sendo vermelha como verdadeira de forma ativa, baseado nos meus conhecimentos de reflexão da luz, do funcionamento dos meus olhos e cérebro e do meu conceito filosófico acerca da inerência das cores nos objetos, eu estaria endossando ativamente a minha crença. Por outro lado, se eu passo por uma cadeira vermelha e aceito que ela seja vermelha simplesmente porque eu fui afetado por tal percepção, eu estaria somente consentindo passivamente nessa crença.

De acordo com o comentador, tal diferenciação teria chegado ao conhecimento de Hume através de sua leitura do platonista de Cambridge Ralph Cudworth, e seria algo como o “pano de fundo” da discussão colocada em T 1.4.1 e do argumento da diminuição. Para que possamos explicar tanto como uma ciência positiva da natureza humana é

⁷² Tal problema será mais detidamente trabalhado no terceiro capítulo.

⁷³ Baxter desenvolve a sua defesa de que a interpretação de Frede, nesse tópico sobre o ceticismo de Sexto, é mais interessante que a de Burnyeat (que parece ser a interpretação dominante) no mesmo texto que aqui analisamos, mas não cremos ser necessário reproduzi-la aqui, uma vez que foge ao nosso assunto principal.

possível num contexto cético, quanto os argumentos radicais da seção em questão, frente a uma afirmação da inevitabilidade da crença, temos que levar em consideração que Hume não estaria trabalhando com uma única forma de assentir às coisas. Se, na pesquisa filosófica, procurarmos razões para justificar, e, posteriormente, endossar ativamente as nossas crenças causais, por exemplo, cairemos no argumento da diminuição e encontraríamos que não temos como dar o nosso endosso ativo a nenhuma crença formulada pelo nosso entendimento. Por outro lado, ao recebermos passivamente impressões e agirmos “como se a crença fosse verdadeira sem decidir se ela o é” (BAXTER, 2015 pp. 8-9), podemos dar o nosso consentimento a uma crença, sem necessariamente endossá-la como verdadeira.

A partir daí, o argumento segue para a afirmação de que, após T 1.4.1, podemos concluir que não seria possível endossarmos ativamente nenhuma crença, o que não significaria que deixaríamos de crer nas coisas, mas somente o faríamos ao modo do consentimento passivo. Essa é a explicação de Baxter para a afirmação de Hume que a nossa “crença seria mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza”, como vimos.

Para conectarmos tal interpretação aos nossos interesses da dissertação, temos que nos debruçar um pouquinho melhor sobre o que o comentador chama de endosso ativo. Baxter encontra uma normatividade no texto humiano exatamente nessa seção por ser a seção em que melhor estaria exposto tal diferença entre os dois tipos de assentimento. Outra forma de definição da noção de endosso ativo é encontrada num trecho do texto do comentador em que é afirmado que tal endosso é “o tipo de assentimento que resulta do raciocinar como se deve [*as you ought to*], reconhecendo que você está raciocinando como se deve [*as you ought to*]” (BAXTER, 2015, p. 10), e é nesse momento que tal interpretação tem real importância para a nossa presente discussão. Em outras palavras,

Baxter diz que há sim uma preocupação de Hume em avaliar epistemicamente as nossas crenças, e essa preocupação é explícita quando, em T 1.4.1 §5, o escocês afirma:

Em todo juízo que podemos formar acerca da probabilidade, bem como do conhecimento, *devemos* [ought] 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 - grifo nosso)

A leitura de Baxter desse trecho como de fato normativo, é possível de ser lida no seguinte trecho de seu artigo:

Todavia, Hume está sim oferecendo uma avaliação epistêmica: a que o parece que deveríamos e iríamos endossar se fôssemos capazes de raciocinar como devemos. Toda a seção, assim como também o argumento da diminuição ele mesmo, começa a partir da consideração de como devemos raciocinar na busca da verdade. Para minimizar nossa chance de erro, devemos levar em conta a nossa falibilidade quando estamos decidindo sobre o grau de certeza que devemos ter em nossa conclusão. "Em todo juízo que podemos formar acerca da probabilidade, bem como do conhecimento, *devemos* [ought] sempre corrigir [correct] o primeiro juízo, referente à natureza do objeto, por meio de um outro juízo, referente à natureza do entendimento" (T 1.4.1 §5). Repare no "devemos" e no subsequente "corrigir". É um "devemos" epistêmico porque o objetivo é a verdade e o evitar do erro (T 1.4.1 §1). Novamente, Hume conclui que, se nós raciocinamos como devemos na busca da verdade, nós perderemos toda a certeza através de nossas repetidas correções. (BAXTER, 2015, pp. 15-16)

Para Baxter, podemos dizer então que o argumento da diminuição seria “raciocinar como se deve”, e que esse deve tem sim um peso normativo. Sobre esse ponto, discordamos de Baxter e apresentaremos nossa crítica preliminar à suposta normatividade presente nesse trecho.

2.2.4.1.3 – Ensaio de uma crítica à posição baxteriana

Para o desenvolvimento de um questionamento quanto à normatividade encontrada por Baxter em T 1.4.1, nos basearemos num princípio filosófico que podemos batizar de “dever implica poder” [*ought implies can*], discutido largamente pela filosofia moral contemporânea. Contudo, teremos que limitar o nosso debate de modo

que não será possível uma reconstrução fidedigna da ampla discussão recente⁷⁴. Sem muita demora, tomaremos, ao menos no presente momento, a seguinte definição para tal princípio:

(OIC) [ought implies can]: Em virtude de uma necessidade conceitual, se um agente num determinado momento tem uma obrigação objetiva *pro tanto* de fazer algo, então esse agente, nesse momento, tem tanto a habilidade quanto a oportunidade para realizar esse algo. (VRANAS, 2007, p.171)

À primeira vista, o princípio nos parece simples, quiçá inclusive intuitivo. Não entraremos aqui no mérito de sua veracidade ou nas possíveis defesas e críticas que ele pode receber⁷⁵, uma vez que isso nos afastaria do nosso objetivo, mas precisamos agora seguir para as implicações de tal princípio para o texto de Hume a interpretação de Baxter. De uma forma simplificada, é atestada nessa definição que uma obrigação (um “deve”) implica a capacidade e a oportunidade de realizar o que é demandado nessa obrigação (um genuíno “pode”). Bem, se aplicarmos a regra lógica da transposição⁷⁶, temos que, se “deve” implica em “pode”, “não pode”, implica em “não deve”. Em outras palavras e de uma forma menos analítica, o princípio tem como consequência que a impossibilidade de uma ação ser realizada genuinamente por um sujeito implicaria também que tal ação não poderia ser uma obrigação desse sujeito.

A partir dessa constatação, a crítica esboçada por nós é breve e consideravelmente simples. Podemos verificar que o argumento da diminuição, se levado às suas consequências, levaria a uma total extinção da crença em nossa mente⁷⁷. Isto é, lembrando das características humanas de uma crença, a cada diminuição subsequente da força e vivacidade da ideia em questão por um novo raciocínio sobre a falibilidade de nossas

⁷⁴ Para maiores detalhes, uma introdução suficientemente interessante do problema pode ser encontrado em VRANAS (2007).

⁷⁵ Para uma defesa do princípio, levando em consideração inclusive posições e argumentos contrários com suas devidas respostas, cf. VRANAS (2007) e STREUMER (2003).

⁷⁶ Transposição: $(p \rightarrow q) \leftrightarrow (\neg q \rightarrow \neg p)$ – cf. COPI, I (1978, p.266).

⁷⁷ Cf. T 1.4.1 §6

faculdades, tal ideia ficaria tão esmaecida e frágil que sequer poderia ser chamada de crença. Teoricamente, o próprio Hume atesta, o argumento da diminuição deveria levar a uma “total suspensão de juízo”:

Provei, aqui, que exatamente os mesmos princípios que nos levam a formar uma conclusão sobre um assunto qualquer, e a corrigir essa conclusão pela consideração de nossa inteligência e capacidade, bem como da situação em que nossa mente se encontrava quando examinamos o assunto; provei que esses mesmos princípios, quando levados adiante e aplicados a cada novo juízo reflexivo, devem diminuir continuamente a evidência original, até reduzi-la a nada, destruindo por completo toda crença e opinião. Se a crença fosse, portanto, um simples ato do pensamento, independente de uma maneira peculiar de concepção ou adição de uma força e vividez, ela necessariamente destruiria a si mesma, *terminando sempre em uma total suspensão de juízo*. Mas a experiência será suficiente para convencer, a quem quer que pense valer a pena pôr tudo isso à prova, de que, mesmo que não encontre nenhum erro nos argumentos anteriores, continuará a crer, a pensar e a raciocinar como de costume; e, por isso, pode concluir com segurança que seu raciocínio e a sua crença são apenas uma sensação ou maneira peculiar de conceber, que meras ideias e reflexões são incapazes de destruir. (T 1.4.1 §8 - grifo nosso)

Essa longa citação torna explícito o problema: o argumento da diminuição tem como consequência a suspensão total do juízo e a destruição por completo de toda crença e opinião. Mas isso é possível? Não! Já estabelecemos, por uma pesquisa empírica, que nos é inevitável crer, e que, por nossa própria natureza humana, somos *determinados* a acreditar nas coisas, como Hume ele mesmo atesta na seção seguinte àquela que agora destrinchamos:

Há uma grande diferença entre as opiniões que formamos após uma reflexão serena e profunda e as que abraçamos por uma espécie de instinto ou impulso natural, em virtude de sua adequação e conformidade com a mente. Se essas opiniões se tornam contrárias, não é difícil prever qual terá a precedência. Enquanto a nossa atenção está voltada para o assunto em questão, o sistema filosófico e refletido pode prevalecer; mas assim que relaxamos nossos pensamentos, a natureza se revela, trazendo-nos de volta à nossa primeira opinião. Mais ainda: a influência da natureza é tal, que é capaz de deter nosso avanço, mesmo no decorrer das reflexões mais profundas, impedindo-nos de tirar todas as consequências de um sistema filosófico. Assim, embora percebamos claramente a dependência e a descontinuidade de nossas percepções, não vamos adiante, e *jamais rejeitamos*, por esse motivo, a noção de uma existência independente e contínua. (T 1.4.2 §51)

Aqui fica claríssima a posição de Hume quanto à impossibilidade da nossa suspensão de juízo em situações como o argumento da diminuição que nos levariam a abandonar a nossas crenças mais básicas. Àqueles que tentam sustentar que a suspensão do juízo poderia ocorrer ao menos momentaneamente após as reflexões cétricas, o próprio escocês responde ainda nesse mesmo trecho que isso sequer é possível na maior parte das vezes, de modo que "jamais rejeitamos" as nossas crenças mais essenciais.

Nesse momento, a regra lógica sobre a qual nos devemos nos ater é a regra do *modus tollens*⁷⁸ – Se o argumento da diminuição tem uma conclusão que não pode ser instanciada em nenhum ser humano, então não podemos pensar ao modo do argumento da diminuição. Sendo verdade que um *ought* implica em um *can*, então, como vimos, um *cannot* implica um *ought not*. Em outras palavras, nossa crítica inicial a Baxter é esta: se a natureza nos impede de suspender totalmente o juízo, e essa seria a consequência necessária do argumento da diminuição, então levar a sério o argumento da diminuição, o que incluiria sustentar as suas conclusões, é, para nós seres humanos, impossível – e, conseqüentemente, não pode ser recomendada como uma obrigação, nem caracterizada como “raciocinar como se deve”.

A resposta de Baxter caminha na direção de, uma vez que o argumento da diminuição implica numa suspensão total do juízo, a diferenciação entre o endosso ativo e o consentimento passivo soluciona a questão: ao racionarmos “como devemos”, descobrimos que não podemos dar o nosso endosso ativo a nada, ou seja, a consequência do argumento da diminuição se dá apenas num dos tipos de assentimento, mostrando que a crença seria de fato um consentimento passivo e que, apesar de tudo, continuamos acreditando nas coisas, mas apenas no sentido de consentir passivamente com as nossas

⁷⁸ *Modus Tollens*: $p \rightarrow q; \neg q / \neg p$ – cf. COPI (1978, p.261).

impressões. Entretanto, nos parece que essa solução não nos mostra uma avaliação epistêmica, uma vez que parece que, partindo de uma diferenciação entre os dois tipos de assentimento, a crença, sendo uma questão própria do consentimento passivo, não seria o real objeto do endosso ativo (isso seria caracterizar a crença como “um simples ato do pensamento, independente de uma maneira peculiar de concepção ou adição de uma força e vividez”, já que a crença como mais “um ato da parte sensitiva que da parte cognitiva da nossa natureza” estaria intocada no campo do consentimento passivo), e todo o argumento da diminuição seria totalmente inútil. Entender que o endosso ativo seria um raciocínio sobre as nossas crenças, seria possivelmente ignorar todos os princípios da natureza humana elencados na obra e tomar as crenças como algo diferente de como elas são, e tal constatação de tal natureza da crença é exposta de maneira descritiva, dentre as conclusões da parte três, como já vimos. Caminhemos então para o estudo do restante da parte que presentemente analisamos.

