

**Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Pós-Graduação em Filosofia**

WENDEL DE HOLANDA PEREIRA CAMPELO

**RAZÃO E SENTIMENTO NO LIVRO I DO *TRATADO* DE DAVID
HUME:**

UMA LEITURA CÉTICA ACADÊMICA

Belo Horizonte

2018

WENDEL DE HOLANDA PEREIRA CAMPELO

**RAZÃO E SENTIMENTO NO LIVRO I DO TRATADO DE DAVID
HUME:
UMA LEITURA CÉTICA ACADÊMICA**

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia Moderna
Orientadora: Profa. Dra. Livia Guimarães

Belo Horizonte

2018

100

C193r

2018

Campelo, Wendel de Holanda Pereira.

Razão e sentimento no livro I do Tratado de David Hume [manuscrito] : uma leitura cética acadêmica / Wendel de Holanda Pereira Campelo. - 2018.

188 f.

Orientadora: Livia Mara Guimarães.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1.Filosofia – Teses.2.Ceticismo - Teses. 3. Razão - Teses. 4.Epistemologia - Teses. I. Guimarães, Livia Mara . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

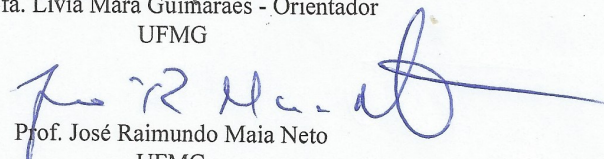
Razão e Sentimento no Livro I do Tratado de David Hume: uma leitura cética acadêmica

WENDEL DE HOLANDA PEREIRA CAMPELO

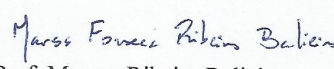
Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

Aprovada em 23 de novembro de 2018, pela banca constituída pelos membros:


Profª. Livia Mara Guimaraes - Orientador
UFMG


Prof. José Raimundo Maia Neto
UFMG


Prof. Túlio Roberto Xavier de Aguiar
UFMG


Prof. Marcos Ribeiro Balieiro
UFS


Prof. Agostinho de Freitas Meirelles
UFPA

Belo Horizonte, 23 de novembro de 2018.

Em memória da professora Socorro Santos.

Agradecimentos

Não poderia deixar de agradecer primeiramente a minha afetuosa orientadora Prof. Livia Guimarães que me acolheu tão bem mesmo antes de eu começar meu doutorado. Quando cheguei aqui, em Belo Horizonte, pude frequentar suas aulas da Pós-Graduação e ao Grupo Hume. Jamais me esquecerei dessas experiências iniciais que tive dentro da UFMG.

Gostaria de agradecer também ao Prof. José Raimundo Maia Neto que sempre foi bastante atencioso e prestativo todas as vezes que solicitei. Agradeço também ao Professor Marcos Balieiro da UFS (Universidade Federal de Sergipe) que sempre esteve muito disposto a conversar comigo sobre Hume.

Agradeço aos meus ex-orientadores Agostinho Meirelles da UFPA (Universidade Federal do Pará) e Nelson Matos Noronha da UFAM (Universidade Federal do Amazonas) que sempre me deram muito incentivo para persistir em meus trabalhos. Não posso deixar também de ser grato ao Prof. Jerry Soares da UFAM (Universidade Federal do Amazonas) que, no ano de 2004, apresentou-me o *Tratado da Natureza Humana* que tem sido, até hoje, a obra de filosofia mais interessante que já li.

Sou muito grato também às professoras e aos professores também bastante prestativos durante meu doutorado: Socorro Jatobá (UFAM), Elizabeth Dias (UFPA), Verrah Chamma (UFAM), Francisco Ferraz (UFAM), Roberto Barros (UFPA), Ernani Chavez (UFPA), Rogério Lopez (UFMG), André Abath (UFMG), Túlio Aguiar (UFMG), Jacqueline Taylor (University of San Francisco), Donald Ainslie (University of Toronto), Angela de Saavedra (Pontificia Universidad Javeriana), Don Garrett (New York University) e John Wright (Central Michigan University).

Agradeço também a minha família que, mesmo distante, sempre me ajudou bastante com meus estudos. Agradeço à minha mãe Maria Cidalgina, ao meu pai Guilherme e ao meu irmão Willian. Agradeço também minha tia Alda e ao meu padrinho Paulo Rocha que sempre estiveram ao meu lado me incentivando de muitas maneiras. À minha sobrinha Cáritas que nutro profundo carinho e a minha irmã paterna Ana Rita, que admiro e respeito muito. Agradeço também ao Grupo Hume: Vinícius França, Stephanie Hamdan, Hugo Arruda, Vinícius Amaral, Weverson Lopes, Txay Tomoyos, Patrícia da Rocha, Mateus Tonani, Anice Lima, Bruno Pettersen. Graças a todos eles tive condições de me sentir muito menos desolado em minha pesquisa.

Agradeço aos meus colegas de pós-graduação e outros amigos: Willian Ricardo, Bruna Martins, Flávio Loque, Alice Parrela, Priscila Lira, Luana “Punk”, André Gomes, Lorena Mendonça, Camila Braga, Chishuvo Mandivenga e Renan Cortez. Agradeço ainda aos demais colegas, professores e funcionários do PPGFIL da UFMG. Agradeço também a Flávia Lins e Silva que foi uma pessoa muito generosa e companheira durante meu período de doutorado.

Agradeço, por fim, a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) que garantiu a minha bolsa de estudos ao longo desses quatro anos.

*Guio meus pensamentos pelos brilhantes
Setentrões.*

Marco Túlio Cícero

Resumo

O objetivo geral de nosso trabalho é apontar a relação entre *ceticismo* e o conceito de *sentimento* no Livro I do *Tratado* de Hume. Para esse propósito, iremos, em primeiro lugar, apresentar em que sentido a posição filosófica humiana pode ser entendida como cética e, em segundo lugar, definir qual o tipo de ceticismo melhor se aproxima dessa posição. Desse modo, sustentamos que Hume adere, no fim das contas, a um *ceticismo acadêmico*, com base em (A) seu compromisso com as virtudes intelectuais e com (B) uma epistemologia positiva. Acrescenta-se ainda um aspecto inovador do academicismo de Hume que, ao invés de determinar a legitimidade de suas “invenções e descobertas” unicamente com base em suas faculdades cognitivas, submete ainda os princípios de sua filosofia à avaliação pública.

No entanto, não consideramos que a epistemologia positiva de Hume seja inteiramente similar ao critério acadêmico com base no que é “semelhante à verdade”, uma vez que sua abordagem não somente opera com conceitos bastante diferentes daqueles estabelecidos pelo ceticismo antigo, mas também propõe novas soluções contra as consequências radicais dos argumentos céticos. Nesse sentido, Hume introduz o conceito de sentimento no debate cético moderno com bastante originalidade, de modo a definir o papel da razão, em nosso processo cognitivo, que cumpre os compromissos (A) e (B).

Neste ponto, identificamos Hume como um *cético sentimental*, já que o conceito de sentimento é, em nossa leitura, um componente importante para uma melhor explicação de sua posição. Prestemos atenção que, com essa proposta, não estamos apenas apontando a importante função do *sentimento*, como uma crença natural, em minar as implicações excessivas da dúvida cética, mas também como um aspecto *motivador* de seu próprio ceticismo mitigado ou acadêmico.

Nesse sentido, nossa leitura permite um profícuo diálogo com a tradição interpretativa pirrônica com relação ao Livro I do *Tratado* (Popkin, Fogelin e Baxter). A nossa principal diferenciação com relação a esses intérpretes é que, para eles, o ceticismo de Hume fornece somente uma epistemologia negativa que enfraqueceria qualquer tentativa de justificação epistêmica de crenças, enquanto que, como veremos neste trabalho, Hume ainda sustenta uma epistemologia positiva, não menos cética, mas capaz de aceitar, corrigir ou rejeitar crenças e, em seguida, submetê-las à avaliação pública. Portanto, embora Hume opere com conceitos

próprios, defenderemos, neste trabalho, que uma leitura pelo viés *cético acadêmico* fornece uma importante pedra de toque para uma melhor explicação da Parte 4 do Livro I do *Tratado*.

Abstract

The general aim of our work is to point out the relationship between skepticism and the concept of sentiment in Book I of Hume's *Treatise*. For this purpose, we will first present in which way the Humean philosophical position can be understood as skeptical, and secondly, to define which type of skepticism is to closer this position. Thus, we argue that Hume adheres ultimately to academic skepticism, based on (A) his skeptical commitment with intellectual virtues and with (B) a positive epistemology, both compatible with his skepticism. There is also an innovative aspect of Hume's academicism which, instead of determining the legitimacy of his "inventions and discoveries" solely on the basis of his cognitive faculties, it does still submits the principles of his philosophy to public assessment.

However, we do not consider Hume's positive epistemology to be entirely similar to the academic criterion based on what is "truth-like", since his approach often not only operates with his own concepts that are quite different from ancient skepticism, but also it proposes very original solutions in opposition to radical consequences of skeptical arguments. In this way, Hume introduces the concept of sentiment into the modern skeptical debate with quite originality, in order to define the role of reason in our cognitive process, which fulfills commitments (A) and (B).

At this point, we identify Hume as a sentimental skeptic, since the concept of sentiment is, in our reading, an important component for a better explanation of his position. Take heed that with this proposal we are not only pointing out the important function of sentiment, as a natural belief, by undermining the excessive implications of skeptical doubt, but also as a motivating aspect of its own mitigated or academic skepticism.

In this sense, our reading allows for a fruitful dialogue with Pyrrhonian interpretive tradition in regarding to Book I of *Treatise* (Popkin, Fogelin and Baxter). Our main distinction with respect to these interpreters is that for them, Hume's skepticism provides a negative epistemology that would weaken any attempt of justification of beliefs, whereas, as we shall see in this work, Hume sustains an epistemology to able from accepting, correcting or even rejecting beliefs and then submit them for public assessment. Therefore, though Hume operates with his own concepts, we will argue in this work that a reading of the academic skeptic bias provides an important touchstone for a better explanation of Part 4 of Book I of *Treatise*.

Sumário

Lista de abreviaturas e convenções.....	13
Introdução.....	14
1. A oscilação cética e suas implicações epistêmicas.....	18
1.1 Contextualização histórica do problema.....	23
1.2 O “perigoso” dilema cético: <i>o conflito entre fantasia e entendimento</i>	33
1.3 Do desespero cético ao reengajamento sentimental com a filosofia.....	42
1.4 Do descritivo ao prescritivo: <i>é possível um compromisso cético com a verdade?</i>	49
1.5 Conclusão.....	59
2. O desafio da razão no “ceticismo total”.....	63
2.1 O contexto histórico do problema.....	67
2.2 O argumento da diminuição: <i>“todas as regras da lógica determinam uma contínua diminuição...”</i>	73
2.3 O critério de discriminação contra o “ceticismo total”.....	80
2.4 A suspensão do juízo e o ato da vontade: <i>a rejeição do ceticismo cartesiano</i>	91
2.5 A “prudência cética” nos filósofos modernos: <i>Hume como ciceroniano</i>	100
2.6 Conclusão.....	109
3. O ceticismo quanto ao mundo material.....	112
3.1 Entre o pirronismo e o academicismo: o caráter filosófico do “princípio concernente à existência dos corpos”.....	118
3.2 A origem do “erro e do engano” na crença do vulgo.....	124
3.3 A teoria da dupla existência: <i>entre a “via das ideias” e a “opinião do vulgo”</i>	134
3.4 Conclusão.....	143
4 O “eu do cético”: do sentimento pirrônico ao sentimento acadêmico.....	148
4.1 O sentimentalismo entre Hutcheson e Hume.....	152
4.2 O “progresso ininterrupto do pensamento”: <i>os três estágios cético-sentimentais</i>	158
4.3 A identidade pessoal do cético: <i>“Onde estou, o que sou?”</i>	163
4.4 Conclusão.....	175
Bibliografia.....	182

Lista de Abreviaturas e convenções

Obras de Berkeley

P Indica referência à página do *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*.