2.2.4.2 - Sobre a quarta parte: um olhar geral

Esperamos já haver estabelecido a inevitabilidade das nossas crenças mais substanciais e básicas a respeito do mundo, baseadas no conceito mesmo de crença estabelecido no estudo empreendido na terceira parte do livro e na nossa análise da primeira seção da quarta parte. A segunda seção, a concernente ao ceticismo em relação aos sentidos, apesar de ser uma das mais longas da obra, não nos oferece grandes dificuldades quando do apontamento de trechos com um registro tipicamente normativo. O início da seção nos levaria talvez a pensarmos na inevitabilidade das crenças e na consideração de que a natureza não teria nos deixado à resolução da razão assuntos tão importantes como uma legitimidade implícita das crenças formadas pela natureza e pelos nossos sentidos, mas um trecho do final da seção explicitamente nos refreia de tal posição:

Iniciei esse tema com a premissa de que deveríamos [*ought*] ter uma fé implícita em nossos sentidos, e que essa é a conclusão extrairia da totalidade de meu raciocínio. Mas, para ser franco, sinto-me *neste momento* possuído pelo sentimento contrário. Estou mais inclinado a não ter fé alguma em meus sentidos, ou antes imaginação, do que a depositar neles uma tal confiança implícita. (T 1.4.2 §56)

Essa incapacidade apontada por Hume de manter uma fé nos sentidos ou mesmo na razão, vem das considerações céticas às quais o autor se dedica nas duas primeiras seções da parte da obra sobre a qual agora nos debruçamos. A esse momento, no final da exposição dos argumentos céticos em relação tanto à razão, quanto aos sentidos, ele não consegue ver nenhuma saída racional para a resposta a esses argumentos, de modo que, desde que nos dediquemos à reflexão sobre tais questões, também não conseguimos encontrar uma resposta aos céticos tal que pudéssemos, a partir de nosso estudo e dedicação ao tema, encontrar uma legitimidade que nos justifique a acreditar nas crenças produzidas seja pela razão, seja pelos sentidos. Isso se mostra, porque além da natureza tornar inevitável o acreditar naquilo que nos é mais básico (como a existência de um mundo exterior, por exemplo), a impossibilidade de se encontrar uma resposta à reflexão cética nos mostra que também tal dúvida é inevitável, sempre que nos dediquemos a refletir sobre a justificativa das nossas crenças:

Essa dúvida cética, tanto em relação à razão como aos sentidos, é uma doença que jamais pode ser radicalmente curada, voltando sempre a nos atormentar, por mais que a afastemos, e por mais que às vezes pareçamos estar inteiramente livres dela. É impossível, com base em qualquer sistema, defender, seja nosso entendimento, seja nossos sentidos. Apenas os deixamos mais vulneráveis quando tentamos justificá-los dessa maneira. Como a dúvida cética nasce naturalmente de uma reflexão profunda e intensa sobre esses assuntos, ela cresce quanto mais longe levamos nossas reflexões, sejam estas conformes ou opostas a elas. (T 1.4.2 §57)

Nesse momento do texto, nos encontramos já com um dilema consideravelmente exposto aqui em nossos estudos e que diz respeito à questão da normatividade e da (des)legitimação das nossas crenças pela nossa reflexão sobre elas: quanto mais busquemos uma justificativa para considerar nossas crenças como legítimas (ou, como diz Hume, para *ter fé* nelas ou na nossa faculdade que as produz - seja a razão, os sentidos

ou a imaginação), mais estamos fadados a encontrar argumentos céticos contra os quais não encontramos respostas satisfatórias; mas também quanto mais reflexões céticas temos, não somos tampouco capazes de abrir mão das nossas crenças mais básicas sobre a existência de um mundo exterior ou sobre a necessidade causal, por exemplo. Dessa maneira, não podemos, com Hume, afirmar que *devemos* sustentar tais e tais crenças, uma vez que sempre que buscamos sua legitimidade, trombamos com argumentos céticos sem que consigamos responder a eles satisfatoriamente. Entretanto, também não podemos defender que o escocês, tendo em vista algo como uma integridade intelectual, nos prescreve que *devemos* abandonar todas as nossas crenças que não estão bem fundamentadas, uma vez que foi-se descoberto pela pesquisa empírica da natureza humana que tal ação é completamente impossível para nós, seres humanos.

Inversamente ao procedimento de muitos comentadores de priorizar um dos lados do atual dilema para dissolver a tensão presente no texto em prol de defender um Hume cético radical ou um naturalista quanto às questões justificacionais (ao modo de um fiabilismo, possivelmente), a nossa escolha é de manter a tensão presente no texto e afirmar que é exatamente essa a discussão que foi reservada para a quarta parte da obra. Enquanto temos que as três primeiras partes são descritivas do funcionamento da natureza humana e não explicitamente tocam nesse assunto, as conclusões ali estabelecidas evocam a discussão normativa de forma inescapável e tantas interpretações divergentes de Hume são plausíveis exatamente porque essa discussão se baseia nessa tensão agora apresentada. Um desenvolvimento da nossa hipótese então, possível somente após toda a nossa análise já empreendida nesse capítulo é a de que *as conclusões descritivas da natureza humana no texto do Tratado, nos levam ao dilema acerca da impossibilidade da prescrição tanto da sustentação quanto do abandono de nossas crenças mais básicas no momento do texto que isso seria mais adequado, de modo que a permanência inevitável*

de tal tensão não solucionada, leva Hume ao desespero presente na última seção do livro epistemológico - seção onde a questão normativa é tratada sem reservas. Contudo, trataremos desse assunto de forma mais detalhada em breve, na ocasião da análise da seção 1.4.7. Sejam somente um pouco mais pacientes e voltemos o nosso olhar antes para as seções às quais ainda não nos dedicamos para não sermos acusados de negligência quanto à essa parte do texto.

As seções de número 3, 4, 5 e 6 da quarta parte do primeiro livro do Tratado tratam de determinadas teorias já estabelecidas sobre, respectivamente, as oposições conceituais de substância/acidente, tal como apresentado por filósofos antigos, de qualidades primárias/qualidades secundárias, tal como apresentado pelos filósofos modernos; e sobre algumas teorias acerca da imortalidade da alma e da identidade pessoal. Contrariamente ao resto do primeiro livro do *Tratado*, nessas seções encontramos recomendações explícitas ao abandono da crença em determinados conceitos excessivamente abstratos e para os quais não conseguimos encontrar uma causa, uma impressão correspondente ou mesmo uma justificativa para eles. Ora, mas isso não refutaria a nossa hipótese inicial? Uma vez que já apresentamos o desenvolvimento e a conclusão que pretendemos defender dessa ausência de normatividade até o presente momento, vemos que a nossa hipótese tem como objeto principal as nossas *crenças e percepções mais básicas* (que são, de fato, as discutidas mais intensamente até essas seções que no momento estudamos), não nos interessando genuinamente considerações excessivamente abstratas e totalmente afastadas tanto da natureza humana quanto das considerações metodológicas que já tivemos a oportunidade de estudar no *Tratado*. Mas qual seria a diferença do caso dessas seções para as partes anteriores já analisadas, de modo que essas considerações não se configurem como exceções ao que acabamos de afirmar? Sobre essas reflexões etéreas, não possuímos a limitação imposta pela natureza da impossibilidade de as

abandonarmos, caso nelas não encontremos argumentações filosóficas capazes de sustentá-las:

Pode-se aqui objetar que, como a imaginação, segundo eu mesmo admito, é o juiz último de todos os sistemas filosóficos, eu estaria sendo injusto ao condenar os filósofos antigos por fazerem uso daquela faculdade, e por se deixarem guiar inteiramente por ela em seus raciocínios. Para me justificar, devo fazer uma distinção, na imaginação, entre os princípios permanentes, irresistíveis e universais - tais como a transição costumeira das causas aos efeitos e dos efeitos às causas - e os princípios variáveis, fracos e irregulares - como os que acabo de mencionar. Os primeiros são o fundamento de todos os nossos pensamentos e ações, de tal forma que, se eliminados, a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria. Os últimos não são nem inevitáveis à humanidade, nem necessários, ou sequer úteis para a condução da vida; ao contrário, observa-se que só tem lugar em mentes fracas e, como se opõem aos outros princípios, do costume e do raciocínio, podem facilmente ser anulados por um contraste e oposição adequados. Por essa razão, os primeiros são aceitos pela filosofia, e os últimos rejeitados. (T 1.4.4 §1)

O que Hume estaria fazendo, na nossa chave de leitura, então, nessas seções? Recusando a posição de determinados filósofos afirmando que devemos abandonar as posições aqui elencadas, com base no conflito que é gerado entre essas posições e os princípios mais estáveis da natureza humana apresentados de maneira descritiva ao longo da obra até então. É isso uma forma de normatividade epistêmica? Sim. Ela contraria a nossa hipótese, tal como a concebemos? Não em seus aspectos essenciais, uma vez que pedimos que o(a) leitor(a) lembre que afirmamos que a discussão normativa não aparece até a conclusão da obra (e podemos considerar a quarta parte como uma conclusão) e que as consequências que aqui explicitamos que retiramos da nossa hipótese se mantém intacta, uma vez que versam somente sobre as nossas crenças mais fundamentais e discutidas nas outras seções - como no estabelecimento de uma necessidade na causalidade - e não em reflexões supérfluas à nossa condição humana como as que são empreendidas nessa seção. São exatamente o desenvolvimento e a consequência da nossa hipótese (que, também são, em si, hipóteses bastante robustas) que nos interessam mais profundamente nesse momento, e não as discussões com Spinoza ou com os aristotélicos tais como apresentadas nessas seções intermediárias da quarta parte. Prossigamos, então,

para o final da nossa análise e lancemos um olhar bastante cuidadoso à seção 1.4.7, denominada de "Conclusão desse livro".

2.2.4.3 - O cerne da discussão normativa no *Tratado*: a conclusão e o desespero de 1.4.7

A quase ausência da discussão normativa ao longo do *Tratado* pode também encontrar respaldo na pouquíssima utilização do modal "*ought*" ao longo do texto (somente 29 ocorrências em todo o primeiro livro) em comparação com, por exemplo, o modal "*must*" (contabilizadas por volta de 380 ocorrências) que é utilizado por Hume de maneira não prescritiva para demonstrar majoritariamente *sequuntur* lógicos ou planos de argumentações futuras, como já mostramos. A localidade da discussão normativa tem como sintoma a concentração dessas ocorrências de "*ought*" na quarta parte - 17 ocorrências⁷⁹, contra 12 somadas nas outras três partes⁸⁰ - e ainda a maior concentração da utilização desse termo se dar ainda na seção concluinte da parte (nove ocorrências no total). Não defendemos que tal breve enumeração seja em nada conclusiva, mas nos auxilia na defesa de que as considerações normativas do texto se encontram localizadas na última parte do texto, em particular na última seção, ao que acreditamos que Hume era um conhecedor tal da língua inglesa que tal escolha não nos parece acidental.

Declaradamente, a "conclusão deste livro" é uma pausa para uma reflexão acerca dos resultados obtidos até agora na pesquisa humiana, como está explícito logo no primeiro parágrafo⁸¹, e qualquer leitor(a) atento(a) pode perceber que a linguagem

⁷⁹ 1.4.1 §5 (2x); 1.4.2 §2; 1.4.2 §56; 1.4.5 §5; 1.4.5 §9; 1.4.5 §32; 1.4.5 §34; 1.4.7 §6; 1.4.7 §7 (2x); 1.4.7 §11 (3x); 1.4.7 §13 (2x); 1.4.7 §15.

⁸⁰ Intro §8; 1.1.1 §12; 1.2.1 §5; 1.2.4 §17; 1.3.2 §2; 1.3.3 §7; 1.3.9 §13; 1.3.12 §13; 1.3.13 §10; 1.3.13 §11

⁸¹ cf. T 1.4.7 §1:

"Antes de me lançar nessas imensas profundezas da filosofia que jazem diante de mim, porém, sinto-me inclinado a parar por um momento e meu posto presente, a fim de ponderar sobre a viagem que ora empreendo, e que sem dúvida requer o máximo de arte e aplicação para ser conduzida a um termo feliz".

utilizada aqui também em muito difere da linguagem das outras seções em geral. O escocês parece nessa seção abandonar um registro mais sóbrio e mais tipicamente científico para se deleitar numa escrita mais literária e livre, notadamente cheia de perguntas e com pouquíssimas respostas explícitas. Outra característica notável da escrita da seção que fecha o livro epistemológico da obra e que é diferente das considerações explicitadas anteriormente é a declaração dos sentimentos do escritor que se afirma quase reduzido ao desespero e cheio de melancolia, também logo na abertura do texto. Contudo, o que é que alimenta esse desespero intelectual nesse momento da obra? Por que parar para refletir sobre os princípios estabelecidos da natureza humana tanto ferem o iluminista britânico?

A conclusão retirável de nossa hipótese nos fornece também uma chave de leitura para tal interrogação. A partir da constatação do enraizamento de todos os nossos conhecimentos na imaginação e nos princípios do hábito e da experiência; da afirmação da impossibilidade de encontrar uma justificativa racional que legitime nosso assentimento epistêmico a qualquer crença nossa formada por esses princípios; e da descoberta da impossibilidade do abandono de tais crenças mais básicas assim formadas, temos que a discussão normativa, em lugar de afirmar com certeza a prescrição de devermos sustentar ou abandonar determinada crença, se coloca num impasse insolúvel. A apresentação desse impasse é feita entre os parágrafos três e sete da seção que devemos agora analisar, e pedimos licença para nos dedicarmos detidamente à essa apresentação.

Hume se questiona primeiramente nessa seção com que confiança ele poderia se aventurar em busca da verdade e que critério ele poderia ter para distingui-la do erro quando a encontrasse (se desse tal sorte). Contrariamente à maior parte dos filósofos até então, ele afirma claramente que, por mais cuidadosos e exatos que sejam os seus

raciocínios, eles ainda não são capazes de dizer porque deveríamos assentir a eles⁸² e que dar o assentimento em qualquer situação, no sentido que Hume confere ao termo, depende muito mais da capacidade da mente de avivar determinadas ideias na imaginação a partir dos princípios do hábito e da experiência que de raciocínios intrincados⁸³. Contudo, os princípios do hábito e da experiência que nos fazem raciocinar causalmente e que também nos convencem da existência do mundo exterior nos levam a contradições. Na seção 1.4.4, já foi estabelecido que o nosso raciocínio causal é incompatível em diversos momentos com a nossa confiança sobre a existência contínua da matéria, de modo que, "embora essas duas operações sejam igualmente naturais e necessárias à mente humana, em algumas circunstâncias elas são diretamente contrárias; [e] 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). Como foi constatado ao longo desse primeiro livro do *Tratado*, nós somos *determinados* a pensar causalmente e a formarmos crenças a partir daí, e toda a nossa capacidade de dar assentimento às coisas depende dessa capacidade da imaginação, mas ela nos leva a contradições explícitas e a crenças erradas e ficções infundadas.

Alguns tendem a ver, nesse momento, uma equipolência tipicamente pirrônica de modo que a recomendação que se seguiria seria uma suspensão do juízo acerca das nossas

⁸² cf. T 1.4.7 §3:

"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 maior 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"

⁸³ cf. T 1.4.7 §3:

"Sem essa qualidade pela qual a mente aviva algumas idéias mais do que outras (qualidade que aparentemente é tão insignificante, e tão pouco fundada na razão), nunca poderíamos dar o nosso assentimento a nenhum argumento, nem levar nosso olhar para além daqueles poucos objetos presentes a nossos sentidos. (...) A memória, os sentidos e o entendimento são todos, portanto, fundados na imaginação, ou na vividez de nossas idéias"

crenças mais básicas formadas pelo hábito e pela fantasia, mas essa é uma opção que já nos foi abandonada, constatada a impossibilidade de deixarmos de acreditar em tais crenças básicas, como a necessidade causal e a existência da matéria de forma contínua fora da mente, mesmo que elas nos levem a contradições e que tenhamos argumentos capazes de deteriorar a sua legitimidade racional, como o argumento da diminuição. Ao momento da afirmação feita também como uma descoberta da pesquisa da natureza humana que a mente é incapaz de suspender o seu juízo nesses casos, sendo-nos determinado por esta a crença, nos deparamos com o dilema fundamental da seção, que nada mais é que a discussão normativa de segunda ordem perante tais constatações descritivas realizadas nas três primeiras partes do texto:

Essa deficiência de nossas idéias, é verdade, não se percebe na vida comum; não nos damos conta de que, nas conjunções mais usuais de causa e efeito, somos tão ignorantes sobre o princípio último que une a causa e o efeito quanto nas mais insólitas e extraordinárias. Mas isso procede de uma mera ilusão da imaginação. Ora, a questão é: até que ponto devemos [*ought*] ceder a essas ilusões? Essa é uma questão muito difícil, e nos reduz a um dilema muito perigoso, como quer que o solucionemos. Porque, se assentimos a todas as triviais sugestões da fantasia, estas, além de serem freqüentemente contrárias umas às outras, levam-nos a tais erros, absurdos e obscuridades, que acabamos envergonhados de nossa credulidade. Nada é mais perigoso para a razão que os vãos da imaginação, a maior causa de erro entre os filósofos. Os homens dotados de uma fantasia vivaz podem, sob esse aspecto, ser comparados àqueles anjos que a Escritura representa cobrindo os olhos com suas asas. Já vimos tantos exemplos disso que podemos nos poupar o trabalho de insistir mais sobre esse assunto. Por outro lado, se a consideração desses exemplos nos fizesse 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 conseqüências mais fatais. Pois já mostrei que o entendimento, quando age sozinho, e de acordo com seus princípios mais gerais, destrói-se a si mesmo, sem deixar subsistir o menor grau de evidência em nenhuma proposição, seja na filosofia, seja na vida comum. O único meio de nos salvarmos desse ceticismo total é por meio dessa singular e aparentemente trivial propriedade da fantasia, pela qual acedemos com dificuldade às visões remotas das coisas, não sendo capazes de ter delas uma impressão tão sensível quanto aquela que temos das visões mais fáceis e naturais. Estabeleceremos, então, como uma máxima geral, que nunca se deve aceitar nenhum raciocínio sutil ou mais elaborado? Considerem-se bem as conseqüências de um tal princípio. Desse modo, acabaríamos de vez com toda ciência e filosofia: procedendo com base em uma única qualidade da imaginação, teríamos de abraçar todas elas por uma paridade da razão. E estaríamos expressamente incorrendo em uma contradição, pois essa máxima tem de ser construída sobre o raciocínio anterior, que, devemos admitir, é bastante sutil e metafísico. Que partido tomaremos, portanto, em meio a tais dificuldades? Se adotarmos esse princípio, e condenarmos todos os raciocínios sutis, cairemos nos absurdos mais manifestos. Se o rejeitarmos em favor desses

raciocínios, arruinaremos por completo o entendimento humano. Não nos resta escolha, portanto, senão entre uma falsa razão e razão nenhuma. De minha parte, não sei o que se deve [*ought*] fazer neste caso. Posso apenas observar o que se costuma fazer, ou seja, que raramente ou nunca se pensa nessa dificuldade; e mesmo qual ela já esteve alguma vez presente à mente, é rapidamente esquecida, deixando atrás de si apenas uma leve impressão. Reflexões muito sutis exercem pouca ou nenhuma influência sobre nós; entretanto, não estabelecemos, e não podemos estabelecer, como uma regra, que não deveriam [*ought not*] exercer nenhuma influência - o que implicaria uma contradição manifesta. (T 1.4.7 §§6-7)

Essa longa citação, definitivamente uma dentre as mais importantes dessa dissertação, bastante explicitamente trata exatamente do problema da normatividade tal como definimos aqui em nossos estudos. O problema aqui colocado é a questão de devermos ou não ceder, assentir a ou rejeitar as nossas crenças formadas pela imaginação e seus princípios naturais. Isso é colocado na questão "até que ponto devemos ceder a essas ilusões?", assim como no estudo das consequências possíveis do caso "se assentirmos a todas as triviais sugestões da fantasia" ou mesmo "se a consideração desses exemplos nos fizesse tomar a resolução de rejeitar todas as triviais sugestões da fantasia e seguir o entendimento". Essas duas últimas colocações, demonstram claramente qual é o dilema aqui discutido que é caracterizado como "muito perigoso, como quer que o solucionemos". Se o problema é o problema da legitimidade das crenças, suas justificativas e a quais delas (se é que a alguma) devemos dar o nosso assentimento, então o dilema se coloca entre a possibilidade de assentir às crenças formadas naturalmente pela imaginação acreditando que "a natureza não deixou isso à sua escolha; sem dúvida, avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confiada a nossos raciocínios e especulações incertos" (T 1.4.2 §1), ou "seguir o entendimento, isto é, as propriedades mais gerais e estabelecidas da imaginação", rejeitando todas as nossas crenças mais básicas como infundadas a partir da constatação racional da não-existência de um vínculo causal necessário no mundo, por exemplo, ou do argumento da diminuição. A dificuldade e insolubilidade do dilema aparece quando, se optamos por aceitar as crenças formadas pela natureza como formadas por um processo fiável, elas "levam-nos

a tais erros, absurdos e obscuridades, que acabamos envergonhados de nossa credulidade[; e] Nada é mais perigoso para a razão que os vôos da imaginação, a maior causa de erro entre os filósofos" mesmo que nos atenhamos a alguns princípios balizares, como as regras gerais⁸⁴. Mas, pelo outro lado, se optarmos por seguirmos a razão e rejeitarmos todas as nossas crenças, esse mesmo entendimento "quando age sozinho, e de acordo com seus princípios mais gerais, destrói-se a si mesmo, sem deixar subsistir o menor grau de evidência em nenhuma proposição, seja na filosofia, seja na vida comum".

Podemos também colocar o problema da seguinte forma: se estamos buscando por uma justificativa para que prescritivamente nos seja plausível recomendarmos que devemos sustentar ou abandonar nossas crenças mais básicas, invariavelmente nos deparamos com as argumentações das seções do ceticismo quanto à razão e quanto aos sentidos que destroem a nossa possibilidade de assentimento às nossas crenças advindas dessas duas fontes (as únicas possíveis, para Hume), mas se, a partir disso, buscarmos dizer que devemos abandonar, como um cético clássico, as nossas crenças, não assentindo a elas e, sobre elas, suspender o nosso juízo, temos que isso nos é naturalmente impossível, e, portanto, não pode nos ser recomendado⁸⁵. O dilema então se mostra insolúvel e Hume se vê dilacerado "entre uma falsa razão...", no caso em que ele recomendasse o nosso assentimento às crenças naturais, mesmo baseado em uma fiabilidade que muitas vezes nos leva ao erro; "... e razão nenhuma", no caso em que ele tentaria abandonar todas as crenças por não haver fundamentação adequada a elas, mas se vê incapaz de genuinamente seguir contra a natureza e não acreditar na causalidade, na existência de um mundo exterior, dentre outras das nossas crenças mais básicas.

⁸⁴ Já vimos, na nossa discussão com Falkenstein, que as regras gerais estão longe de nos dar uma garantia ou uma prova da verdade das crenças que elas supostamente legitimariam.

⁸⁵ Como vimos claramente em nossa discussão com a leitura cética pirrônica de Donald Baxter.

Mas qual é a relação de tal reflexão e tal impasse com a nossa leitura e a nossa hipótese? Da maneira como vemos, o impasse é de caráter normativo, decorrente das conclusões descritivas da natureza humana elencadas nas três primeiras partes e é insolúvel simplesmente com base em tais conclusões. Ele aparece de maneira explícita somente na última parte do livro, principalmente e em particular na última seção porque é o momento em que ele se dedica a parar de fazer "simplesmente" a ciência descritiva da natureza humana e refletir sobre as conclusões atingidas, como foi exposto no início da seção. Se houvesse uma recomendação prescritiva para qualquer um dos lados da questão ao longo do resto do texto, Hume estaria de alguma maneira tomando uma das duas possibilidades do impasse mais a sério e se atendo a ela, de modo que deveríamos encontrar uma resposta clara para essa dificuldade já na conclusão do livro, o que não parece ser o caso. Dessa maneira, um dos ganhos da nossa leitura descritivista, se quiserem denominá-la assim, do *Tratado* é a manutenção da tensão nesse momento do texto e a coerência das conclusões positivas e descritivas da ciência da natureza humana com a insolubilidade desse dilema e com a discussão estabelecida aqui em 1.4.7 (e na parte quatro como um todo), que é feita num diferente registro daquele empreendido ao longo das outras três partes do texto.