Obras de Cícero

Ac II Indica referência à página e ao Livro II do diálogo *Acadêmicos*.

Obras de Descartes

AT Indica referência ao volume e a página da edição de Adam e Tannery das obras de Descartes *Meditações Metafísicas sobre a filosofia primeira*.

Obras de Hume

T Indica referência ao Livro, seção e parágrafo da obra *Tratado da Natureza Humana*.

EPM Indica referência à seção e ao parágrafo da obra *Investigação sobre os princípios da moral*.

EHU Indica referência à seção e ao parágrafo da obra *Investigação sobre o entendimento humano*.

Sc Indica referência ao parágrafo do ensaio *O céptico*.

L Indica referência ao parágrafo da *Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo*.

HL Indica referência ao volume e à página de *The Letters of David Hume*.

Obras de Pascal

Fragmento Indica referência aos fragmentos contidos na obra *Pensamentos*.

Introdução

O objetivo geral de nossa tese é apontar a relação entre ceticismo e o conceito de sentimento no Livro I do *Tratado* de Hume. Para esse propósito, iremos, em primeiro lugar, apresentar em que sentido a posição filosófica humiana pode ser entendida como cética e, em segundo lugar, definir qual o tipo de ceticismo melhor se aproxima dessa posição. Desse modo, sustentamos que Hume adere, no fim das contas, a um *ceticismo acadêmico*, com base em (A) seu compromisso com as virtudes intelectuais e com (B) uma epistemologia positiva.¹ Acrescenta-se ainda um aspecto inovador do academicismo de Hume que, ao invés de determinar a legitimidade de suas “invenções e descobertas” somente com base em suas faculdades cognitivas, submete ainda os princípios de sua filosofia à avaliação pública.

Todavia, não consideramos que a epistemologia positiva de Hume seja inteiramente semelhante ao critério acadêmico com base no que é semelhante à verdade, uma vez que sua abordagem não somente opera com conceitos bastante diferentes daqueles estabelecidos pela tradição cética antiga, mas também propõe novas soluções contra as consequências radicais dos argumentos céticos. Nesse sentido, Hume introduz o conceito de sentimento no debate cético moderno com bastante originalidade, de modo a definir o papel da razão, em nosso processo cognitivo, que cumpre os compromissos (A) e (B). Neste ponto, identificamos Hume como um *cético sentimental*, já que o conceito de sentimento é, em nossa leitura, um componente essencial para uma melhor compreensão de sua posição.² Prestemos atenção que, com essa proposta, não estamos apenas apontando a importante função do *sentimento*, como uma crença natural, em minar as implicações excessivas da dúvida cética, mas também como um aspecto *motivador* de seu próprio *ceticismo mitigado* ou *acadêmico*.

¹ No item 2.5, iremos esclarecer historicamente porque esses compromissos estão claramente alinhados com o ceticismo acadêmico, com base na obra *Acadêmicos* de Cícero.

² Como detalharemos no capítulo 4, estamos nos referindo, com ceticismo sentimental, a uma abordagem do conceito de “sentimento” dentro do ceticismo. Contudo, reconhecemos que outros céticos modernos tratam do conceito de sentimento, mas não com a mesma extensão do que Hume propôs. Como veremos no capítulo 1, em Pascal, por exemplo, o “sentimento natural” está em oposição ao racionalismo inerente argumentos céticos. Contudo, como veremos, em Hume, o lado racional não está necessariamente em total oposição ao lado sentimental. Dessa forma, estamos propondo uma interpretação do ceticismo de Hume que seja possível levar até as últimas consequências o argumento de que “a razão é sempre e deve ser sempre escrava das paixões”.

Nesse sentido, devemos esclarecer antes o que estamos dizendo com o conceito de *sentimento* [*sentiment*] em Hume. Evidentemente que o *Tratado* não tem uma definição muito clara desse conceito, uma vez que tal termo aparece nessa obra independentemente de qualquer definição antes estabelecida. Contudo, bem mais do que em outros momentos do Livro I *Do Entendimento*, esse termo se repete vinte vezes ³ na Parte 4 *Do ceticismo e outros sistemas de filosofia*, cujas questões céticas são explicitamente suscitadas. Além disso, na seção 1.4.7 *Da conclusão deste livro*, esse mesmo conceito de *sentimento* se repete sete vezes ⁴ e, na maior parte dos casos, está diretamente ligado a uma sucessão de estados mentais (melancolia e delírio; baço e indolência; curiosidade e ambição) que surge após o desfecho do que Hume chama de “perigoso dilema” cético. ⁵ A interpretação que iremos oferecer sobre essa seção será a “pedra de toque” para a nossa leitura da Parte 4 *Do ceticismo e outros sistemas de filosofia* que este trabalho visa lançar luz.

Neste sentido, sustentamos que a exposição dessa sucessão de estados mentais dos parágrafos §8 ao §12 da seção 1.4.7 não é somente uma descrição dos estados psicológicos de Hume após examinar as implicações destrutivas do “perigoso dilema” cético entre os parágrafos §6 e §7, visto que, dentro dessa sucessão, há um momento em que os sentimentos, de curiosidade e de ambição, reconduzem Hume novamente à filosofia. A nosso ver, esses pontos permitem-nos sustentar que Hume não está meramente descrevendo uma oscilação entre um ceticismo extremado em conflito com nossas crenças ordinárias, mas essas mudanças sucessivas correspondem antes a três estágios que dizem respeito a momentos diferentes de um mesmo ceticismo: 1) um desespero cético inicial; 2) um “refúgio” na vida comum contra esse ceticismo intenso e, finalmente, 3) um reengajamento filosófico através do *ceticismo acadêmico* pela paixão da *curiosidade* ou “*amor à verdade*”. ⁶

Como veremos, esses pontos permitem-nos sustentar, em Hume, uma epistemologia positiva, capaz de aceitar, corrigir ou rejeitar crenças, em vez de

³ O termo “sentimento” [*sentiment*] aparece em (1) duas vezes em T, 1.4.1.4; (2) (3) duas vezes em T, 1.4.1.11; (4) T, 1.4.2.14; (5) T, 1.4.2.37; (6) T, 1.4.2.50; (7) (8) duas vezes em T, 1.4.2.56; (9) T, 1.4.3.8; (10) (11) duas vezes em T, 1.4.3.9; (12) T, 1.4.5.10; (13) T, 1.4.5.17; (14) T, 1.4.5.30; (15) T, 1.4.7.5; (16) T, 1.4.7.10; (17) T, 1.4.7.11; (18) T, 1.4.7.12; (19) T, 1.4.7.13; (20) T, 1.4.7.14; (21) T, 1.4.7.15.

⁴ (1) T, 1.4.7.5; (2) T, 1.4.7.10; (3) T, 1.4.7.11; (4) T, 1.4.7.12; (5) T, 1.4.7.13; (6) T, 1.4.7.14; (7) T, 1.4.7.15.

⁵ Explicaremos isso com mais detalhes no capítulo 1.

⁶ Esses pontos começam a ser introduzidos no capítulo 1, mas serão revisitados, de forma aprofundada, no capítulo 4.

simplesmente uma epistemologia cética negativa, comumente defendida por seus intérpretes pirrônicos.⁷ Com isso, não estamos, por um lado, defendendo uma leitura anti-pirrônica do Livro I do *Tratado* de Hume, visto que não negamos que seja possível encontrar características de pirronismo em sua posição. Contudo, essas características não estão em total conflito com a posição definitiva de Hume que é o ceticismo acadêmico.⁸

Embora a Parte 4 do Livro I do *Tratado* seja nosso principal objeto de análise, outras obras de Hume serão imprescindíveis ao nosso trabalho, de sorte que cotejaremos passagens, analisaremos as supostas contradições e ofereceremos um sentido que julgamos mais adequado para cada uma delas, sem desconsiderar, evidentemente, as interpretações que ainda são importantes sobre o assunto. Mesmo assim, ressaltamos que nossa interpretação tem como recorte principal o jovem Hume, visto que, outros pontos ligados a sua obra tardia, que não são tratados diretamente aqui, podem até mesmo significar alguma mudança em sua posição filosófica⁹ (mas não de maneira integral). Portanto, esclarecemos que nosso propósito maior é, a partir do diálogo com a tradição interpretativa, apresentar

⁷ Nesse sentido, nossa leitura permite um profícuo diálogo com a tradição interpretativa pirrônica com relação ao Livro I do *Tratado*. Os intérpretes pirrônicos que iremos dialogar são basicamente Popkin, Fogelin e Baxter.

A nossa principal diferenciação com relação a esses intérpretes é que, para eles, o ceticismo de Hume fornece uma epistemologia negativa que mina qualquer possibilidade de justificação epistêmica de crenças, enquanto que, como veremos neste trabalho, é possível sustentar uma epistemologia cética positiva, em Hume, capaz de aplicar um critério de discriminação de modo a aceitar, corrigir ou mesmo rejeitar uma crença. Desse modo, nossa leitura está baseada no argumento que sustenta, em Hume, um padrão relacional entre razão e sentimento que é conjuntivo ($r \wedge s$), diferentemente de um padrão disjuntivo entre razão ou sentimento ($r \vee s$) comumente encontrado em leituras pirrônicas de sua obra. Para esse propósito, buscamos examinar conhecidas passagens do *Tratado* que dizem: “Quando a razão [*reason*] é vívida e se mistura com alguma propensão, deve [*ought*] receber o assentimento. Quando não é, não pode ter nenhum título para atuar sobre nós”, (T, 1.4.7.11) ou ainda: “a razão [*reason*] é, e deve [*ought*] ser somente escrava das paixões, e nunca pode pretender qualquer outro ofício além servir ou obedecê-la” (T, 3.1.3.4). Esclarecemos, com isso, que não estamos descartando completamente, em Hume, o padrão relacional disjuntivo ($r \vee s$), mas estamos colocando-o em um momento somente preparativo, em vista de outro momento mais importante, em que prevalece o padrão relacional conjuntivo ($r \wedge s$), compatível com sua epistemologia cética acadêmica, cujo modal *deve* [*ought*] entra em cena, na medida em que a razão (*reason*) ainda pode atuar de maneira misturada como nossos sentimentos.

⁸ Esse ponto será aprofundado no capítulo 4.

⁹ Talvez, na obra *Investigação sobre o Entendimento Humano*, a extensão do conceito de sentimento, quando referente ao ceticismo, seja um pouco menor. Não há, por exemplo, associações da dúvida cética com o conceito de sentimento ou, pelo menos, não da mesma forma que no *Tratado*. Porém, no caso do conceito de “curiosidade” ou o “amor à verdade”, que é fundamental no ceticismo acadêmico, essa associação é claramente cabível.

uma leitura apoiada na relação entre o conceito de *sentimento* e de *ceticismo* no jovem Hume.¹⁰

Assim, no capítulo 1, iremos falar de que maneira Hume associa a dúvida cética ao sentimento de melancolia que aparece na seção 1.4.7 *Conclusão deste Livro* e as implicações *epistêmicas* desta abordagem para sua epistemologia. No capítulo 2, a partir da seção 1.4.1 *Do ceticismo quanto à razão*, iremos apresentar de que maneira Hume impõe limites à razão, ao admitir um padrão relacional conjuntivo entre razão e sentimento ($r \wedge s$), na medida em que razão *deve* atuar de maneira conjugada com nossos sentimentos, de modo a não conduzi-la a um “ceticismo total”. No capítulo 3, a partir da seção 1.4.2 *Do ceticismo quanto aos sentidos*, iremos analisar de que maneira, apoiado nessa conjunção entre sentimento e razão, Hume assume um compromisso, ainda que *cético*, com a objetividade do mundo material (os objetos físicos e as conexões causais entre eles). No capítulo 4, iremos examinar de que maneira a relação entre sentimento e ceticismo é, em Hume, compatível com seu academicismo, ainda que com alguns aspectos de pirronismo.