Ao longo do resto da seção, do final da citação que acabamos de estudar até o parágrafo doze, o dilema é colocado em outros termos: se, dada a constatação que o entendimento, quando levado em conta sozinho, destrói-se a si mesmo, devemos abandoná-lo e estabelecermos, "então, como uma máxima geral, que nunca se deve aceitar nenhum raciocínio sutil ou mais elaborado"? Dessa maneira, seríamos jogados de volta à vida comum que, sem a reflexão filosófica detida, assente quase que imediatamente às crenças e às ficções da imaginação. Contudo, essa colocação nos traz consequências funestas, incluindo que "[d]esse modo, acabaríamos de vez com toda ciência e filosofia:

procedendo com base em uma única qualidade da imaginação, teríamos de abraçar todas elas por uma paridade da razão", aceitando todas as nossas crenças naturalmente formadas, mesmo que muitas delas incorram em erros; e também que, assim, "estaríamos expressamente incorrendo em uma contradição, pois essa máxima tem de ser construída sobre o raciocínio anterior, que, devemos admitir, é bastante sutil e metafísico". Vemos assim que, outra forma de colocação do mesmo problema é em termos de abandonarmos por completo a reflexão filosófica como reflexões "frias, forçadas e ridículas" (T 1.4.7 §9) e abraçarmos a vida comum; ou da manutenção da filosofia também como uma disposição natural, mesmo que ela "deva ser feita com base em princípios céticos" (T 1.4.7 §11) e nos leve a "rejeitar toda crença e raciocínio, e não consig[amos] considerar [nela] uma opinião como mais provável ou verossímil que as outras" (T 1.4.7 §8).

Novamente, o dilema se mantém, uma vez que, também pela natureza humana nos encontramos impelidos tanto a abandonar essas reflexões quando, com elas, encontramos um beco cético sem saída⁸⁶, quanto a, cansados da distração e da vida irrefletida, refletirmos sobre os mesmos temas que buscamos abandonar por nos causar desespero e melancolia⁸⁷. A filosofia é recomendada em detrimento da superstição, uma vez que

⁸⁶ cf. T 1.4.7 §§ 9-10:

"Felizmente ocorre que, sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, e me cura dessa melancolia e delírio filosóficos, tornando mais branda essa inclinação da mente, ou então fornecendo-me alguma distração e alguma impressão sensível mais vívida, que apagam todas essas quimeras. Janto, jogo uma partida de gamão, converso e me alegro com os amigos; após três ou quatro horas de diversão, quando quero retomar essas especulações, elas me parecem tão frias, forçadas e ridículas, que não me sinto mais disposto a levá-las adiante. Encontro-me aqui, portanto, absoluta e necessariamente determinado a viver, a falar e a agir como as outras pessoas, nos assuntos da vida corrente".

⁸⁷ cf. T 1.4.7 §§12-13:

"Assim, no momento em que, cansado de diversões e de companhia, entrego-me a devaneios em meu aposento, ou enquanto passeio solitário pela margem de um rio, sinto minha mente inteiramente voltada para si mesma, e minha atenção se *inclina* naturalmente para aqueles temas sobre os quais encontrei tantas discussões no decorrer de minhas leituras e conversas. (...) 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".

somos naturalmente levados à reflexão e aquela é com certeza preferível a esta; entretanto, a natureza sempre nos leva em algum momento para longe da reflexão no decorrer da vida comum.

Seja então de qualquer uma das formas que o dilema da conclusão do livro epistemológico do *Tratado* é colocado (como as conclusões nefastas da sustentação prescritiva de todas as nossas crenças ou de seu abandono por completo; pelo dilaceramento intelectual entre falsas razões e razão alguma; ou como o abandono ou a sustentação da reflexão filosófica cética), a conclusão é a mesma: o dilema é insolúvel, ambos os lados apresentando dificuldades não resolvíveis e a tensão permanece, causando em Hume um desespero perante a constatação de um impasse ao qual ele foi levado pela sua própria ciência da natureza humana. Esperamos ter mostrado aqui a compatibilidade de tal impasse com a nossa leitura, de modo que se Hume tivesse nos prescrito de forma explícita o abandono ou a sustentação das nossas crenças mais básicas como aquilo que devemos fazer ao longo das outras partes do livro, não seria inteiramente condizente encontrarmos tal *aporia* no final do texto. A hipótese da localização da normatividade na quarta parte do livro, ao contrário, é inteiramente compatível com tal melancolia e preserva intacta a tensão exposta em tal seção concludente da obra.

Conclusão

Esperamos, com esse longo capítulo, ter empreendido uma defesa preliminar da nossa hipótese teórica principal, a saber, de que não há um registro tipicamente normativo (dentro dos limites que colocamos a esse no primeiro capítulo) e que tal discussão prescritiva aparece somente de maneira clara na última parte do texto. Avaliamos que tal colocação tem como importante consequência a manutenção de uma tensão essencial do texto, apresentada na conclusão desse (T 1.4.7), de modo que uma leitura mais detida

dessa seção também pode nos esclarecer quanto à nossa hipótese e sua compatibilidade com aquilo que buscamos defender aqui.

No objetivo de não nos esquivarmos das discussões contemporâneas sobre o texto de Hume, em particular sobre o tão conhecido debate entre leituras naturalistas e céticas do escocês, procederemos para uma análise ainda mais detida da seção concluinte do primeiro livro do *Tratado*, de modo a, ao menos no formato de um esboço, tentemos verificar quais importantes consequências a nossa hipótese traz para o debate. A partir daí, também encontraremos com alguns comentadores que têm leituras particulares da última seção epistemológica do texto e tentaremos, com eles, estabelecer também um diálogo, esperando ressaltar, assim, a relevância e a novidade da nossa hipótese.

Capítulo 3

O desespero cético-naturalista: estudos sobre a conclusão da primeira filosofia do conhecimento de Hume

Após já termos esclarecido a nossa utilização de alguns termos, estabelecido a nossa hipótese principal acerca da localização de um certo tipo de normatividade epistêmica e nos esforçado, no último longo capítulo, em empreender uma defesa, mesmo que preliminar, de tal hipótese, nos cabe aqui, a título de finalização, dedicar o último capítulo da dissertação a uma breve consideração de algumas consequências importantes da nossa leitura. Tal consideração será colocada a partir de voltarmos o nosso olhar de uma forma mais detida à conclusão do primeiro livro do *Tratado* (T 1.4.7), entendendo-a como o local privilegiado da discussão normativa do texto e, dessa maneira, como o mais fértil campo para a perene e relevantíssima discussão, dentro dos leitores de Hume, acerca da primazia do fator cético ou do fator naturalista dentro do pensamento epistemológico do escocês.

Procederemos então, nesse capítulo concludente, dando os seguintes passos: primeiramente tentaremos colocar da maneira mais clara e breve possível, a partir do texto do próprio Hume e de alguns comentadores, o que talvez possa ser chamado do problema mais discutido dentro da bibliografia secundária sobre a sua epistemologia - o conflito entre a sua ciência da natureza humana positiva e as suas implicações profundamente céticas. Ressaltamos desde já que não é objetivo dessa dissertação esgotar tal debate, o que talvez fosse por si só inexequível numa dissertação dessa magnitude, de modo que nos limitaremos a apontar qual é o problema fundamental ali colocado. A partir daí, veremos que mais de um estudioso aponta a sétima seção da quarta parte como o reconhecimento, por parte de Hume, do(s) dilema(s) em questão e, por causa disso, é na

leitura dessa seção que se encontram muitas das soluções propostas pelos diversos leitores do iluminista para tal(is) suposta(s) contradição(ões). Concordaremos com essa colocação e voltaremos o nosso olhar novamente para tal seção concluinte da discussão epistêmica, apresentando, dela, a nossa leitura em contraposição com algumas outras, mostrando, em linhas gerais, como ela é compatível com a hipótese defendida no capítulo anterior conjuntamente com um motivo para que nos tenhamos restringido à forma de normatividade definida no início da dissertação.

Temos consciência de que tocar em tal assunto não é trabalho para tão poucas páginas, mas acreditamos que a nossa contribuição intelectual com essa dissertação não estaria completa se nos esquivássemos a tal questão tão estritamente colada com a nossa discussão anterior, e nos daremos por satisfeitos(as) uma vez que mitigarmos as nossas supostas pretensões e afirmarmos que o que será apresentado aqui é somente um ensaio acerca das possíveis consequências do debate empreendido nos capítulos anteriores. Esperamos que, mesmo com uma apresentação muito que ainda aquém do que ela poderia ser, sejamos capazes de, com um mero apontamento de algumas das consequências da nossa leitura para o estudo contemporâneo de Hume, iluminar ainda mais o que foi colocado no segundo capítulo, ressaltando ao menos a importância de colocar a discussão em termos de normatividade, como viemos empreendendo desde o início desse trabalho.

3.1 - Natureza versus razão

Robert Fogelin, importante filósofo contemporâneo, em sua introdução do *Hume's skeptical crisis*, coloca o que ele chama de "problema interpretativo" de Hume nos seguintes termos: "Como o naturalismo de Hume - a sua "tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais" - se concilia com o que parece ser seus mais fortes compromissos céticos?" (FOGELIN, 2009, p.3). Em nossas palavras, podemos dizer que esse problema pode ser preliminarmente visto a partir do que teria sido apontado por muitos comentadores como uma contradição no decorrer do próprio *Tratado*⁸⁸ - após ter pesquisado diligentemente a natureza humana a partir do que chamamos de empirismo metodológico e ter erigido um sistema científico com a exposição de suas conclusões nas três primeiras partes do livro, Hume constata que tal pesquisa o leva a considerações céticas radicais que poderiam inclusive minar todo o seu sistema. As consequências céticas que emergem da ciência do homem constataam que "por mais forte que seja a nossa crença inicial [qualquer que ela seja], ela infalivelmente perecerá ao passar por tantos novos exames [da razão, num sentido estrito], cada um dos quais diminui um pouco sua força e vigor" (T 1.4.1 §6); que "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 independente dos corpos" (T 1.4.4 §15); e que "a impossibilidade de melhorar ou corrigir essas faculdades [cognitivas] [o] reduz quase ao desespero" (T 1.4.7 §1), para elencar apenas algumas das questões levantadas pela parte do texto dedicada ao ceticismo. Ora, tais raciocínios céticos, uma vez afirmadas a fraqueza e fragilidade das faculdades cognitivas humanas e estabelecido que "o entendimento, quando age sozinho, destrói-se

⁸⁸ Anthony Flew e John Passmore são autores que veem tal problema como uma contradição interna do texto e do projeto humiano, cf. GARRETT (1997, p.206).

a si mesmo, sem deixar subsistir o menor grau de evidência em nenhuma proposição, seja na filosofia, seja na vida comum", poderiam facilmente se voltar para o fazer científico ele mesmo, colocando tudo que ali foi afirmado até então em dúvida e "desse modo, acabaríamos de vez com toda ciência e filosofia" (T 1.4.7 §7). Em outras palavras, se o estudo da natureza humana nos leva a consequências radicalmente céticas, como coerentemente fazer com que o edifício científico levantado pelo *Tratado* permaneça de pé frente às suas próprias conclusões que questionam a possibilidade de sustentação de tal empreendimento?

Fogelin (2009) apresenta tal tensão a partir de trechos do próprio Hume, um deles apresentado na abertura do livro e outro em sua conclusão, mostrando que a pretensão mostrada pelo filósofo na Introdução quanto ao seu trabalho encontra dificuldades uma vez estando esse trabalho já feito:

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 algum caminho ou 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.

(...)

Eis, pois, o único recurso capaz de conduzir nossas investigações filosóficas ao sucesso: abandonar o método moroso e entediante que seguimos até agora e, ao invés de tomar, vez por outra, um castelo ou aldeia na fronteira, marchar diretamente para a capital ou centro dessas ciências, para a própria natureza humana; estando nós de posse desta, podemos esperar uma vitória fácil em todos os outros terrenos. Partindo de tal posição, poderemos estender nossas conquistas a todas as ciências que concernem de perto à vida humana, e então poderemos proceder calmamente à investigação mais completa daquelas que são objetos de pura curiosidade. 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 diferente, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança (T Intro §§4-6)

Mas o que foi que eu disse? Que as reflexões muito sutis e metafísicas exercem pouca ou nenhuma influência sobre nós? Dificilmente poderia deixar de me retratar e de condenar essa minha opinião com base em meu sentimento e experiência presente. A visão *intensa* dessas variadas contradições e imperfeições da razão humana me afetou de tal maneira, e inflamou minha

mente a tal ponto, que estou prestes a rejeitar toda crença e raciocínio, e não consigo considerar uma só opinião como mais provável ou mais verossímil que as outras. 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? Todas essas questões me confundem, e começo a me imaginar na condição mais deplorável, envolvido pela mais profunda escuridão, e inteiramente privado do uso de meus membros e faculdades. (T 1.4.7 §8)

Está assim, então, colocada a questão: a conclusão cética do primeiro livro do *Tratado* destruiria todas as pretensões humianas de um sistema completo de ciências baseado sobre o tal fundamento quase inteiramente novo da experiência? Em termos contemporâneos, como seria possível a conciliação entre o projeto naturalista de Hume com suas reflexões e consequências céticas?

Encontramos, já na explicitação do problema, uma dificuldade terminológica semelhante a algumas com as quais nos deparamos ao longo dos nossos estudos. Assim como o termo "empirismo" é tão largamente utilizado na bibliografia historiográfica do período moderno de modo que tivemos que fazer uma taxonomia da suas diferentes significações em diferentes autores, também aqui o termo "naturalismo" (e também sequer o termo "cético"⁸⁹) encontra uma polissemia capaz de gerar, em nós, alguma confusão. Para melhor compreendermos qual ou quais são as dificuldades oriundas da conclusão da primeira filosofia do conhecimento de Hume, não nos aventuraremos numa completa análise das diferentes acepções do termo "naturalismo", mas acreditamos ser importante diferenciar e explicitar ao menos duas, relevantes para a presente discussão.

Podemos entender Hume como um "naturalista" de diferentes formas. Primeiramente e de forma mais ampla, o próprio estudo do ser humano em termos de

⁸⁹ Apesar de que o termo cético pode também ter diferentes significações em relação ao seu grau (como em um ceticismo radical ou um ceticismo mitigado) ou mesmo em relação à tradição ou filosófica que constroem argumentos e conclusões céticas distintas, como, por exemplo, o ceticismo acadêmico, o ceticismo pirrônico ou mesmo um ceticismo cartesiano, entendemos que, no momento da colocação do problema por Hume em 1.4.7, a questão se trata de um ceticismo radical capaz de destruir todas as nossas crenças e colocar em dúvida todo possível conhecimento - ceticismo denominado, por Hume, em consonância com outros autores do mesmo período histórico, de pirrônico, cf. MAIA NETO (1991).

princípios da natureza humana, poderia encaixar Hume numa concepção contemporânea do termo, como nos mostra Stroud:

Tal concepção do estudo próprio da natureza humana trata seres humanos e todos os aspectos das suas vidas como fenômenos naturais a serem estudados como outras partes da natureza. Eles devem ser estudados somente em termos do que pode ser descoberto sobre eles através da utilização das capacidades das quais os seres humanos se veem naturalmente dotados para descobrir o que quer que for. Essa ideia é familiar para nós atualmente em nossa concepção das ciências sociais ou "humanas". (...) Esse abrangente projeto poderia ser chamado de uma forma de "naturalismo" da forma como o termo passou a ser utilizado acerca de alguns filósofos do século XX também assim denominados. Apesar de Hume nunca ter se utilizado de tal palavra em tal sentido, o seu projeto envolve não deixar de lado nada que não possa ser encontrado na natureza, confiando somente nos procedimentos cuja confiança possa ser testada por seus resultados observáveis, e explicar o máximo possível da vida humana apelando apenas para o que pode ser descoberto verdadeiro de seres humanos e das suas relações com o mundo à sua volta. (STROUD, 2012, p.12)

Dessa maneira, a sua aventureira proposta de avançar para a capital das ciências, a ciência do homem, e tratá-la como uma descoberta dos princípios da natureza humana, baseada nos mesmos princípios metodológicos que a pesquisa da filosofia natural emergente nos séculos anteriores, já pode render a Hume o epíteto de "naturalista". Nesse sentido, ao constatar "a condição desoladora, a fraqueza e a desordem das faculdades que sou obrigado a empregar em minhas investigações aumentam minhas apreensões" (T 1.4.7 §1), Hume se encontraria num perigoso dilema entre seu ceticismo e seu naturalismo, uma vez que as considerações céticas da última parte do primeiro livro poderiam minar a possibilidade de conhecimento por parte de um ser humano e, conseqüentemente, minar a própria possibilidade de uma ciência da natureza humana. Essa é a utilização mais frequente do termo naturalista e o embate mais fortemente discutido pela bibliografia secundária.

Contudo, esse não é o único sentido em que Hume poderia ser denominado "naturalista". Do ponto de vista mais propriamente normativo, acerca da prescrição ou da simples avaliação do ponto de vista epistêmico das nossas crenças, em alguns momentos da parte do texto dedicada às reflexões céticas, o autor parece apontar para um possível

compromisso epistêmico com a natureza e com os princípios naturais do entendimento humano como mecanismos possivelmente confiáveis de formação de crenças⁹⁰. Nesse segundo sentido, o embate com o ceticismo é mais condizente com o conceito de dilema, uma vez que, se na primeira significação do termo o problema está numa ameaça do ceticismo em relação ao projeto de uma ciência naturalista, desta vez ambos os lados se ameaçam: o ceticismo e suas reflexões radicais nos levariam a uma destruição da possibilidade do conhecimento por parte dos seres humanos, o que iria de encontro a um confiabilismo naturalista; mas também o naturalismo, nesse segundo sentido, ameaça o ceticismo tornando suas reflexões inertes, contrárias aos princípios da natureza humana e um raciocínio sutil que nem Hume, "nem qualquer outra pessoa jamais espos[aria] sincera e constantemente tal opinião" (T 1.4.1 §7). A determinação natural da mente humana a crer, se vista de forma prescritiva, é tanto uma ameaça ao ceticismo pirrônico radical quanto ele o é para a fundamentação racional de tais crenças formadas naturalmente pela natureza. Esse é um segundo sentido no qual o termo "naturalismo" pode ser atribuído a Hume e nos demonstra que, no lugar de estarmos lidando com um único embate ou um único conflito interno ao pensamento do escocês, o questionamento de Fogelin acerca da compatibilidade do naturalismo com o ceticismo no pensamento de Hume nos coloca perante, ao menos, dois problemas teóricos importantes. Analisemo-los, então.

3.2 - Naturalismo científico e ceticismo radical

⁹⁰ cf. T 1.4.2 §1:

"Assim, o cético continua a raciocinar e a crer, muito embora afirme ser incapaz de defender a razão pela razão. E, pela mesma regra, deve [*must*] dar o seu assentimento ao princípio concernente à existência dos corpos, embora não possa ter a pretensão de sustentar sua veracidade por meio de argumentos filosóficos. A natureza não deixou isso à sua escolha; sem dúvida, avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confiada a nossos raciocínios e especulações incertos".

Após termos destrinchado dois dos possíveis significados do frequentemente evocado naturalismo de Hume, prossigamos para a análise do conflito emergente da primeira (e mais usual dentre os comentadores) significação de tal termo. O conflito, como já explicado, aparece quando as reflexões céticas da quarta parte parecem minar a possibilidade de qualquer conhecimento legitimado, lançando dúvidas inclusive sobre a viabilidade da construção de um "sistema completo de ciências", como Hume afirma ser o projeto do Tratado. A partir da nossa discussão sobre a presença da forma específica de normatividade que apontamos ao longo da dissertação, como podemos pensar essa suposta contradição? A nossa hipótese acerca da ausência de um registro propriamente normativo das três primeiras partes do texto, e a localização de tal registro somente na parte cética nos poderia lançar alguma luz sobre o problema?

Para desenvolvermos uma das possíveis consequências do que foi defendido no último capítulo e verificar a sua possível aplicação sobre essa tão proeminente questão dentre os estudiosos de Hume, primeiro deveremos dar atenção a uma afirmação que pode nos parecer consideravelmente simples, e que é uma implicação daquilo que já foi aqui discutido: Hume, ao reservar a discussão normativa para a quarta parte do primeiro livro, cria dois diferentes *contextos* nesses dois diferentes momentos do texto. No mais longo desenvolver do texto, aquele que afirmamos que não sustenta nenhuma discussão propriamente normativa sobre o nosso dever epistêmico de sustentar ou de abandonar alguma crença básica específica, o escocês, como já afirmamos, preocupado com um fazer científico descritivo da natureza humana, estaria elencando e descrevendo os seus princípios mais básicos concernentes à nossa cognição obtidos a partir do método escolhido: a experiência. Em contrapartida, ao introduzir os argumentos céticos e, em particular, toda a sua força destrutiva, na parte denominada de "Do ceticismo e outros sistemas filosóficos", o autor dá um passo além da simples descrição científica de

resultados indutivos e se coloca propriamente num âmbito favorável para o dilema que emerge na última seção dessa parte.

Qual a vantagem dessa leitura, na qual a presença ou ausência de um registro normativo implica em diferentes contextos, em especial, para o esclarecimento do "problema interpretativo" em Hume? Dizendo de uma maneira talvez demasiadamente simplificada, podemos dizer que é razoável defender que diferentes contextos exigem diferentes padrões quando o estabelecimento de um conhecimento é colocado em jogo⁹¹. Expliquemos melhor: não é totalmente insensato acreditar que diferentes pretensões cognitivas geram diferentes critérios daquilo que poderia ser considerado um conhecimento, e os cenários e os argumentos céticos (ou, melhor dizendo, uma resposta a eles) não têm que estar presentes em todos os contextos nos quais alguém pretende dizer que constrói alguma forma de conhecimento. Em outras palavras, podemos dizer que em determinados contextos, responder aos questionamentos ou a determinados cenários céticos é um requisito para que possamos dizer que detemos algum conhecimento, como, por exemplo, dentro de uma discussão filosófica de alto nível - principalmente se uma das partes se considera em alguma medida cética. Contudo, em outros contextos, como, por exemplo, na vida comum, ou mesmo numa pesquisa científica padrão, responder aos mais refinados argumentos que minam a nossa possibilidade de conhecimento talvez não seja absolutamente requisito para os nossos objetivos cognitivos naquela situação. Não estamos aqui afirmando definitivamente que Hume esposa explicitamente uma posição como essa, mas a ausência de normatividade nas primeiras partes do texto, parece aludir à ideia de que, se a preocupação é descrever o funcionamento básico da capacidade

⁹¹ Afirmamos a razoabilidade da hipótese, mas infelizmente não poderemos sustentá-la suficientemente aqui. O que pretendemos afirmar é algo próximo de uma perspectiva contextualista em relação ao conhecimento em oposição a um invariantismo dos critérios para tal. Para uma defesa do contextualismo, num contexto contemporâneo, cf. DEROSE (2008) Não estamos afirmando aqui que Hume defenderia em seus textos explicitamente uma posição como essa, mas é possível que tal teoria lance luz sobre o problema aqui enunciado, como pretendemos mostrar.

cognitiva humana, não seria ali o momento de discutir questões céticas acerca de um fundamento do conhecimento. Dessa maneira, mesmo que as nossas conclusões descritivas possam levantar questionamentos epistemológicos normativos, no limite, não debatê-los naquele momento pode querer dizer que o ceticismo pode não ser o adversário do cientista empirista metodológico, uma vez que o momento da discussão normativa que avalia a viabilidade desse projeto (o momento metodológico, que afirmamos ter sido anterior ao *Tratado*), não necessariamente levanta tais questões por se tratar de um contexto científico em específico. Diferentes contextos trazem consigo diferentes preocupações epistêmicas, e, portanto, diferentes critérios e padrões para algo ser considerado um conhecimento. Para o conhecimento científico, nos moldes do que tinha sido estabelecido pela "nova ciência", é importante haver uma reflexão metodológica prévia que situasse o autor num determinado contexto intelectual e esse contexto nos diria quais são os critérios epistemológicos daquela pesquisa científica. Ora, é fácil perceber na modernidade que, em grande medida, a opção metodológica por uma pesquisa aos moldes empirista ou racionalista, envolve diferentes concepções, padrões, medidas e critérios do que pode ser considerado um conhecimento. Autores que se pretendem cientistas ou filósofos naturais, como Newton e Gilbert, para citar algumas importantes referências do período, ao estabelecer o seu método como experimental, colocam determinados critérios para que um conhecimento seja considerado suficiente como tal, como por exemplo, a compatibilidade da teoria com as observações e mesmo a acuidade das previsões feitas, a partir dessa teoria, em relação a experimentos futuros. Se buscarmos na *Ótica* ou no *Principia*, ou mesmo no *De Magnete* uma resposta aos argumentos filosóficos de raiz cética, seja acadêmica, seja pirrônica ou mesmo cartesiana, como um pré-requisito para que tais ciências sejam erigidas, não a encontraremos. Não

encontramos também, no *Novum Organum* de Bacon⁹², considerado por Hume o "pai da física experimental" (S §2) e criador ao menos do espírito do método que o escocês planeja aplicar no *Tratado*, qualquer recomendação explícita que, para se construir uma ciência natural indutiva, há que se responder ou rechaçar todas as possíveis críticas à possibilidade do conhecimento humano. Podemos argumentar que, para esses autores, a pesquisa científica não precisa de ser capaz de responder aos céticos para que essa seja considerada um conhecimento importante. Por que seria diferente no caso de Hume que "se propõe a fazer uma anatomia da natureza humana de maneira sistemática, e promete não tirar nenhuma conclusão sem a autorização da experiência" (Idem) e que em tantos momentos afirma um paralelo entre a sua filosofia da natureza humana e a filosofia natural em geral, nos moldes de um empirismo metodológico⁹³? Podemos ler a nossa hipótese da localização da discussão normativa no primeiro livro do *Tratado* então, como uma consequência da metodologia empirista de Hume, que cria um *contexto científico* tal que responder às reflexões céticas não é imprescindível para a construção de um edifício científico e, por causa disso, tais questões não surgem propriamente nas três primeiras partes aqui analisadas.