¹⁰ Ressaltamos esse aspecto por que há muitos trabalhos de história das ideias que apontam muitas correspondências possíveis entre Hume e o ceticismo, pirrônico ou acadêmico. Contudo, ainda que façamos breves recortes históricos, não estamos propondo nada exaustivo com isso, visto que nosso propósito maior é uma interpretação interna da obra de Hume, tentando concordar ou discordar com os argumentos dos intérpretes sobre seções, passagens e a melhor definição sobre a posição cética de Hume.

Capítulo 1 -

A oscilação cética e suas implicações epistêmicas

Uma disposição sombria e melancólica é certamente, *para os nossos sentimentos*, um vício ou imperfeição, mas, como pode ser acompanhada de grande senso de honra e de grande integridade, pode-se encontrá-la em caracteres de muito mérito, ainda que ela sozinha já baste para amargurar a vida e tornar completamente miserável a pessoa por ela afetada [...]. (Sc I.XVIII.53)

Neste capítulo, examinaremos a seção 1.4.7 *Conclusão deste Livro* do Livro I do Entendimento do *Tratado*, em que Hume aponta o dilema entre seus compromissos filosóficos e o abandono total da filosofia, cuja base está na tensão entre as dúvidas e incertezas suscitadas na mente pelos argumentos céticos e as crenças geradas a partir de nossos sentimentos e propensões naturais, causando, assim, uma *oscilação “contraditória” entre crença e dúvida cética*. A nosso ver, essa questão constitui o pano de fundo da seção 1.4.7, cuja resposta pode nos oferecer uma “pedra de toque” para uma melhor leitura sobre a relação entre “sentimento” e “razão”, muitas vezes tomada meramente como conceitos opostos no ceticismo moderno.¹¹ De acordo com esse paradigma, as crenças têm uma origem nos sentimentos da natureza humana, ao passo que a dúvida cética diz respeito somente aos argumentos céticos fundados na razão. Em nossa leitura, esse não parece ser o caso da “oscilação cética” de Hume, cuja tensão está, de forma subjacente, na oposição entre sentimentos de curiosidade e melancolia.

A resposta tradicional contra o ceticismo é a de que naturalmente não cremos nele e, portanto, não precisamos realmente levá-lo a sério. No entanto, outro ponto, um pouco mais delicado, parece constituir uma das preocupações fundamentais de Hume:

(A) Por que, mesmo sabendo que as crenças não de prevalecer diante do ceticismo, os filósofos tendem, em alguns momentos, a ceder às dúvidas e incertezas?

Para Hume, a dúvida cética, tomada em contrapeso às nossas crenças, revela uma “contradição” bastante comum entre os filósofos e isso atenta diretamente contra seus sistemas:

Como, portanto, conciliar tais princípios [do entendimento e da fantasia]? Qual deles preferiremos? Ou, se não elegermos nenhum dos dois, mas, em vez disso, dermos nosso assentimento a cada um sucessivamente, *como é comum entre filósofos*, com que confiança poderemos depois reivindicar esse glorioso título, tendo de modo consciente abraçado uma contradição manifesta? (T, 1.4.7.4 – grifo nosso)

Esse é o único momento do *Tratado* em que Hume usa o termo *assentimento* [assent] (Idem) para referir-se à possibilidade de considerarmos seriamente as implicações da dúvida cética sobre a mente humana, quer dizer, à

¹¹ Nesse capítulo, iremos sustentar uma “oscilação cética” em Descartes e Pascal, baseada na oposição entre razão/sentimento ou razão/natureza. Com isso, não estamos defendendo que Descartes seja um filósofo cético, mas que há importantes elementos de ceticismo em sua posição.

possibilidade de “*assentirmos*” realmente ao ceticismo. Dessa possibilidade surge o problema da “*contradição*”, uma vez que o “assentimento” *cético* (negativo) contrasta diretamente com o nosso assentimento “regular”. Em outras palavras, trata-se, no fim das contas, da tensão entre dúvida *cética* e crença que tem, em Hume, uma origem que é inteiramente *sentimental*.¹² Isso acontece porque Hume rejeita a possibilidade de um assentimento estritamente “racional”, ou seja, um “simples ato do pensamento” originado tão-somente da inspeção do entendimento, com intuito de validar ou não uma crença ou mesmo de suspender o juízo.¹³ Contudo, o que deveria ser, a princípio, um procedimento que nos permitiria evitar o erro e o engano, a dúvida *cética* gera uma grave tensão com relação às nossas crenças. Tal “contradição” entre crença e dúvida *cética* é, por sua vez, prejudicial ao processo cognitivo e, caso não seja remediada, pode levar o filósofo, de forma mais profunda, ao seu desespero *cético*. É, portanto, já nessa tensão que Hume abre seu parágrafo inicial da seção 1.4.7, cuja ambição filosófica de construir uma ciência da natureza humana parece fracassar diante das dúvidas e incertezas suscitadas pela “reflexão profunda e intensa”:

A memória de meus erros e perplexidades passadas me faz desconfiar do futuro. A condição desalentadora, a fraqueza e a desordem das faculdades que sou obrigado a empregar em minhas investigações aumentam minhas apreensões. E a impossibilidade de melhorar ou corrigir essas faculdades me reduz quase ao desespero, fazendo-me preferir perecer sobre o rochedo estéril em que ora me encontro a me aventurar por esse ilimitado oceano que se perde na imensidão. Essa súbita visão do perigo a que estou exposto me enche de melancolia; e como costumamos ceder a esta paixão mais que a todas as outras, não posso me impedir de alimentar meu desespero com todas essas reflexões desalentadoras que o presente tema me proporciona em tamanha abundância. (T, 1.4.7.1)

É por isso que nos parágrafos finais da mesma seção, Hume afirma ser importante encontrar uma “maneira descuidada” [*manner careless*] (T, 1.4.7.15) capaz de afastar a mente desse estado de mal-estar provocado pelas dúvidas e

¹² Esse ponto, embora textual, pode soar estranho no primeiro momento, visto que atitude de prescrever uma dúvida *cética* ou suspender o juízo é bem diferente do que um ato de assentir. Porém, como veremos adiante, a partir do modo em que Hume apresenta o funcionamento de nossa mente, faz sentido ao menos dizer que a mente não se comporta de tal maneira, visto que aceitar ou rejeitar uma crença depende da influência dos nossos sentimentos, cuja razão exerce apenas um papel auxiliar.

¹³ Como veremos, no capítulo 2, para Descartes, a atitude suspensiva depende de um ato da vontade subordinada ao entendimento. Essa atitude é incompatível com o modo em que Hume enxerga o modo em que nossas faculdades mentais atuam.

incertezas, de sorte que o engajamento com a reflexão não culmine meramente em um solilóquio cético desesperado:

A conduta de um homem que estuda filosofia desse modo descuidado [*careless manner*] é mais verdadeiramente cética que a daquele que, mesmo sentindo dentro de si uma inclinação para esse estudo, está a *tal ponto soterrado por dúvidas e escrúpulos, que a rejeita inteiramente [...]* O verdadeiro cético desconfiará tanto de suas dúvidas filosóficas quanto de sua convicção filosófica; e jamais, em virtude de nenhuma delas, recusará qualquer satisfação inocente que se ofereça. (Idem)

Hume, portanto, busca evitar essa *contradição* apoiado numa filosofia que, sendo “verdadeiramente cética”, não pode estar “soterrada por dúvidas e escrúpulos”. Perguntemos, então:

(B) *Em que consiste precisamente essa “maneira descuidada”¹⁴ de fazer filosofia? E por qual razão Hume afirma ainda que essa é a maneira “verdadeiramente cética”?* (T, 1.3.9.13)

O propósito deste capítulo é, então, responder as questões (A) e (B) expostas acima. Para isso, precisamos, em primeiro lugar, examinar o que é essa *tensão* entre crença e dúvida radical e, em segundo lugar, examinaremos de que modo essa “maneira descuidada”¹⁵ [*careless manner*] (Idem) de fazer filosofia é capaz de superar essa oscilação que, nas palavras de Hume, trata-se de uma “contradição” *comum entre os filósofos*. Acrescenta-se que, com essa maneira descuidada, aliada ao “amor à verdade”, Hume aproxima-se do que se convencionou chamar de um ceticismo mitigado ou acadêmico.

Dessa maneira, no item 1.1, faremos uma breve contextualização histórica da “oscilação cética”, apontando qual a contribuição de Hume sobre esse problema. Em nossa leitura, o problema da oscilação cética é um tema muito frequente na filosofia moderna desde Descartes. Nesse ponto, Hume formula sua questão de modo bastante similar a Pascal. Contudo, ao invés de estabelecer o problema da oscilação apoiado na dicotomia entre razão e sentimento, Hume entende a oscilação cética como inteiramente sentimental, uma vez que, como têm notado recentes

¹⁴ A propósito, o termo “descuido” [*carelessness*] nessa ocasião, não é usado por Hume de forma pejorativa.

¹⁵ Iremos optar aqui pela tradução “descuidado” ou “descuido”, visto que, em outros momentos do *Tratado*, [descuido] “careless” está acompanhado do termo [estupidez] “stupidity”. Esses pontos sugerem exatamente o momento em que Hume abre mão de uma total integridade intelectual cética em favor da crença do vulgo, visto que a palavra “descuido” [*carelessness*] significa exatamente o oposto de cautela [*precaution*]. Há, portanto, um sentido em que o cético abre mão da cautela e, por conseguinte, torna-se um cético mitigado.

intérpretes, ela se dá a partir da tensão entre sentimentos opostos de melancolia e curiosidade.¹⁶

No item 1.2, iremos examinar o “perigoso” dilema cético entre “a falsa razão e razão nenhuma”¹⁷ [*the reason and none at all*] (T, 1.4.7.7) apresentado na seção 1.4.7. Para Hume, tal dilema representa um “beco sem saída” ao pensador solitário e, além disso, revela que a origem de sua “contradição” reside numa concepção equivocada do processo cognitivo, em que nossas faculdades mentais atuariam de maneira isolada umas das outras e, com isso, o entendimento passaria a exercer um papel privilegiado sobre as demais faculdades (memória, sentidos, fantasia etc). A nosso ver, Hume enxerga que esse isolamento do entendimento pode ser evitado a partir do reequilíbrio de nossas faculdades mentais, através de nossos sentimentos e propensões naturais e nossas paixões.