Ao apresentar os argumentos ou, para usar uma expressão semelhante à de Hume, os sistemas céticos de pensamento na quarta parte, Hume rompe com o contexto puramente experimental da nova ciência e "sobe" os critérios de conhecimento para um nível que antes não era aquele presente na discussão do *Tratado*, criando, na quarta parte,

⁹² cf. BACON (1979/1620)

⁹³ Uma vez que Hume não nos fornece um tratado propriamente metodológico ou mesmo pouquíssimas vezes escreve breves considerações de teor metodológico ao longo do próprio *Tratado*, oferecemos os nossos esboços de leitura metodológica apresentados no capítulo anterior para traçar o que Hume tinha em mente quando empreende a sua pesquisa de pretensão científica, semelhante à filosofia natural do início da época moderna. A partir dessa análise, podemos ter alguma base para verificar o quão satisfatória é a descrição dos princípios da natureza humana como um conhecimento válido para a sua ciência, sem que a discussão normativa e a resposta aos argumentos céticos seja imprescindível nesse momento dos seus estudos para que o seu sistema científico seja considerado suficiente.

um contexto epistemológico diferente do anterior. Num contexto científico-experimental, uma vez estabelecidas as questões normativas de teor metodológico, as conclusões indutivas advindas da observação não precisam sustentar nenhum registro propriamente normativo, sendo possível considerarmos como conhecimento, ali, uma mera descrição da realidade natural (seja ela da natureza humana ou em geral), o que não acontece quando damos um passo além e levamos em consideração argumentações céticas de teor normativo - nos termos que estabelecemos aqui - momento no qual, alteramos completamente o contexto intelectual em jogo.

De maneira resumida, o que defendemos aqui é que a presença da normatividade somente na parte quatro do primeiro livro muda os critérios para que algo possa ser considerado um conhecimento de modo que o contexto epistemológico também muda na passagem da terceira para a quarta parte, o que justificaria a estranheza que muitos encontram com tal transição abrupta de uma ciência positiva para a consideração dos sistemas, argumentos, considerações e cenários céticos. Como isso se apresenta como uma possível resposta ao problema da compatibilidade do ceticismo da quarta parte com o projeto de uma ciência naturalista (no primeiro sentido) de Hume? É simples: a consideração dos argumentos céticos num contexto normativo não necessariamente mina as pretensões de um conhecimento num contexto científico-descritivo com critérios epistemológicos menos rigorosos. É suficiente que as descrições levantadas pelas primeiras partes sejam obtidas por um método indutivo arraigado na experiência, que não encontrem contraexemplos experimentais particularmente relevantes e que sejam capazes de, a partir dos princípios estabelecidos, prever como nossas crenças futuras se formarão. Quando, na quarta parte, é estabelecido, que o argumento da diminuição levaria todas as nossas crenças a uma total extinção ou que as conclusões a respeito da existência de um mundo exterior e a formação de nossas crenças causais são contraditórias, por exemplo,

isso é considerado uma ameaça à nossa possibilidade de conhecer as coisas somente quando colocamos essa dimensão normativo-cética em jogo, mas esse não é necessariamente o caso se a nossa pretensão for erigir um sistema de ciências descritivo aos moldes de Bacon e Newton. Dessa maneira, o fato de as três primeiras partes serem prioritariamente descritivas e de a discussão normativa aparecer somente na última parte, criando um contexto epistêmico diferente e de mais elevados critérios nesse momento, faz com que a aplicação das conclusões céticas da quarta parte sobre as outras seja partir do contexto do cético para criticar o contexto do cientista, fazendo com que, ao menos, o problema seja mitigado e talvez sequer possa ser considerado o problema mais fundamental da interpretação do *Tratado*. Dito de outra forma, podemos dizer que tentar aplicar os sistemas céticos para minar a ciência positiva de Hume seria o cético exigir do cientista os mesmos critérios de conhecimento que surgem quando os argumentos céticos estão em jogo. Basta entendermos que os critérios para o conhecimento estabelecidos metodologicamente são diferentes nos dois casos e que, apesar de, dos olhos de alguém embebido no contexto normativo-cético, as primeiras partes terem consequências normativas que poderiam levar a dizer que nenhuma das conclusões ali obtidas pode ser considerada genuinamente um conhecimento, do ponto de vista de um cientista experimental, as conclusões seriam facilmente aceitas como princípios da natureza humana obtidos por uma indução a partir da experiência, exatamente o que Hume declaradamente pretende fazer em seu *Tratado da Natureza Humana*.

Tal diferenciação entre contextos explica também a transição feita entre o desespero cético da conclusão do livro 1 e o retorno às considerações propriamente científicas no início do livro 2, uma vez que novamente voltamos a ter perante os nossos olhos um contexto epistemológico tipicamente científico-experimental, com critérios diferentes daqueles estabelecidos no final do primeiro livro para algo ser considerado um

conhecimento ou uma ciência. Na seção 1.4.7, então, essa diferenciação entre possíveis diferentes contextos cognitivos, aparece na dúvida de Hume (que já apontamos ao final do último capítulo) quanto ao que se deve [*ought*] fazer em relação à consideração ou à rejeição de qualquer tipo de raciocínio cético refinado e abstruso. Podemos ler tal dilema (que, como defendemos, permanece insolúvel) como a dificuldade do autor em se decidir em que contexto ele deve se deter e se ele deve considerar sempre os argumentos céticos, subindo o critério para que algo possa ser considerado um conhecimento, ou não. A nossa leitura de que o dilema aparece como aporético ao final da seção mantém a possibilidade de se considerar que há, no primeiro livro do *Tratado*, dois contextos diferentes: um no momento da discussão propriamente científica e, posteriormente, outro na análise de suas consequências e dos argumentos céticos que essas levantam. Devemos passar então agora para a nossa leitura do impasse da seção concluinte do primeiro livro e, com ela, discutirmos o segundo problema do embate entre naturalismo (agora considerado no segundo sentido) e o ceticismo em tal momento do texto.

3.3 - O princípio do título e o ceticismo mitigado

O segundo sentido que o termo naturalismo pode assumir nos estudos humianos, dentro da nossa diferenciação inicial, é um sentido mais propriamente prescritivo, no qual em alguma medida somos prescritos a sustentar (ao menos algumas, em sua concepção mais refinada) determinadas crenças formadas naturalmente pelo entendimento, mesmo que haja razões céticas para que, racionalmente, delas duvidemos. Defendemos, no último capítulo, que esse sentido em alguma medida justificacional do termo é aquele que está em jogo na seção 1.4.7 quando Hume se pergunta "até que ponto devemos [*ought*] ceder a essas ilusões [da imaginação]?", questão essa que "nos reduz a um dilema muito perigoso, como quer que o solucionemos" (T 1.4.7 §6).

Em seu livro *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Don Garrett apresenta uma leitura do primeiro livro do Tratado que é em algumas medidas compatível com a nossa leitura:

Na parte 1.3 do Tratado, Hume chega a pelo menos duas conclusões com aplicações potencialmente céticas: a sua conclusão sobre a base da inferência indutiva residindo mais no costume que na razão, e a sua conclusão sobre a ilusão imaginativa de reais conexões necessárias. Anteriormente ao Tratado 1.4, contudo, ele discute primariamente as implicações dessas conclusões para a sua psicologia cognitiva, resolutamente evitando qualquer discussão de suas aplicações céticas. Somente no Tratado 1.4 ele começa a se permitir a considerar as potenciais implicações céticas de qualquer uma das suas descobertas; somente na primeira metade de 1.4.7 ele inspeciona essas implicações sistematicamente e somente na última metade de 1.4.7 que ele explora a questão sobre qual atitude cognitiva deve ser tomada [*should be taken*] sobre tais implicações. (GARRETT, 1997, p.232)

Concordando então que o local privilegiado para uma consideração propriamente normativa (sem necessariamente afirmar que não há considerações normativas anteriores) em relação às implicações céticas das suas conclusões psicológicas é na última parte do *Tratado*, Garrett coloca que o problema de Hume, nesse momento, é se ele conseguirá retornar ao seu compromisso com a razão e com a filosofia ou se tais argumentos céticos requererem um abandono da possibilidade da crença e, conseqüentemente, do projeto científico do *Tratado* como um todo. Nesse momento, encontramos os dois conflitos aqui analisados separadamente em um único questionamento, uma vez que parece ser o caso que, para Garrett, para que Hume salve o seu projeto científico-naturalista (no primeiro sentido), ele tem que solucionar os problemas impostos pelo ceticismo da última parte de modo que ele possa assumir novamente um compromisso epistêmico com a razão (que, nos moldes de Garrett, pode ser visto como um naturalismo num segundo sentido).

A solução oferecida por Garrett se baseia na sua leitura do que ele mesmo denominou de "princípio do título" [*title principle*]⁹⁴, um trecho particularmente importante da seção 1.4.7:

Quando a razão é vívida e se combina com alguma propensão, deve receber o assentimento. Quando não o é, não pode ter nenhum direito de atuar sobre nós. (T 1.4.7 §11)

Garrett apresenta esse trecho como o reconhecimento humano da necessidade do seu projeto de retornar a um compromisso [*recommitment*] com a razão, num nível normativo, para que seja possível solucionarmos o problema da tensão entre o seu projeto científico e os argumentos céticos que ele levanta. Nas palavras do próprio comentador, tal é o grande ganho de tal princípio:

Esse princípio, que eu denomino o "princípio do título", se diferencia do princípio normativo de "rejeitar todo raciocínio refinado e elaborado" que Hume já considerou e rejeitou. Diferentemente desse princípio, o princípio do título nos permite aceitar raciocínios refinados e elaborados em tópicos filosóficos que são do nosso interesse, porque - como ele acabou de notar - temos uma propensão de assistir e seguir raciocínios apenas daquele tipo. O princípio do título nos permite rejeitar as sugestões triviais da imaginação que são "mutáveis, fracas e irregulares", porque reflexões "vívidas" não sustentam, mas ao contrário, debilita tais sugestões. Entretanto, ele nos permite aceitar tais princípios da imaginação que são "permanentes, irresistíveis e universais" - como a inferência indutiva e a crença em existências contínuas e distintas - porque mesmo a razão vívida que se mistura com as nossas propensões não podem, ao final, destruir sua força. (GARRETT, 1997, p. 234)

Não é difícil compreender como esse trecho de Hume permitiria, na leitura garrettiana, a reconciliação filosófica com a razão, solucionando o primeiro dos dois dilemas discutidos nesse capítulo, permitindo que uma pesquisa filosófica de natureza científica como a empreendida no que ele denomina de psicologia cognitiva do *Tratado* não seja minada pelas considerações céticas da quarta parte, uma vez que tal

⁹⁴ Acreditamos que a tradução de "title principle" por "princípio do título", talvez não seja a melhor disponível, uma vez que *title*, no trecho analisado, tem uma significação muito mais próxima de "autorização" ou "ser autorizado a" ou, como na tradução brasileira, "ter direito de atuar sobre". Entretanto, por já termos encontrado, em discussões acadêmicas, a utilização dessa tradução, e pela incapacidade do autor dessa dissertação de, no momento, encontrar uma melhor tradução justificada para a expressão, mantemos a tradução mais literal, mesmo que algum sentido do original se perca nessa tradução.

empreendimento filosófico e suas conclusões seriam formadas por uma razão vívida e são fortemente misturadas às nossas propensões à curiosidade e ao conhecimento humano, propensões essas que são afirmadas, no parágrafo seguinte, como a origem da filosofia humiana (cf. T 1.4.7 §12). Consideramos então que o princípio do título pode sim ser considerado como uma evidência textual a mais para a solução do mais famoso dilema acerca do naturalismo (no primeiro sentido) e do ceticismo no *Tratado*, e contribuir para a defesa que fizemos na última seção acerca do não abandono das seções científicas do *Tratado* como consequência das considerações céticas advindas do próprio sistema.