No item 1.3, apontaremos que, ao constatar a irresolução do dilema cético, Hume propõe uma *maneira* diferente de fazer filosofia, cuja base é o sentimento (regular). Em parte, essa leitura encontra-se originalmente na obra *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume’s Treatise* (1991), de Baier, porém buscamos avançar alguns pontos além da autora, ao explorar essa abordagem sentimental do *Tratado* por um viés cético. Nesse sentido, mais que propor uma solução filosófica contra o ceticismo, Hume propõe uma saída terapêutica, baseada na alternância entre afazeres da vida comum (diversão, negócios, prazeres etc) e a ocupação com os estudos da filosofia, de modo a combater a melancolia cética. Essa solução, que é um tipo de remédio às dúvidas e incertezas geradas pela reflexão intensa e profunda, tem como finalidade o retorno da “disposição séria e bem-humorada” (T, 1.4.7.11). Dessa forma, os sentimentos de *curiosidade* e a *ambição* podem retornar e reconduzir o pensador às questões filosóficas que, em outro momento, parecia ter abandonado. Se antes nossas faculdades mentais estavam mergulhadas em dúvidas e incertezas, agora estão reabilitadas a atuarem de maneira cooperativa, a partir da conjunção de nossa faculdade de raciocínio com nossos sentimentos.

No item 1.4, iremos examinar a seguinte questão: *como é possível Hume pensar uma prescrição epistêmica a partir de um agente “epistêmico” no qual suas escolhas estão determinadas pelas paixões? Isto é, como é possível tornar*

¹⁶ Cf. Guimarães (2003); Ainslie (2015); Wicker (2016).

¹⁷ Neste caso, resolvemos manter a tradução brasileira, optando por “razão nenhuma” em “none at all”.

compatível o vocabulário descritivista, determinista e naturalista *do início da seção 1.4.7 com seu outro vocabulário* prescritivista, deliberativo e epistemológico *do fim da seção*? A nosso ver, Hume não é um mero *descritivista* dos nossos processos e operações mentais, mas também sustenta uma *quasi-normatividade* pela qual a tese de que “a razão é escrava das paixões” não é contrária às deliberações do agente “epistêmico”, de maneira que o modal *deve* não se opõe a essas determinações naturais. Mas, pelo contrário, em Hume, a norma é um meio de satisfação das paixões de *ambição* e *curiosidade*. Contudo, em nossa leitura, esse reengajamento com a filosofia é tão-somente uma posição *cética acadêmica* que, por um lado, apesar de sustentar que a verdade é inacessível ao cético recluso em seus estudos, por outro, o cético é ainda capaz manter ao menos um compromisso indireto com a verdade, isto é, quando submete suas afirmações e descobertas à avaliação pública.

18

1.1 Contextualização histórica do problema

Neste item, iremos mostrar em que consiste o problema da “oscilação cética” abordado por Hume na seção 1.4.7 do *Tratado*. Para isso, sustentaremos que tal problema é um assunto bastante recorrente, em maior ou menor grau, em parte significativa dos autores envolvidos com as questões céticas na filosofia moderna. Aliás, Descartes talvez tenha sido o precursor de todos eles; mas, no caso de Hume, de uma maneira próxima a Pascal, podemos notar que há uma tensão entre nossos instintos e disposições naturais e a dúvida radical que pode levar o filósofo ao desespero cético ¹⁹. Porém, em Pascal, a oscilação se dá entre sentimento e razão e, em Hume, essa “contradição” entre razão e sentimento surge, de forma subjacente, pela oposição entre os sentimentos de melancolia e curiosidade.

Vê-se que, na seção 1.4.7, inicia-se uma narrativa em primeira pessoa um tanto confessional, em que Hume admite estar sob o efeito de uma melancolia que surge da tensão entre a ambição de construir uma ciência da natureza humana e a as dúvidas e incertezas ligadas às “condições desalentadoras” de prosseguir nesse

¹⁸ Balieiro (2009) traduz “careless manner” como “modo despreocupado”. Essa opção de tradução, como será visto adiante, não daria inteiramente conta do sentido que propomos ao nosso argumento, uma vez que associamos “carelessness” também com estupidez [stupidity]. Além disso, como será apontado, Hume também se refere ao termo “carelessness” de uma maneira pejorativa, ao associá-lo com credulidade (Cf. T, 1.3.9.12).

¹⁹ Alguns intérpretes têm desenvolvido uma importante correspondência entre Hume e Pascal. Contudo, julgamos que a “oscilação cética” humiana é ainda mais complexa do que a oposição entre razão e sentimento pascaliana.

projeto. Em nossa leitura, é nesse contexto que, mais adiante, como veremos no item 1.2, Hume apresenta o problema do “perigoso dilema” cético entre “as resoluções do entendimento” e “as sugestões triviais da fantasia” (T, 1.4.7.7). Por ora, iremos somente contextualizar historicamente esse problema.

Outra maneira de abordar o problema da oscilação cética é com apoio na contradição de opiniões que surgem do próprio ceticismo. Os céticos que representam a vertente pirrônica (antiga) revidam a acusação de contradição em seu posicionamento ao alegar que o pirrônico não está realmente comprometido com suas opiniões, já que seus argumentos têm apenas uma finalidade *instrumental* que é a de refutar os filósofos dogmáticos com suporte na equipolência das diferentes teses filosóficas. A partir daí, sustentam a impossibilidade de *assentir* sobre qualquer uma delas. Assim, uma vez que o próprio pirrônico não poderia estar engajado com qualquer opinião ou verdade, resta-lhe tão somente a atitude em direção à indiferença diante das diversas posições filosóficas por meio da suspensão do juízo.

Contudo, essa visão somente *instrumental* dos argumentos céticos é revista por Descartes, uma vez que, para ele, o ceticismo tem uma validade *epistêmica* que só pode ser suplantada por alguma evidência que *deve ser* superior à dúvida radical.²⁰ Neste sentido, para Descartes, essa tensão entre crença e dúvida não leva o filósofo a nenhum desespero cético. Ao contrário, podemos dizer que, após exposta a dúvida cética contra todo conhecimento na primeira *Meditação*, Descartes ainda permanece seguro e confiante em seu propósito de estabelecer uma ciência primeira completamente imune a esse ceticismo:

Expõem-se na Primeira Meditação as causas por que podemos duvidar de todas as coisas, principalmente das materiais, ao menos até agora. E, mesmo que a utilidade de uma dúvida tamanha não pareça de imediato, é ela no entanto muito grande por deixar-nos livres de todos os preconceitos, por aplainar um caminho em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos e por fazer, enfim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras (AT VII 16 – sinopse)

²⁰ Para Descartes, ao contrário de outros modernos, os argumentos céticos são refutáveis e, portanto, desempenham uma função dentro de um propósito maior que é atingir um conhecimento seguro. Mesmo assim, em Descartes, essa função não se reduz a um aspecto meramente instrumental como se dá entre os pirrônicos antigos, ao contrário, a validade *epistêmica* dos argumentos céticos é fundamental para seu propósito maior de construir uma ciência. Mas, podemos afirmar sobre o que há em comum é o seguinte: o ceticismo *epistêmico*, caso não for contornado, gera uma inevitável tensão com relação às nossas crenças.

Podemos ainda dizer que outros autores modernos ²¹, inspirados em Descartes, levam em consideração essa mesma tensão entre nossas crenças ordinárias e a dúvida cética. Ao contrário de Descartes, Pascal, por exemplo, via os argumentos céticos como consistentes e irrefutáveis, ao passo que nossos sentimentos naturais constituem um contrapeso a esses argumentos: “a natureza confunde os pirrônicos e a razão confunde os dogmáticos” (Fragmento 131). Nesse ponto, apesar de um foco bastante diferente, a formulação de Hume tem bastante similaridade com a de Pascal, no sentido de que ambos se voltam para a própria natureza humana com o intuito de apontar a origem da oscilação cética. Pascal, por exemplo, em sua famosa passagem dos *Pensamentos*, já tinha detectado esse movimento pendular do cético: ora prescrevendo racionalmente uma dúvida cética sobre todas as coisas, ora cedendo ao sentimento natural e, com isso, sendo levado a um conflito interno inevitável. Essa tensão, portanto, reside na contrariedade entre um lado sentimental e outro racional do ser humano que, para Pascal, só pode ser contornado pela fé religiosa:

As principais forças dos pirrônicos, deixo de lado as menores, provém de que não temos nenhuma certeza da verdade desses princípios [que julgamos nos conduzir à verdade], fora a fé e a revelação, senão (o fato de) que os sentimos naturalmente em nós. Ora esse sentimento natural não é a prova convincente de sua verdade, visto que, não tendo certeza, fora da fé, se o homem foi criado por um deus bom, por um demônio mau ou ao acaso, ele fica em dúvida se esses princípios nos são dados ou como verdadeiros, ou como falsos, ou como incertos segundo a nossa origem. (Idem)

Assim, tal oscilação cética é explicativa do caráter dúplice da natureza humana e, sejam dogmatistas, sejam pirrônicos, “é necessário que cada um tome partido”. Pascal, assim, proclama: “Eis a guerra aberta entre os homens [...] quem pensar em permanecer neutro será pirrônico por excelência” (Idem). Contudo, não podemos chegar a esse ponto: eis a essência trágica do ser humano que é, respectivamente, “Juiz de todas as coisas, verme imbecil, depositário da verdade, cloaca de incerteza e de erro, glória e rebotalho do universo” (Idem). Pascal ainda considera que o fundamento dessa condição contraditória reside na condenação divina do pecado original, na qual todos os homens são, em algum grau, culpados:

Por que, afinal, se o homem nunca tivesse sido corrompido, gozaria, em sua inocência, tanto de verdade como da felicidade com segurança. E, se o homem nunca tivesse sido corrompido, não teria nenhuma ideia da verdade, nem da beatitude. (Idem)

²¹ Além de Pascal, podemos citar Huet, que nos dedicaremos no capítulo 2.

Apesar de carregar em si uma imagem da verdade e da beatitude, por conta da corrupção pelo pecado original, não está ao alcance do ser humano obtê-las. Se, de um lado, os argumentos céticos impedem-no de conhecer a verdade e de ser feliz, por outro, o sentimento natural faz com que não nos tornemos apáticos sobre esses assuntos:

Mas desgraçados que somos, temos uma ideia de felicidade e não podemos chegar a ela. Sentimos a imagem da verdade e não possuímos senão a mentira. Incapazes de ignorar de modo absoluto e de saber de modo certo, tão manifesto está que já estivemos num grau de perfeição do qual infelizmente decaímos (Idem)

Não será difícil concordar que esses pontos têm algumas significativas similaridades com a seção 1.4.7 do *Tratado*, na medida em que o desespero cético que recai sobre Hume é resultado da melancolia que surge das dúvidas e incertezas causadas pelo excesso de reflexão intensa e profunda.²² De modo específico, podemos notar que tal tristeza surge da tensão entre a busca filosófica da verdade e as “circunstâncias desfavoráveis” para obtê-la:

Sinto-me como um homem que, após encalhar ao navegar por um pequeno esteiro, ainda tem a temeridade de fazer-se ao mar na mesma embarcação avariada e mal-tratada pelas intempéries, levando sua ambição a tal ponto que pensa em cruzar o globo terrestre sob circunstâncias tão desfavoráveis. A memória de meus erros e perplexidade passados me faz desconfiar do futuro. A condição desalentadora, a fraqueza e a desordem das faculdades que sou obrigado a empregar em minhas investigações aumentam minhas apreensões. E a impossibilidade de melhorar ou corrigir essas faculdades me reduz quase ao desespero, fazendo-me preferir perecer sobre o rochedo estéril em que ora me encontro a me aventurar por esse ilimitado oceano que se perde na imensidão. (T, 1.4.7.1.)

Acrescenta-se que, em sua *Carta ao Dr. George Cheyne*²³ (1734), escrita antes do *Tratado*, Hume já revela o mesmo problema entre a tensão da busca filosófica pela verdade e as “circunstâncias desfavoráveis” para atingi-la, na medida em que seu excesso de estudos, não combinado com uma “vida ativa”, veio a arruinar a sua saúde, levando-o a um estado de melancolia e tristeza profunda:

²² Em seu artigo “A dívida de Hume com Pascal” (2011), Junqueira Smith aponta alguns pontos de convergência entre Hume e Pascal, no que toca o ponto da oscilação cética. Porém, podemos considerar também outro artigo *Hume and Pascal: Pyrrhonism vs. Nature* (1991) de Maia Neto.

²³ É discutível, em alguma medida, se essa carta foi realmente endereçada ao George Cheyne, visto que ela nunca foi realmente enviada. Mas isso não é um ponto fundamental desse trabalho. Mantemos o Cheyne apenas porque estamos usando a edição de George Greig que afirma ser esse o suposto destinatário.

Havia outro particular que contribuiu mais do que qualquer coisa para desperdiçar meus Espíritos e trazer sobre mim este Destempero, que foi, tendo lido muitos Livros de Moralidade, como Cícero, Sêneca & Plutarco, e sendo ferido com suas belas Representações de Virtude e Filosofia, realizei a Melhoria do meu Temperamento & Vontade, juntamente com a minha Razão e Entendimento. Eu estava continuamente me fortificando com Reflexões contra a Morte e a Pobreza, a Vergonha, a Dor e todas as outras Calamidades da Vida. Essas, sem dúvida, são muito úteis, quando juntas com uma Vida ativa, pois a Ocasão sendo apresentada juntamente com a Reflexão, opera dentro da Alma, e faz com que tome uma profunda Impressão, mas na Solidão elas servem a pouco Propósito, do que desperdiçar o Espírito, a Força da Mente encontrando-se com nenhuma Resistência, Mas desperdiçando-se no ar, como nosso braço quando falta o alvo. No entanto, eu não aprendi senão por experiência, e até que eu já tinha arruinado a minha saúde, embora eu não fosse sensível. (HL 1, 13-14)

Na carta, Hume afirma ser acometido pela “doença dos eruditos”²⁴, isto é, um efeito colateral de uma vida assaz devotada aos estudos. Não é difícil concordar que essa enfermidade corresponde ao momento em que Hume aponta a dúvida cética como uma espécie de “doença” que acomete qualquer um que busque se dedicar, na maior parte do tempo, as reflexões profundas e intensas: “Essa dúvida cética [...] 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” (T, 1.4.2.57). Além disso, na mesma carta, Hume revela ter descoberto uma “nova cena de pensamento” (L 1, 12), pela qual seus esforços estarão concentrados de modo a “tornar-se um estudioso e um filósofo” (Idem). Essa “nova cena de pensamento” aponta diretamente para o que mais tarde Hume vai chamar de uma *ciência do homem* ou *ciência da natureza humana*, baseada no método experimental de raciocínio, em que outros autores como Locke, Shaftsbury, Mandeville, Hutcheson e Butler (T, Intro, ii – rodapé), de acordo com o próprio Hume, já tinham dado início:

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 tal ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências. (T, Introdução, vi)

Vê-se, no entanto, que a melancolia cética da seção 1.4.7 contrasta diretamente com a boa expectativa inicial que Hume deposita em sua ciência da

²⁴ No original: “Disease of the Learned”.

natureza humana. Nesse sentido, na medida em que esse sentimento de mal-estar pode vir a acometer qualquer um que se ocupa em demasia da filosofia, o propósito de Hume de construir uma ciência encontra-se ameaçado, caso essa melancolia não for remediada de forma adequada. Portanto, trata-se da mesma “doença dos eruditos” que já aparece em sua carta da juventude. Nesse sentido, intérpretes como Guimarães (2003), Wincker (2016) e Ainslie (2015) têm defendido que *A carta ao médico* de Hume não tem somente um caráter biográfico, mas também um importante conteúdo filosófico.²⁵ Apesar de que, do ponto de vista bibliográfico, não haja nenhum consenso sobre qual a real destinação da carta (visto que ela não foi realmente enviada), do ponto de vista filosófico, o seu conteúdo já revela claramente, ainda que em outros termos, a preocupação de Hume a respeito da tensão entre melancolia e curiosidade filosófica e suas notórias implicações sobre os compromissos com a filosofia e com a ciência.

Portanto, devemos apontar agora de que modo essa tensão entre melancolia e curiosidade tem implicações diretas sobre a forma que Hume aborda a questão da oscilação entre crença e dúvida. Nesse sentido, iremos primeiramente, esclarecer de que maneira os intérpretes têm examinado esse problema para que, em seguida, retornemos especificamente ao problema da oscilação cética. Nota-se que, só bem recentemente, os estudiosos têm buscado examinar, com mais profundidade, a posição de Hume sobre a melancolia cética e suas implicações epistêmicas. Mas, antes disso, o artigo *Skeptical Melancholy* (2003) de Guimarães já aponta que, para Hume, o “amor à verdade”, quando empregado sem vínculo com a prática, pode levar o filósofo a uma extrema infelicidade, ao passo que os afazeres cotidianos funcionam como um antídoto a essa melancolia profunda.²⁶

O intuito da autora é, porém, oferecer uma resposta ao artigo *Hume on the Passion for Truth* (2000) de Lloyd. Diferentemente da maior parte dos cânones da

²⁵ A carta supostamente endereçada a Cheyne pode induzir que Hume esteja sustentando que a atividade filosófica leva inevitavelmente à melancolia. Contudo, de forma mais precisa, é o excesso de filosofia, tomada de maneira austera, é que leva a esse sentimento. No caso do *Tratado*, Hume aproxima a melancolia da dúvida cética, chamando-a de “doença incurável”, mas somente no sentido de que tal doença sempre retorna a quem se dedica às reflexões profundas e intensas (Cf. T, 1.4.2.57).

²⁶ De acordo com Guimarães: “Hume está no processo de descobrir que negócios e diversão - não o estudo da filosofia - são saudáveis, promovem boa saúde mental, impedem e curam a melancolia. Se anteriormente ele estava convencido de que o conhecimento filosófico viria a endurecê-lo contra os perigos da fortuna, protegendo-o assim da melancolia que tais perigos causariam, agora, pelo contrário, a própria filosofia é perigosa, entristecedora e enfraquecedora da constituição humana, física e mentalmente” (GUIMARÃES, 2003, 185).

filosofia, para Lloyd, Hume não enxerga o “amor à verdade” como uma espécie de paixão “desinteressada” orientada por uma vontade racional.²⁷ É importante notar que, no que toca à relação entre sentimento e razão, Guimarães (2003) trouxe a contribuição de incluir o aspecto cético da melancolia até pouco tempo ignorado pelos intérpretes.²⁸ Como nota a autora, esse sentimento pode influenciar negativamente nossas escolhas epistêmicas, pois, da mesma maneira que outras paixões, a melancolia cética também exerce influência direta sobre a razão humana.

29

Neste sentido, podemos também afirmar que o interesse pelo tema da melancolia cética em Hume surge diretamente da discussão sobre a paixão do “amor à verdade” da década de 90, na qual estão incluídos outros intérpretes como Baier (1991), Jacobson (2000) e Garrett³⁰ (1997; 2004). De um lado, embora o artigo de Lloyd explore a relevante relação que Hume estabelece entre paixões e razão, por outro, as interpretações da década de 90, de modo geral, tratam muito pouco do aspecto cético dessa relação.³¹ Assim, ainda que Hume se dedique bastante a esse assunto na seção 1.4.7 do *Tratado*, ao apontar a estreita correspondência entre ceticismo e melancolia, há bons motivos para que essa comparação tenha sido deixada de lado, uma vez que o paradigma majoritário das pesquisas sobre esse assunto apenas consideravam coexistir ou conflitar, no

²⁷ “O desinteressado amor à verdade é, à primeira vista, uma anomalia para Hume. Pois sua versão da razão carece de qualquer força motivadora inerente. Para o racionalista do século anterior, a razão tinha uma força motriz própria que a impulsionava para a verdade. Para Descartes, essa força residia em uma vontade racional, distinta do entendimento. Para Spinoza residia na dinâmica, conativa do entendimento na falta de uma faculdade separada da vontade. Ele identificou a essência da mente com seu esforço por cada vez mais ideias adequadas. Para Hume, em contraste, a razão é, notoriamente, inerte – ‘a escrava da paixão’” (LLOYD, 2000, p.40).

²⁸ Embora Baier (1991) também se dedique a esse ponto, sua leitura não necessariamente visa associar o tema da melancolia com o ceticismo.

²⁹ Guimarães sustenta que a melancolia é efeito da teoria filosófica e determina nossas escolhas epistêmicas: “pretendo mostrar que a melancolia, como efeito da teoria filosófica, pode, por sua vez, prejudicar a solidez filosófica. Daí que a validade objetiva e o bem-estar subjetivo influenciam mutuamente um ao outro. Juntos, eles podem ter efeitos peculiares nas escolhas epistêmicas e desempenhar um papel na avaliação epistemológica”. (GUIMARÃES, 2003, p. 185)

³⁰ Em seu artigo *Hume as Man of Reason and Woman’s Philosopher*, Garrett (2004) aponta que, a partir desse debate sobre a relação entre razão, paixões e filosofia, uma nova abordagem na leitura da obra de Hume tornou-se possível e, com isso, questões antes consideradas marginais de seu pensamento passaram a ganhar mais destaque. Garrett, inclusive, explora a relação paixão e razão com base no que ele define como o “Princípio do Título” de Hume: “Quando a razão é vívida e se combina com alguma propensão, deve receber o assentimento. Quando não é, não pode ter nenhum direito de atuar sobre nós”. Neste sentido, as paixões são motivadoras não só de nossas ações, mas também de nossos raciocínios.

³¹ Os artigos da coletânea de Jacobson não enfatizam o aspecto cético da obra de Hume por meio da melancolia, uma vez que preferem compreender o ceticismo aliado ao racionalismo moderno de origem cartesiana.

pensamento do mesmo autor, um lado cético, racional, epistemológico e outro naturalista, sentimental e instintivo.³²

Contudo, é possível dizer que, no que toca o problema da oscilação cética, em Hume, não há uma oposição inteiramente radical entre um aspecto cético e outro sentimental de seu pensamento, visto que, nesse caso, tanto a dúvida cética quanto a crença natural são sentimentos. Nesse sentido, sustentamos que, para Hume, *a dúvida cética não é exatamente causada pelo sentimento ou o sentimento é causado pela dúvida cética, mas que a dúvida cética seja o próprio sentimento e vice-versa, gerada por reflexões intensas e profundas*. A propósito, como veremos no subitem 1.4, essa influência de nossos sentimentos sobre nossas escolhas epistêmicas será fundamental para Hume descrever os três estágios sucessivos após sua crise cética. Por ora, iremos apenas examinar a tensão entre curiosidade e melancolia e sua correspondência ao problema da oscilação entre crença e dúvida. Isso quer dizer que, em Hume, a oscilação cética surge na medida em que o desconforto [*uneasiness*] gerado pela reflexão profunda e intensa está tensionado com relação à expectativa de aquisição de crenças suscitada pela curiosidade filosófica, visto que: “a natureza da dúvida [...] deve, conseqüentemente, ser ocasião de dor [*pain*]” (T, 2.3.10.12), na medida em que “essa dor ocorre sobretudo quando o interesse, a relação ou a magnitude e a novidade de um acontecimento interessa a nós” (Idem). Portanto, é nesse sentido que Hume abre seu parágrafo inicial da seção 1.4.7, ao apontar que a melancolia é o próprio resultado da tensão entre a busca filosófica da verdade e as “circunstâncias desfavoráveis” para obtê-la.