Contudo, Garrett vai mais longe e acredita que esse *ought* prescritivo do princípio do título também é capaz de se blindar contra as considerações céticas e, nesse sentido, oferecer uma prescrição naturalista (no segundo sentido) de uma confiança epistêmica nas nossas faculdades cognitivas, desde que essas se encontrem imiscuídas de propensões naturais e que o raciocínio feito por essas seja suficientemente vívido. Sobre esse tópico, que envolve o segundo dos problemas aqui elencados, nos deteremos um pouco mais.

Tal posição é mais declaradamente colocada em um artigo de Garrett publicado na *Philosophical Studies* denominado *Reasons to act and believe: naturalism and rational justification in Hume's philosophical project*, no qual há a afirmação de que há espaço sim, baseado principalmente nesse princípio, para uma *justificativa racional teórica* [*theoretical rational justification*] na filosofia do escocês. Apesar de reconhecermos que o princípio do título é bastante importante dentro do pensamento humiano e que ele tem o potencial de esclarecer e inclusive dar boas razões para uma possível solução do primeiro dilema, acreditamos que Garrett vai um pouco longe quando afirma que ele fornece a Hume uma noção forte de justificação racional teórica para que *devamos* assentir às crenças formadas por ele, considerando o objetivo epistêmico de maximizar crenças verdadeiras e minimizar as falsas. Para nos atermos às considerações

presentes inclusive na própria citação, o princípio do título recomenda o assentimento inclusive a crenças que já foram declaradas como contraditórias pelo próprio Hume, como os princípios da nosso pensamento causal e a existência de um mundo distinto e exterior à nossa mente. Como já vimos também, mesmo os princípios "permanentes, irresistíveis e universais" da nossa imaginação podem muitas vezes nos levar a erros manifestos, como foi discutido, por exemplo em nossa seção do capítulo anterior sobre as generalizações causadas pela nossa submissão do pensamento a regras gerais, submissão essa que faz parte dos princípios assim denominados estáveis da nossa imaginação. Claro que para empreender uma crítica mais contundente dessa colocação de Garrett, novamente precisaríamos de uma situação de pesquisa nos quais os limites de tempo e espaço de uma dissertação de Mestrado não existissem, mas acreditamos que um questionamento mínimo partindo do pressuposto colocado no nosso primeiro capítulo que uma normatividade tipicamente epistêmica deve partir de um ponto de vista epistêmico, pode já ser o primeiro passo para uma problematização do princípio do título como capaz de nos fornecer uma justificativa racional naturalista (no segundo sentido). Além disso, o trecho imediatamente anterior à enunciação do princípio de Garrett o coloca num contexto prioritariamente cético⁹⁵ que parece mitigar algumas das pretensões do comentador, e não é simples acreditar que as inclinações que sentimos pudesse dar qualquer legitimidade ou justificativa às nossas crenças do ponto de vista epistêmico, apesar de justificar bastante

⁹⁵ cf T 1.4.7 §11:

"São esses os meus sentimentos de melancolia e indolência. E, na verdade, devo confessar que a filosofia nada tem a opor a eles, já que espera obter uma vitória mais pelo retorno de uma disposição séria e bem-humorada que pela força da razão e da convicção. Em todos os incidentes da vida, devemos sempre preservar o nosso ceticismo. 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 a nossa vida. Quando a razão é vívida e se combina com alguma propensão, deve receber o assentimento. Quando não o é, não pode ter nenhum direito de atuar sobre nós".

bem empreitadas práticas-científicas num contexto epistêmico menos rigoroso - solucionando, assim, o primeiro problema, mas não necessariamente o segundo.

Sobre a argumentação e o dilema normativo colocado em 1.4.7, um ilustre comentador que esposa uma posição de alguma forma próxima daquela que acreditamos ser compatível com a nossa leitura anterior do primeiro livro como um todo é Maia Neto (1991) que apresenta o seu posicionamento da seguinte forma:

A solução de Hume para o dilema é, dessa maneira, dupla. A primeira resposta se sustenta parcialmente: não há razão para grandes preocupações porque a natureza normalmente dá conta do problema por não fazê-lo surgir. Mas em segundo lugar, e essa é o aspecto normativo da posição de Hume, o filósofo deve [*shall*] "ajudar" a natureza a evitar a situação em que o "dilema perigoso" poderia surgir não tomando o seu filosofar de maneira tão séria de modo que a sua imaginação não seja "esquentada" (perturbada) pelas conclusões céticas às quais ele provavelmente chegará em sua investigação filosófica. Hume resolve o problema enfraquecendo as suas alternativas. O filósofo pode manter um bocado de cada parte do dilema mantendo o seu ceticismo no armário, através de uma interação contínua com o mundo externo e confinando a sua investigação à "vida comum e a objetos tais que se enquadrem dentro da prática e experiência diárias" (IEH 162). Ele, assim, exercita a sua tendência a raciocinar, se mantém afastado de um pirronismo destrutivo e, graças ao seu ceticismo mitigado, é capaz de sustentar "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". Em outras palavras, os "erros, absurdos e obscuridades" do dilema original podem ser ao menos parcialmente evitados. (MAIA NETO, 1991, p.44)

No embate normativo então entre o assentir às "triviais sugestões da fantasia" ou abandoná-las em prol de "seguir o entendimento, isto é, as propriedades mais gerais e estabelecidas da imaginação" (T 1.4.7 §7), Maia Neto acredita que Hume soluciona o problema encontrando um equilíbrio das duas forças contrárias de tal maneira que os dois lados do dilema, quando confrontados, se mitiguem mutuamente e, a partir desse enfraquecimento das alternativas, o caminho que é prescrito ao filósofo é o confinamento da investigação filosófica a questões que tragam satisfação à mente humana sopesada por um ceticismo mitigado que impediria que assentíssemos irrefletidamente a todas as crenças formadas pelos princípios da nossa fantasia. Acreditamos que, de fato, a solução apresentada tem diversos pontos positivos, principalmente que não busca a supremacia

de um dos lados da questão em detrimento do outro, o que provavelmente não teria levado Hume a seu desespero melancólico⁹⁶. Tal leitura de 1.4.7 é também compatível com a nossa distinção realizada nesse capítulo entre diferentes contextos: o contexto da pesquisa científica das três primeiras partes pode facilmente refletir esse retorno da investigação filosófica aos assuntos que trazem prazer à mente, "através de uma interação contínua com o mundo externo", sendo um momento no qual o filósofo estaria "mantendo o seu ceticismo [radical] no armário".

Gostaríamos, somente, de em prol de uma discussão que talvez seja mais terminológica que de qualquer outra natureza, fazer duas ressalvas em particular à posição defendida por Maia Neto. A primeira delas é que, ao olhar do comentador, Hume opta por uma solução que nos parece razoavelmente estática, uma vez que é possível entendermos do que é apresentado no artigo que a solução de Hume nos propõe uma terceira via às duas apresentadas no dilema, mesmo que composta por mitigações de ambos os lados. Dessa maneira, após realizar a pesquisa científica e analisar e considerar as suas consequências céticas e se desesperar perante as contradições encontradas no conflito entre os dois lados, a leitura de Maia Neto parece aludir que o autor deve percorrer um caminho mitigado tal como acabamos de descrever, se dedicando a pesquisas específicas que nos agradem intelectualmente, mantendo o ceticismo radical pirrônico afastado, numa posição que não necessariamente afirma a verdade absoluta das conclusões de tais pesquisas, o que ele chama de "ceticismo mitigado". Contudo,

⁹⁶ Contrariamente a alguns autores, defendemos que o desespero de Hume em T 1.4.7 não se dá somente perante a constatação das consequências céticas do seu sistema ou dos argumentos céticos apresentados em T 1.4. Se não fosse a inevitabilidade natural do assentimento - no sentido humiano - às nossas crenças mais básicas, o cético clássico poderia recomendar a suspensão do juízo buscando, com isso, não um desespero, mas uma tranquilidade da alma; ou mesmo a diferenciação de Baxter entre duas formas diferentes de assentimento discutida no último capítulo solucionaria tranquilamente o embate entre a vida comum e a reflexão filosófica cética, sem que necessariamente levasse o autor à melancolia. Consideramos que a determinação da natureza sobre as nossas crenças é um elemento não-cético essencial ao dilema que leva Hume ao desespero da conclusão do livro 1.

acreditamos que parece ser mais compatível com o caminhar da seção em questão que essa opção não seja tão estática e estável como parece, mas que seja mais fundamentalmente algo como um *equilíbrio dinâmico*.

No início de 1.4.7, Hume afirma que as consequências céticas da sua psicologia cognitiva o levam a duvidar da possibilidade de um conhecimento verdadeiro por parte dos seres humanos. Os princípios da natureza humana nos levam muitas vezes ao erro, mesmo que esse erro seja pintado de cores mais fortes e vívidas pelos mecanismos naturais da imaginação. Contudo, no sexto parágrafo, já é mostrado que "essa deficiência de nossas idéias, é verdade, não se percebe na vida comum; [e] não nos damos conta de que, nas conjunções mais usuais de causa e efeito, somos tão ignorantes sobre o princípio último que une a causa e o efeito quanto nas mais insólitas e extraordinárias" (T 1.4.7 §6), que nos alude ao resgate da natureza contra a argumentação cética de tal modo que, no parágrafo seguinte é formulada a possibilidade de "estabelece[mos], então, como uma máxima geral, que nunca se deve aceitar nenhum raciocínio sutil ou mais elaborado?" (T 1.4.7 §7). Tal possibilidade é abandonada quando há a constatação, em 1.4.7 §8, que os nossos raciocínios sutis e metafísicos podem sim exercer uma influência intensa sobre a mente, de modo a retornarmos ao problema epistêmico colocado pelo ceticismo. Em 1.4.7 §9, é retomada a noção de "sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, e me cura dessa melancolia e delírio filosóficos, tornando mais branda essa inclinação da mente, ou então fornecendo-me alguma distração e alguma impressão sensível mais vívida, que apagam todas essas quimeras" (T 1.4.7 §9). O ceticismo reaparece poucos parágrafos depois, com as inclinações à pesquisa e ao conhecimento, dando origem novamente à pesquisa filosófica. Podemos perceber a partir daí que o dilema de 1.4.7 não é construído tendo simplesmente por base duas posições contrárias, mas que tais colocações normativas opostas, uma vez tendo sido empreendida a pesquisa

anterior à seção em questão, se sucedem na mente de Hume, uma aparecendo sempre que a outra parece se estabelecer e a ela colocando problemas de uma maneira que tal processo não ocorre somente uma vez, mas repetida e sucessivamente.

Não acreditamos, a partir daí, que a constatação de que "o que temos [*ought*] que fazer é apenas deliberar sobre a escolha de nosso guia e [devemos] dar a nossa preferência [*ought to prefer*] àquele que é mais seguro e agradável" em 1.4.7 §13 resolve totalmente a questão apresentando uma terceira via estática de uma pesquisa viável dentro de um ceticismo mitigado, anulando totalmente a influência na nossa mente das considerações céticas radicais e da força e da vividez de nossas crenças formadas irrefletidamente pela nossa fantasia. Nos parece mais plausível, sem nos afastarmos demais da solução proposta por Maia Neto, que tal pesquisa sobre assuntos do mundo exterior capaz de agradar ao nosso entendimento não seja totalmente estável e blindada contra as considerações dos dois lados mitigados do dilema, mas que seja construída a partir de uma busca de um equilíbrio dinâmico entre as duas posições que se mitigam mutuamente sempre que uma das duas propensões (aos raciocínios abstratos metafísicos céticos e à crença irrefletida da imaginação) se encontra numa posição, naquele momento, dominante. Dessa maneira, a segunda ressalva que teríamos que fazer é que, na verdade, tal empreendimento de Hume em tal solução talvez não deveria ser chamada propriamente de uma solução, uma vez que os dois lados do dilema não desaparecem e o dilema não se dá de uma vez por todas como resolvido, mas a pesquisa filosófica e científica terá que enfrentar ambas as forças opostas do dilema todo o tempo, sempre que a discussão normativa surgir, e nem sempre elas estarão suficientemente mitigadas de forma a aceitarmos que o famoso dilema perigoso tenha sido, definitivamente, solucionado. Nesse sentido é que defendemos que o dilema permanece em um impasse insolúvel, uma vez inclusive que a "solução" é mais uma decisão prática que uma resolução de fato epistemológica. Contudo,

acreditamos que talvez as nossas ressalvas sejam somente debates terminológicos, como apontamos anteriormente, e vemos que a interpretação proposta por Maia Neto em muito contribui com toda a discussão empreendida na presente dissertação.