Não obstante, tal como Hume apresenta na seção 2.3.10 *Da curiosidade ou amor à verdade*, uma vez satisfeita essa curiosidade, esse desconforto [*uneasiness*] causado pela dúvida desaparece:

[a]ssim como a vividez da ideia [a crença] dá prazer [*pleasure*], assim também sua certeza impede o desconforto [*uneasiness*], ao fixar na mente uma ideia em particular, impedindo-a de oscilar [*wavering*] na escolha de seus objetos. (Idem)

³² Com essa afirmação, estamos fazendo referência à influência de Fogelin (1985) sobre o debate entre ceticismo e naturalismo. Para Fogelin, há um ceticismo teórico, epistemológico e não-mitigado em Hume que, dado seu caráter não-prescritivo, não conflita com nossas crenças naturais ou ordinárias. Em nosso capítulo 2 e 3, iremos apontar que esse tipo de interpretação é incipiente por duas razões: (i) Hume não poderia aceitar um ceticismo teórico e radical, visto que a impossibilidade de assumir uma suspensão cética do juízo, já significa uma rejeição desse ceticismo, quer dizer, a teoria humiana do assentimento é incompatível com esse ceticismo teórico. Além disso, (ii) ao estar comprometido com as noções da filosofia da natureza (gravidade, inércia, impulso etc.), Hume está, respectivamente, aceitando um realismo científico.

Vê-se que, nessa passagem, a oscilação sentimental entre crença e dúvida é bastante textual. Neste sentido, podemos afirmar que, caso a curiosidade não seja satisfeita, a oscilação [*wavering*] é intensificada na mente humana, de modo a interferir diretamente em nossas escolhas. Não é difícil notar que essa mesma oscilação da mente aplica-se à seção 1.4.7, visto que, nesse caso, a tensão entre curiosidade e melancolia, ao interferir sobre as escolhas *epistêmicas*, leva Hume inevitavelmente ao *desespero cético*.

É, pois, exatamente nesse aspecto que o *desespero cético* humiano é diferente do *desespero cético* pascaliano. Em primeiro lugar, em Pascal, o desespero cético resultante da tensão entre sentimento e razão leva-o a uma explicação religiosa do ser humano decaído, corrompido pelo pecado original. Nesse sentido, em Pascal, a oscilação entre crença e dúvida cética que encerra o íntimo do ser humano é contornada pela fé religiosa. De modo contrário, Hume propõe ainda uma visão científica da oscilação cética, isto é, um estudo da mente humana, com apoio num criterioso e cuidadoso experimentalismo:

Parece-me evidente que, essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações. Embora devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, rastreando ao máximo nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos pelas causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência. (T, introdução, viii)

Para Hume, sendo a “essência da mente” inteiramente “desconhecida” (Idem), é necessário reconhecer que “qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica” (Idem). Portanto, diferente de Pascal, Hume não pretende explicar a “essência” do ser humano e, por isso mesmo, tampouco prega uma visão pessimista e religiosa de sua natureza.

Em segundo lugar, para Hume, a faculdade de raciocínio, por si mesma, não produz a oscilação cética, uma vez que “a razão é perfeitamente inerte” (T, 3.1.1.8) e, portanto, não tem nenhuma força para afetar a mente humana. Ao contrário das paixões, a razão não poderia motivar o agente sob nenhum aspecto e tampouco determiná-lo a decidir-se entre um objeto e outro: “não é contrário à razão eu preferir

a destruição do mundo inteiro a um arranhão em meu dedo” (T, 1.2.2.3.6). Tal concepção humiana da razão também tem bastante similaridade com a concepção pascalina, pois, em ambos os autores, isso tem implicações diretas com relação à rejeição da dúvida radical. No caso de Hume, a natureza resgata a razão e impede que o ceticismo imponha-se totalmente sobre nossa faculdade de raciocínio:

a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo, impedindo-os de exercer qualquer influência considerável sobre o entendimento. Se fôssemos confiar inteiramente em sua autodestruição, teríamos de esperar até terem antes minado toda a convicção e destruído inteiramente a razão humana. (T, 1.1.4.12.)

De modo similar, para Pascal, a fraqueza da razão impede o avanço completo da dúvida cética: “Não se pode chegar a esse ponto, e considero de fato que nunca houve pirrônico efetivo perfeito. A natureza dá apoio à razão impotente e a impende de extraviar-se até esse ponto” (Idem). Todavia, em ambos os casos, embora a natureza salve o cético de seu ceticismo, Hume vai além de Pascal no seguinte ponto: *o caráter completamente inercial da razão revela ainda a impossibilidade de sua sobreposição ou de justaposição com relação às paixões (o que implica não existir tensão real entre razão/sentimento). Nesse sentido, o que faz, para Hume, com que a oscilação cética realmente aconteça é o conflito entre os sentimentos de melancolia gerados pela dúvida e incerteza de um lado e os sentimentos de curiosidade gerados pela expectativa de adquirir crença do outro.* Sob esse aspecto, a máxima de que “a razão é, e *deve ser* [ought to be] somente escrava das paixões” (T, 3.1.3.4) tem importantes implicações sobre o *status* dos argumentos céticos. Em outras palavras, a dúvida cética surge somente como um sentimento e não por uma força *prescritiva* dos argumentos céticos.³³ Como ficará bastante claro no item 1.2, não é exatamente a força prescritiva da dúvida cética que conflita com nossas crenças, mas é a influência do mal-estar produzido pela melancolia cética que faz desconjugar a razão de nossos sentimentos regulares.

Apesar dessas importantes diferenças entre Pascal e Hume, trata-se ainda do mesmo problema da “oscilação cética”. Especificamente, ocupar-nos-emos de saber *de que maneira o sentimento de melancolia e curiosidade tem implicações impactantes sobre os compromissos epistêmicos de Hume.* Assim, como veremos no próximo item, Hume está precisamente prestes a abandonar um modelo de

³³ No item 1.4 iremos explicar, passo a passo, como esse sentimento deriva das “reflexões profundas e intensas”, embora, não de maneira racionalmente *prescritiva*.

filosofia baseado na primazia do entendimento sobre nossas demais faculdades mentais e isso, evidentemente, não significa um abandono total da filosofia, mas apenas momentâneo. De modo contrário, para Hume, ao revelar-se um irresolúvel dilema entre “a falsa razão e razão nenhuma”, esse modelo filosófico ensimesmado no próprio entendimento, isto é, o *modelo de ceticismo cartesiano*, provou-se completamente autodestrutivo e, como detalharemos a seguir, será substituído por uma nova *maneira* de filosofia que considere o importante papel do *sentimento* sobre nossas faculdades mentais e no engajamento com a filosofia.

1.2O “perigoso” dilema cético: o conflito entre fantasia e entendimento

Neste item, iremos examinar o “perigoso” dilema que Hume desenvolve no parágrafo §6 e §7 da seção 1.4.7. Como veremos, Hume conclui pela irresolução desse dilema, não restando escolha senão entre “uma falsa razão e razão nenhuma” [*false reason and none at all*] (T, 1.4.7.7), quer dizer, há uma tensão entre as “ilusões” produzidas pelas propriedades da fantasia e as “resoluções do entendimento”. Para Hume, isso constitui uma espécie de “contradição” (T, 1.4.7.4) que se revela comum entre os filósofos. Talvez Hume esteja pensando aqui justamente nos filósofos modernos herdeiros do ceticismo cartesiano. Nesse sentido, é fácil notar porque Hume refere-se ao problema da oscilação cética de maneira bastante similar a Pascal, ou seja, é bastante plausível que Hume esteja se referindo ao fato de que essa tensão entre crença natural e dúvida racional conduza a um problema insolúvel. Em outras palavras, podemos dizer que, no cenário que Hume expõe o “perigoso dilema”, circunscreve-se essas questões céticas do século XVII, com suporte na recepção do ceticismo traçado por Descartes em suas *Meditações*.

Ao apresentar o “perigoso dilema” como irrespondível, cabe a Hume propor uma nova *maneira* de filosofia que não privilegie mais o entendimento em relação às nossas demais faculdades mentais (imaginação, sentidos, memória etc),³⁴ quer dizer, *uma maneira de filosofia baseada na conjugação de nossa faculdade de raciocínio com nossos sentimentos e propensões naturais, de modo a permitir um reequilíbrio de nossa mente contra o desconforto das dúvidas e incertezas*: [q]uando

³⁴ Todavia, a imaginação, além de ser a faculdade de nossas ideias vívidas, é também onde todas as outras faculdades estão fundadas. De modo que o entendimento é apenas um modo mais geral da imaginação atuar.

a razão é vívida e se combina com alguma propensão, deve receber o assentimento. Quando não é, não pode ter nenhum título para atuar sobre nós” (T, 1.4.7.11). Esse princípio que Hume introduz no parágrafo §11 da seção 1.4.7 é denominado, por muitos intérpretes, de “princípio do título” ou “princípio da titularidade”³⁵, ou seja, diferente de pensar a razão e o sentimento de forma separada um do outro, Hume pensa esses dois domínios atuando, em nosso processo cognitivo, de forma misturada ou combinada. Nesses termos, ao contrário de propor um ceticismo racional em contraposição a nossas crenças naturais (isto é, razão *versus* sentimento)³⁶, em Hume, nossas faculdades mentais não estão, em sua atuação, isoladas umas das outras. Portanto, em nossa leitura, esse princípio corresponde ao mesmo sentido do modal *deve* [ought] quando Hume diz que “a razão é e *deve ser* escrava das paixões”.³⁷

Nesse sentido, nossa leitura tem implicações importantes sobre eminentes interpretações pirrônicas da obra de Hume. Para Pokpin (1951), essa oscilação entre dúvida cética e crença produz uma tensão entre um lado que diz respeito à consistência dos argumentos céticos e outro que diz respeito à imposição pragmática de nossos julgamentos ordinários sobre esses argumentos: “[...] Esses argumentos [céticos] apresentam que há fundamentos para duvidar da certitude de tais julgamentos [crenças], mas os julgamentos por si mesmos tem um pragmático papel em nossos esforços ordinários que não é afetado por essas dúvidas” (POPKIN, 1951, p. 388). Essa tensão, entre um lado cético e outro natural, Popkin define como um pirronismo “esquizofrênico”: “O verdadeiro pirrônico é tanto um dogmático quanto um cético. Sendo totalmente o produto da natureza, ele funde juntamente sua personalidade esquizofrênica e a filosofia”. (POPKIN, 1951, p. 406).

³⁵ Em seu livro *Cognition and Commitment in Hume's philosophy* (2007), Don Garrett menciona, pela primeira vez o Princípio do Título, quer dizer, a razão só age com legitimidade (ou titularidade) quando conjugada com nossos sentimentos e propensões. Esse princípio tem sido bastante influente em recentes interpretações de Hume. Pensamos que, em muitos aspectos, Garrett tem bastante razão em compreender Hume nesse caminho. Portanto, em nosso trabalho, aceitamos, em muitos aspectos, essa leitura.

³⁶ A leitura pirrônica de Fogelin (1985; 2009) parece esboçar bem o pensamento de Hume nessa perspectiva, quer dizer, um ceticismo teórico, racional, argumentativamente sólido de uma lado, e um naturalismo sentimental, baseado em crenças naturais não-justificadas.

³⁷ Embora essa passagem seja uma das mais conhecidas passagens do *Tratado da Natureza Humana*, poucos têm notado que, da mesma maneira que a passagem referente ao princípio do título, ela também diz respeito a uma atuação da razão conjugada com o sentimento. Isso aqui, como ficará evidente em neste trabalho, reforça bastante o nosso argumento de que há uma atuação positiva da razão que é diferente do que os intérpretes pirrônicos sustentam, isto é, uma razão inteiramente negativa que atua independente de nossas crenças.

Essa leitura pirrônica parte da perspectiva de que “a natureza salva o cético de seu ceticismo”, na medida em que o pirronismo de Hume seria meramente o resultado de determinadas resoluções racionais em contraposição às nossas crenças não racionalmente justificadas. Esse padrão pirrônico de interpretação está baseado numa disjunção lógica entre sentimento ou razão ($s \vee r$) que, a nosso ver, não corresponde a pontos importantes da posição de Hume, na medida em que, em outros momentos, como notado acima, sentimento e razão *devem* atuar conjuntamente em nosso processo cognitivo ($s \wedge r$). Portanto, ao contrário do conectivo disjuntivo “ou”, Hume enxerga que a relação entre razão e sentimento *deve* estar baseada no conectivo conjuntivo “e”.³⁸

Contudo, para Hume, há um único momento em que nossa mente é *sentimentalmente* atacada por dúvidas e incertezas. Essa ocasião diz respeito às nossas “reflexões profundas e intensas”, isto é, quando o entendimento passa a exercer certa primazia sobre nossas demais faculdades mentais. Isso, por sua vez, gera uma tensão entre razão e sentimento que se dá, em nossa leitura, somente *a posteriori*, uma vez que, de forma subjacente, o que está realmente em jogo é a tensão entre sentimentos de melancolia e curiosidade. Portanto, o que realmente acontece é que esse sentimento de mal-estar e desconforto faz com que nossa faculdade racional e nossos sentimentos regulares se desconjuguem ($r \vee s$). Há de se notar, com isso, que é exatamente com essa tensão sentimental que Hume abre o parágrafo inicial da seção 1.4.7, no qual é claramente descrito esse instante cuja mente é acometida por esse sentimento melancólico:

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

Aqui, sob o efeito da melancolia cética, Hume começa a expor a condição desalentadora de sua atividade filosófica. Todavia, mesmo diante dessas “circunstâncias desfavoráveis”, *sente-se* ainda incapaz de abandonar suas crenças, embora não tenha ainda em mãos algum critério que possa *epistemicamente* estabelecê-las:

Como posso estar seguro de que, ao abandonar todas as opiniões estabelecidas, estou seguindo a verdade? E por meio de que critério

³⁸ No caso, estamos nos referindo, sobretudo, a tensão entre crença e dúvida cética que sustentada por Popkin e Fogelin.

a distinguirei, mesmo que a sorte me leve até ela? Após o mais cuidadoso e exato de meus raciocínios, ainda sou incapaz de dizer por que deveria assentir a ele; sinto apenas uma *forte* propensão a considerar *fortemente* os objetos segundo o ponto de vista em que me aparecem. (T, 1.4.7.3)

Vê-se que, nessa passagem, Hume aparentemente aproxima-se bastante de uma visão pirrônica de *assentimento* como uma “aquiescência passiva”, ao dizer apenas que sente somente “uma *forte* propensão a considerar *fortemente* os objetos segundo o ponto de vista em que [lhe] aparecem”.³⁹ Nessa mesma passagem, Hume refere-se a uma importante questão *normativa*, pois, mesmo que a “sorte” - ou a “natureza” - nos leve até essas crenças, não se pode concluir daí que temos algum *fundamento* a respeito de sua verdade. Hume nota que não temos realmente uma *garantia epistêmica* completamente perfeita para as nossas crenças, mas, ao invés disso, contamos apenas com certas “sugestões triviais da fantasia” (T, 1.4.7.7) que “nos faz raciocinar partindo de causas e efeitos; [...] [e] nos convence da existência contínua dos objetos externos, quando ausentes aos sentidos” (T, Idem). Ainda que, de acordo com os ditames do entendimento, seja “impossível raciocinar de maneira correta e regular a partir de causas e efeitos e, ao mesmo tempo, acreditar na existência contínua da matéria” (Idem), Hume sustenta que

sem essa qualidade pela qual a mente aviva algumas ideias mais do que outras [...] nunca poderíamos dar o nosso assentimento a nenhum argumento, nem levar o nosso olhar para além daqueles poucos objetos presentes a nossos sentidos. (T, 1.4.7.3)

Há, portanto, dois “princípios” – do entendimento e da fantasia - agindo de modo contrário um ao outro, visto que não só as *resoluções* do entendimento, mas as próprias ilusões da fantasia se impõem em nossa mente: “não é de se admirar que um *princípio* tão inconstante e falacioso, nos leve ao erro, quando seguido cegamente (como *precisa ser*) [must to be], em todas as suas variações”. (T, 1.4.7.4 – grifo nosso). Embora o raciocínio causal e a crença nos objetos externos estejam fundados em princípios “inconstantes e falaciosos” que nos *levam ao erro*, somos incapazes de evitá-los, visto que, mesmo assim, *tais princípios* [da imaginação] *precisam ser seguidos cegamente*.⁴⁰ Nesse caso, ao contrário do uso da razão conjugado com o sentimento, cuja recomendação está apoiada no modal “*deve*”

³⁹ No capítulo 2 e 3, iremos comentar esse ponto com mais precisão. Por enquanto, estamos apenas mencionando esse problema.

⁴⁰ Como apontaremos no capítulo 2, Hume ainda está comprometido com uma forma de “raciocínio provável” pela qual o critério consiste em pesar o que é mais ou menos provável, visto que não temos acesso direto à verdade.

[ought], Hume recomenda o modal “*necessita*” [must]. Portanto, trata-se de uma crença sem o uso da razão, quer dizer, uma crença baseada em princípios cuja “procedência é a mera ilusão da imaginação” (T, 1.4.7.6.) que conflita diretamente com as recomendações estabelecidas pelo nosso entendimento de somente “raciocinar de maneira correta e regular” (T, 1.4.7.4.) a fim de evitar o erro e o engano. Mas, prestemos atenção que, neste caso, Hume diz que essas qualidades são “*aparentemente* [seemingly] (T, 1.4.7.3 - grifo) triviais” e “tão pouco fundadas na razão” (Idem). Portanto, não sabemos se, de fato, assentir essas sugestões implica necessariamente uma falsidade (algumas vezes sim, mas isso não necessariamente deve se aplicar a todos os casos). Essa é a real natureza da “contradição”: *de um lado, temos o entendimento isolado apontando a “inconstância e a falácia” das ilusões da fantasia; e, de outro, temos a própria fantasia, nos resgatando das resoluções do entendimento* que, se fosse conduzido apenas por seus “princípios mais gerais”, se autodestruiria por completo:

o entendimento, quando age sozinho e de acordo com seus princípios mais gerais, subverte-se ⁴¹ a si mesmo, sem deixar subsistir o menor grau de evidência em nenhuma proposição, seja na filosofia, seja na vida comum. (T, 1.4.7.7.)

Portanto, vê-se que, na verdade, não há uma inteira oposição entre sentimento ou razão ($s \vee r$), uma vez que a razão sozinha se destruiria ou se subverteria por completo. Há um limite também para essa tensão. Todavia, para Hume, “o único meio de nos salvarmos desse *ceticismo total* [a autodestruição de nossa faculdade de raciocínio] é por meio dessa singular e *aparentemente* [seemingly] trivial propriedade da fantasia, pela qual aderimos com dificuldade às visões remotas das coisas” (T, Idem). Em nossa leitura, como aprofundaremos melhor nos demais capítulos, esses pontos não indicam simplesmente uma posição pirrônica de Hume, mas podemos falar, de forma mais adequada, de um *ceticismo acadêmico*, uma vez que o papel da razão será retomado com base em nossos sentimentos regulares e paixões.

Hume realmente reconhece que esses princípios da fantasia são, em certos momentos, inevitavelmente “inconstantes e falaciosos” e, portanto, “*nos levam ao erro*” e, mesmo assim, em outros momentos, “*precisam ser seguidos cegamente*”. Portanto, na medida em que nossos assentimentos não são atos voluntários do

⁴¹ Em outros momentos do Tratado, Hume usa autodestruição para falar do mesmo assunto em T, 1.4.1.12. Esse ponto será discutido melhor no capítulo 2.

agente, visto que assentimos o que imediatamente recebemos de nossas impressões, as resoluções do entendimento não são imediatamente capazes de afastar essas qualidades da fantasia. É, portanto, a própria *desconfiança* do futuro produzida pela memória “de erros e perplexidades passadas” que constrange nossos esforços de obtenção de crenças, causando-nos uma melancolia cética. Nesse momento, então, o entendimento parece adquirir algum grau de força, pelo sentimento de melancolia, de modo a se tencionar com relação à nossa imaginação:

[...] Não queremos parar antes de conhecer, na causa, a energia que a faz agir sobre seu efeito, o laço que os conecta e a qualidade eficaz de que esse laço depende. Essa é nossa meta em todos os nossos estudos e reflexões. E como devemos ficar desapontados, quando descobrimos que essa conexão, laço ou energia se encontra unicamente dentro de nós mesmos, e não é mais que a determinação da mente, adquirida pelo costume, que nos leva a fazer uma transição de um objeto àquele que usualmente o acompanha, e da impressão de uma ideia vivida do outro! Tal descoberta não apenas desfaz toda a esperança de algum dia alcançarmos uma perfeita convicção, mas chega a impedir nossos próprios desejos: *pois, parece que ao dizer que desejamos conhecer o princípio operador último enquanto algo que residiria no objeto externo, ou estamos nos contradizendo ou dizendo coisas sem sentido.* (T, 1.4.7.5 – grifo nosso)

Em nossa leitura, subjaz à oscilação cética uma oposição entre sentimento e sentimento, cujo conflito entre entendimento e fantasia é somente resultado dessa tensão inicial, mas não necessariamente sua causa original ⁴². Ressaltamos, portanto, que essa tensão entre sentimento e razão é um efeito *a posteriori*. No item 1.3, iremos argumentar de que maneira Hume mostra que nossas dúvidas e incertezas não são necessariamente recomendações de nosso entendimento, mas são apenas sentimentos derivados da experiência em momentos de reflexão profunda e intensa. Portanto, a expectativa de adquirir crenças e as circunstâncias desfavoráveis em obtê-las produzem uma melancolia que incide diretamente nesse descompasso entre as “resoluções do entendimento” e as “sugestões da fantasia”. Nesse caso, há grau de força adquirido pelos princípios do entendimento resultante de nossas dúvidas e incertezas geradas em nossa memória.⁴³ Em outras palavras,

⁴² Em outras palavras, é completamente plausível dizer que, para Hume, aceitar as resoluções do entendimento contrárias as nossas demais faculdades mentais requer certo grau de melancolia resultante de um estado excessivo de estudos. Esse ponto talvez fique ainda mais claro no próximo item 1.3.