Conclusão

Desenvolvemos, aqui, de maneira ensaística e simplificada, algumas das *possíveis* consequências da nossa hipótese e como essas consequências podem nos inserir dentro dos debates contemporâneos acerca das diferentes leituras de Hume. Ressaltamos aqui, mais uma vez, que, infelizmente, dentro dos limites da presente dissertação, não foi possível empreendermos um desenvolvimento mais extenso do tópico. Contudo, dele, com esse capítulo, pretendemos não nos esquivar, mostrando que a relevância da nossa hipótese vai para além de uma análise detida do texto sem qualquer conexão entre tal estudo e os trabalhos mais recentes de comentadores influentes do escocês.

Assumimos a incompletude do tema, esperando com esse capítulo encerrar a nossa discussão tendo, ao menos, (a) esclarecido de maneira suficiente a nossa hipótese a partir de uma reconstrução de alguns argumentos do período moderno e da discussão contemporânea; (b) defendido, mesmo que somente preliminarmente, o que pretendemos estabelecer como a principal novidade da dissertação dentro das interpretações humianas, respondendo a algumas leituras divergentes; e (c) apontado, como um possível *futuro* desdobramento daquilo que foi defendido o inserir da questão da normatividade dentro do debate contemporâneo acerca do debate natureza *versus* razão na obra de Hume. Com tal recapitulação das principais metas estabelecidas e empreendidas na dissertação como um todo, damos-nos por satisfeitos se todo o presente estudo for em alguma medida interessante e relevante para o atual diálogo acerca de uma tão difícil obra, como é o *Tratado da Natureza Humana*, e se ele tiver mostrado a(à) leitor(a) que nos acompanhou

até o presente momento as nuances do texto do nosso iluminista escocês em sua pretensão de se tornar um anatomista da cognição humana que não se esquivava de também analisar as consequências mais funestas de suas conclusões descritivas, mesmo que tal embate o leve a sentir-se desesperado, "assustado e confuso com a solidão desesperadora que [ele encontra] dentro de [sua] filosofia" (T 1.4.7 §2) tão peculiar, incrível, singular e fascinante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo de uma obra da magnitude do *Tratado da Natureza Humana* dificilmente abre espaço para considerações genuinamente finais. Essa dissertação abraça tal sábia constatação com humildade e se coloca numa posição, como já afirmado várias vezes, consideravelmente modesta perante a sua possível pretensão. Nenhuma hipótese aqui formulada teve de alguma maneira sua certeza definitivamente estabelecida, mas a ousadia da proposta talvez se justifique pela tentativa da sua inserção num contexto maior, fundamentalmente dialógico e polifônico, que são as prolíficas e interessantíssimas leituras de Hume. Sem dúvida alguma, o grande desafio aqui foi o ensaio de um estudo bem fundamentado, coerente dentro do texto magistral do qual propomos a interpretação, acerca de uma proposta que, se não inovadora, tem possíveis impactos que merecem a atenção daqueles que se pretendem leitores do iluminista escocês.

Apesar do reconhecimento de várias óbvias limitações, os melhores esforços foram produzidos até aqui e um longo caminho foi galgado. Partindo de sérias considerações contemporâneas acerca do conhecimento, o debate entre as supostamente conhecidas perspectivas racionalistas e empiristas foi revisitado e uma pequena viagem a alguns autores de relevância comprovada pela historiografia filosófica foi realizada de modo a inserir a nossa discussão dentro do ambiente moderno. A consideração da natureza das pesquisas sobre o método então nos forneceu os últimos importantes arremates para a chave de leitura que pretendíamos propor para nos ajudar a entender a "tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais" (T Subtítulo) por parte de Hume.

Em suas primeiras colocações científicas da natureza humana, a diferenciação das percepções mentais entre impressões e ideias, simples e complexas, de sensação e de reflexão, da memória e da imaginação, delinea a estrutura-base da psicologia humana numa descrição empírica do funcionamento da mente que culmina no princípio da cópia e no seu posterior diálogo com uma das mais proeminentes figuras da modernidade intelectual: René Descartes. As consequências de tais enunciações têm impactos importantes nas mais proeminentes discussões matemáticas e, a partir de uma observação detida do papel cognitivo da nossa mente em tal ciência pretensamente exata, novas luzes são lançadas acerca das ideias de espaço e tempo presentes em nossa mente. As nossas percepções de espaço advêm ao que a mente se vira à disposição de nossos *minima visibilia*, e as nossas de tempo da percepção da sucessão dos nossos momentos. Por uma constatação da experiência, indutivamente Hume afirma a natureza indivisível de ambas as ideias, apesar de o fato de o autor levar em consideração as limitações naturais da nossa mente o levar a uma crítica em relação à exatidão da ciência geométrica. No cerne da discussão propriamente epistemológica, difíceis conceitos são trabalhados e o longo estudo das categorias de conhecimento e probabilidade nos levam a uma centralidade do papel da relação de causalidade e ao surgimento do costume como o princípio da natureza humana que nos faz distinguir as ideias entre aquelas mais frágeis e pálidas e as que possuem uma maior vividez, força e estabilidade, de modo que essas nada mais são do que as nossas crenças. A nossa imaginação, ao pintar de cores mais fortes algumas das nossas ideias por princípios naturais de associação, nos torna seres capazes de crer e esperar resultados ainda não percebidos pela mente tendo como base a recorrência de conjunções constantes no nosso histórico de percepções. Alguns experimentos que nos levam a tais conclusões são também, nesse momento, explicitados, e um vislumbre do cientista de metodologia de viés empirista nos é permitido. Tal é o percurso das primeiras

partes do primeiro livro do *Tratado* e temos assim delimitada uma das principais estruturas psicológicas da mente voltada para a cognição da história do pensamento ocidental.

David Hume é um autor que, por sua fértil produção intelectual, recebeu ao longo dos séculos diferentes epítetos quanto à sua vocação: temos "Humes" historiadores, economistas, moralistas, ateus, ensaístas, escritores de diálogos, dentre vários outros. De todos os possíveis "Humes", para lermos o *Tratado*, escolhemos o Hume cientista, aquele que se preocupa "em fazer uma anatomia da natureza humana de uma maneira sistemática, e promete não tirar nenhuma conclusão sem a autorização da experiência", aos moldes de grandes ídolos intelectuais pessoais, como Newton e Bacon. Nossa leitura sustenta que, enquanto cientista, o nosso escocês não tem como adversário os grandes argumentos céticos, de modo a permiti-lo um estudo empírico das nossas faculdades mentais e do nosso conhecimento de questões de fato sem ter que sustentá-lo perante dúvidas, por exemplo, acerca da existência do mundo exterior. É somente quando é inaugurada uma parte do texto que tem por principal característica a *reflexão sobre* as conclusões científicas descritivas que até então ele havia chegado que os sistemas céticos de pensamento entram em jogo e a dimensão propriamente normativa do conhecimento emerge da ciência do homem. Durante a pesquisa científica e no elencar das conclusões ali obtidas, não encontramos nenhuma prescrição acerca da (i)legitimidade das nossas crenças de modo que Hume não tem como foco, em tal momento do estudo, nos dizer quais crenças devemos sustentar ou abandonar. Essa é, escrita possivelmente da forma mais sucinta possível, a nossa leitura da primeira filosofia do conhecimento de Hume. Posicionamentos divergentes existem e acreditamos que parte da grandeza intelectual da pesquisa filosófica inclui tal reconhecimento e, no lugar de ignorar os "Humes" de outros estudos, esperamos somente termos construído um espaço frutífero de discussões e

debates para enriquecermos o nosso conhecimento do nosso autor. Entretanto, dentro do nosso estudo em particular, houve ousadia, trabalho árduo, contato com o contexto intelectual de séculos intelectualmente efervescentes, e inclusive um pouco de desespero, mas esperamos e nos daremos como plenamente satisfeitos se tivermos lançado alguma forma de luz sobre uma tão imponente obra como o *Tratado* e, em meio a isso tudo, tivermos recuperado um Hume anatomista da nossa mente cognitiva que tanto já nos iluminou com tamanha sabedoria contida em tais páginas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALSTON, W. **Beyond Justification: dimensions of epistemic evaluation**. New York: Cornell University Press, 2005.
- BACON, F. **Novum Organum**. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. Edição Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (1620).
- BAXTER, D. "A Pyrrhonian Interpretation of Hume on Assent". In: MACHUCA, D.; REED, B. [eds.], **Skepticism: From Antiquity to the Present**. New York: Bloomsbury Publishing, 2015 [no prelo].
- BERKELEY, G. "Três diálogos entre Hylas e Philonous". Tradução de Jaimir Conte. In: **Obras Filosóficas**. São Paulo: Ed. UNESP, 2008 (1713). pp.167-318.
- _____. "Tratado sobre os princípios do conhecimento humano". Tradução de Jaimir Conte. In: **Obras Filosóficas**. São Paulo: Ed. UNESP, 2008 (1710). pp. 27-166.
- COPI, I. **Introdução à Lógica**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Mestre Jou, 1978.
- COSTELLOE, T. **Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume**. New York: Routledge, 2007.
- DEROSE, K. "Contextualism: An Explanation and Defense". In: GRECO, J. SOSA, E. (eds.). **The Blackwell Guide to Epistemology**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. pp.187-205.
- DESCARTES, R. Discours de la méthode. In: **Descartes, Oeuvres et Lettres**. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1953 (1637).
- _____. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2008 (1641).

- _____. **Regras para a orientação do espírito.** Tradução de Maria Ermentina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2012 (1701).
- FALKENSTEIN, L. "Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume's Account of Belief" In: **Hume Studies Volume XXIII, Number 1** (Abril, 1997) pp.29-72.
- FOGELIN, R. **Hume's skeptical crisis: a textual study.** Oxford: Oxford University Press, 2009.
- FUMERTON, R. "Epistemic justification and Normativity". In: STEUP, M. (ed.) **Knowledge, Truth and Duty: Essays on epistemic justification, responsibility and virtue.** Oxford: Oxford University Press, 2001, pp 49-60.
- GARRETT, D. **Cognition and Commitment in Hume's Philosophy.** Oxford: Oxford University Press, 1997.
- _____. "Reasons to act and believe: naturalism and rational justification in Hume's philosophical project". In: **Philosophical Studies**, (2007) 132:1–16.
- GETTIER, E. "Is Justified True Belief Knowledge?" In: **Analysis**, vol. 23 (1963).
- HAMDAN ZAHREDDINE, S. **Costume no livro I do Tratado da Natureza Humana de David Hume.** 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia Moderna) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature.* Edited by Norton, D & Norton, M. J. Oxford: Clarendon Press, 2007 (1739-40).
- _____. **Tratado da Natureza Humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais.** Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

- _____. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.** Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. Unesp, 2003 (1748-1751).
- LEIBNIZ, G. **A Monadologia.** Tradução de Marilena de Souza Chauí. Edição Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (1720).
- LOCKE, J. **An Essay Concerning Human Understanding.** Oxford: Oxford University Press, 1975 (1689).
- LOEB, L. **Stability and Justification in Hume's Treatise.** New York: Oxford University Press, 2002.
- MAIA NETO, J. R. "Hume and Pascal - Pyrrhonism vs. Nature" In: **Hume Studies.** v. XVII, n. 1 (Abril, 1991) pp.41-50.
- OWEN, D. **Hume's Reason.** Oxford: Oxford University Press, 1999
- PLATÃO. **Teeteto.** Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- SPINOZA, B. **Tratado da Reforma da Inteligência.** Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004 (1677).
- STREUMER, B. "Does Ought Conversationally Implicate Can?" In: **European Journal of Philosophy.** n.11, v.2, pp. 219-228, 2003
- STROUD, B. "Naturalism and Skepticism in the Philosophy of Hume". In: KASAVIN, I (ed.). **David Hume and Contemporary Philosophy.** Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- VRANAS. "I ought therefore I can". In: **Philosophical Studies.** n.136, v.2, pp. 167-216, 2007