⁴³ Com isso, como detalharemos em outros capítulos, as resoluções do entendimento a fim de evitar o erro não são capazes de nos recomendar um ceticismo total ou nos conduzir a uma suspensão total do juízo. Ao contrário, os efeitos da melancolia são momentâneos e, portanto, a tensão entre razão e

não é precisamente a razão que se opõe aos sentimentos (a razão é “inerte” e “escrava das paixões”), mas são esses sentimentos de mal-estar que se opõem aos nossos sentimentos regulares, impedindo que a razão atue conjugada com nossos sentimentos regulares, uma vez que a mente está soterrada por dúvidas e incertezas. O caráter sinuoso desse conflito entre fantasia e entendimento gera, então, uma sucessão contraditória de *assentimentos* que Hume alega ser comum entre filósofos, isto é, um “assentimento” cético (negativo) seguido de um assentimento regular e vice-versa:

Como, portanto, conciliar tais princípios? Qual deles preferiremos? Ou, se não elegermos nenhum dos dois, mas, em vez disso, dermos nosso assentimento a cada um sucessivamente, como é comum entre filósofos [céticos cartesianos], com que confiança poderemos depois reivindicar esse glorioso título, tendo de modo consciente abraçado uma contradição manifesta? (T, Idem)

Mas que filósofos seriam esses? Talvez Hume esteja aqui se referindo, em parte, aos que sustentam a validade incontestável dos argumentos céticos, ao mesmo tempo em que veem nas aparências, no sentimento, na natureza, na crença, na fé, nos costumes e na tradição contrapesos a esses argumentos.⁴⁴ Podemos ponderar ainda que se trate apenas de um conflito existente na mente do pensador filósofo, em sua devoção solitária aos estudos. Porém, isso não diz respeito apenas a Hume em seu solilóquio cético, já que, ao que tudo indica, há um cenário moderno do ceticismo que se encaixa adequadamente a essa situação. Pascal, por exemplo, no mesmo fragmento 131, radicaliza o “argumento do sonho” originalmente cartesiano e, com isso, refere-se à impossibilidade, *fora da fé*, de superação da dúvida cética:

Além de que ninguém tem segurança - fora da fé – se está acordado ou dormindo, visto que durante o sono acredita-se estar acordado com tanta firmeza como quando o fazemos. Como muitas vezes se sonha que está sonhando, sobrepondo um sonho a outro. Não pode acontecer que esta metade da vida seja ela própria apenas um sonho, sobre o qual os outros são enxertados, e de que acordamos no momento da morte, durante a qual temos tão pouco os princípios da verdade e do bem quanto durante o sono natural? Todo esse escoar-se do tempo, da vida, e esses diversos corpos que sentimos, esses diferentes pensamentos que nos agitam não são talvez mais do que ilusões semelhantes ao escoar-se do tempo e aos vão fantasmas de nossos sonhos. Acredita-se ver os espaços, as figuras, os movimentos, sente-se e mede-se o escoar do tempo, e finalmente

nossos sentimentos regulares ($s \vee r$) são também momentâneos. O que é, portanto, prevalecente em nossos processos cognitivos é justamente a conjunção entre sentimento e razão ($s \wedge r$).

⁴⁴ Estamos aqui se referindo à tradição cética moderna, desde Descartes.

age-se da mesma forma que quando se está acordado. De modo que, como a metade da vida se passa em sono, por nossa própria confissão ou o que quer que nos pareça não temos nenhuma ideia da verdade, sendo então ilusões todos os nossos sentimentos. Quem sabe se essa outra metade da vida em que pensamos estar acordados não é outro sono um pouco diferente do primeiro. (Idem)

A nosso ver, Hume tem em mente essa tradição cética cartesiana. Para ele, ainda que os cétricos cartesianos privilegiem as “resoluções do entendimento”, são, ao mesmo tempo, incapazes de abandonar as meras “ilusões da imaginação”.⁴⁵ Essa tensão entre esses raciocínios “refinados e metafísicos” ou as “sugestões triviais da fantasia” é, para Hume, cair num “perigoso dilema” cético (T, 1.4.7.6): o filósofo não pode se decidir acerca dessa questão e não lhe resta nenhuma escolha senão entre “uma falsa razão e razão nenhuma” [*false reason and none at all*] (T, 1.4.7.7). Não podemos racionalmente decidir por um dos dois lados, isso leva o próprio dilema cético a uma total irresolução. Não obstante, ainda que seja impossível escolher entre a fantasia e o entendimento, Hume pondera “que raramente ou nunca se pensa nessas dificuldades; e mesmo quando ela já esteve alguma vez presente à mente, é rapidamente esquecida, deixando atrás de si apenas uma leve impressão” (T, Idem).

Nesse primeiro desfecho, porém, Hume nos oferece uma pista importante ao constatar a existência de “uma sucessão de contradições comum entre os filósofos”: ora *assentindo* às “ilusões” produzidas pela fantasia, ora *assentindo* as resoluções do entendimento. Mas a alternativa humiana não é “ceticismo total”, quer dizer, essa impossibilidade de responder satisfatoriamente tal dilema não o leva a uma atitude *racionalmente* suspensiva e, muito menos, a um estado mental de total indiferença ou imperturbabilidade.⁴⁶ Hume conclui, então, que “reflexões muito sutis exercem pouca ou nenhuma influência sobre nós” (T, 1.4.7.9), todavia, “não podemos estabelecer, como regra, que não deveriam exercer nenhuma” (Idem). Isso quer dizer que, seja positivamente, seja negativamente, não é a filosofia que pode decidir sobre o dilema cético, mas cabe apenas aos nossos instintos e propensões naturais curar o filósofo de sua oscilação.

⁴⁵ Como notado no item 1.1, Hume retoma a concepção pascalina de uma oscilação no íntimo do filósofo.

⁴⁶ Como detalharemos no próximo subitem, ao contrário de um estado de imperturbabilidade, a rejeição de tais questões filosóficas acontece por meio de um estado mental irritadiço que, não obstante, é apenas de um estado mental momentâneo. Ao contrário, como veremos, para Hume, um estado calmo da mente só pode ser alcançado pela via da vida comum, já a reflexão intensa é fonte de desespero e melancolia.

Conforme Baier (1991), essa irresolução do “perigoso dilema” é *reductio ad absurdum* de um modelo de verdade ensimesmado no próprio entendimento, isto é, do modelo de verdade cartesiano.⁴⁷ Para Descartes, a faculdade de imaginar ou os sentidos não podem nos fornecer um conhecimento perfeitamente seguro, apoiado em percepções claras e distintas. Neste sentido, por meio de nossa faculdade de imaginar ou dos sentidos, jamais saberíamos o que uma “cera” realmente é, visto que o conhecimento da “cera” ou de qualquer outra coisa deve ser dado através tão somente da inspeção de nosso entendimento, independentemente de qualquer conteúdo empírico:

Resta, portanto, que eu conceda não poder sequer imaginar o que esta cera é: o que só a mente percebe. Refiro-me a esta cera em particular, pois, em relação à cera, no que tem de comum, isto é ainda mais claro. Mas, que é em verdade essa cera que só a mente pode perceber? Seguramente, é a mesma que vejo, toco, imagino, a mesma, enfim, que desde o início, eu julgava que ela fosse. Ora, o que se deve notar é que sua percepção ou ação pela qual é percebida não é um ato de ver, de tocar, de imaginar, e nunca o foi, embora antes parecesse, mas é uma inspeção só da mente, que pode ser imperfeita e confusa, como antes era, ou clara e distinta, como agora, segundo presto menos ou mais atenção às coisas de que se compõe. (AT VII 31)

Com isso, podemos afirmar que Hume busca uma via alternativa à primazia do *entendimento* sobre as demais faculdades mentais, já que a “contradição”, sob essa orientação, provou-se irrespondível. Nesse sentido, é preciso *restituir* a função de nossas faculdades mentais em nosso processo cognitivo. Para esse propósito, é necessário oferecer outro procedimento que seja capaz de agregar as nossas demais faculdades, visto que, em última análise, “a memória, os sentidos, e o entendimento são todos [...] fundados na imaginação, ou na vividez de nossas ideias” (T, 1.4.7.3). Com efeito, é o isolamento do entendimento que faz gerar esse “perigoso dilema”, reduzindo o problema de nosso processo cognitivo unicamente à opção entre uma “falsa razão e razão nenhuma”. Na realidade, todas as nossas faculdades estão fundadas na imaginação ou na vividez de nossas ideias, aliás, o entendimento nada mais é do que “as propriedades mais gerais e estabelecidas da imaginação” (T, idem). É como se, no modelo cartesiano, o entendimento, que pertencia originalmente à nossa imaginação, ganhasse autonomia e, a partir daí, usurpasse o papel de nossas demais faculdades mentais em nosso processo

⁴⁷ Cf. Como veremos no capítulo 2, este “ceticismo total” tem também origem cartesiana e obteve bastante prestígio entre filósofos do século XVII, cujas obras foram conhecidas de Hume.

cognitivo e, com isso, passasse a sobrecarregar a mente do pensador solitário, em sua devoção aos estudos, com dúvidas e incertezas: “Cada passo que dou é uma hesitação, e cada nova reflexão temo encontrar um erro e um absurdo em meu raciocínio” (T, 1.4.7.2). Contudo, em nossa leitura, há outra maneira do entendimento atuar, conjugado com nossos sentimentos naturais ($r \wedge s$).

Como notaremos a seguir, Hume propõe uma “maneira descuidada” de fazer filosofia, baseada na alternância entre os estudos e os nossos afazeres ordinários, de maneira que não nos afastemos demasiadamente de nossos sentimentos e propensões naturais e, com isso, resgatemos nossa mente das dúvidas e incertezas causadas pela especulação intensa e profunda. Tais sentimentos fáceis e regulares impedem que a mente seja tomada por uma melancolia cética, ao mesmo tempo em que propicia o reengajamento do pensador em sua atividade filosófica que antes lhe parecia apenas fonte de dúvidas e incertezas. Para isso, iremos argumentar, a seguir, como Hume apresenta uma reviravolta ⁴⁸ do sentimento sobre o entendimento, de modo a *restituir* o papel original de nossas faculdades mentais em nosso processo cognitivo. Aponta-se ainda que essa *prescrição* contra o ceticismo é uma *recomendação* não-filosófica aos filósofos. Com efeito, os filósofos não podem realmente se opor ao ceticismo, pois é somente a *vida comum* que pode curar o filósofo de sua melancolia cética profunda. Portanto, é apenas na condição de natureza humana que o filósofo pode estar realmente livre da dúvida cética. É nisso que, para Hume, constitui o “verdadeiro ceticismo”, isto é, uma filosofia feita de “maneira descuidada” [*careless manner*] (T, 1.4.7.15) que também seja capaz de desconfiar de suas próprias “dúvidas e escrúpulos” (Idem). Nesse sentido, enquanto o ceticismo somente baseado na dúvida cética conduz o filósofo a um ceticismo *excessivo*, Hume propõe um ceticismo mitigado que esteja livre dessas tensões entre crença natural e dúvida cética, de modo a permitir o reequilíbrio de nossas faculdades cognitivas. Por isso, devemos agora entender como essa reviravolta do *sentimento* acontece na mente do filósofo solitário.

1.3 Do desespero cético ao reengajamento sentimental com a filosofia

Neste item, iremos analisar como esse primeiro desfecho da seção 1.4.7 não encerra completamente o “zigzague” cético descrito por Hume, mas é o prelúdio de uma sucessão de estados mentais que culminará no seu reengajamento com a

⁴⁸ O termo é sugerido por Anette Baier (1991).

filosofia. Essa reviravolta do sentimento sobre o entendimento produz o reequilíbrio de nossas faculdades mentais, outrora tensionadas entre as ilusões da fantasia e as resoluções do entendimento. Em poucas palavras, podemos dizer que a tensão da mente faz com que o pensador abandone a filosofia e se refugie na vida comum. Hume nota que é por meio dos afazeres diários, que o filósofo é *curado* de sua tensão da mente e conclui que isso pode servir de antídoto ao ceticismo excessivo. Assim, após a sua recuperação, Hume não titubeia em *recomendar* o “descuido” [*carelessness*] como um tipo de *remédio* à melancolia cética: ⁴⁹

seria melhor se pudéssemos comunicar a nossos fundadores de sistemas uma parcela dessa mistura de *terra grosseira* [*gross earthy*], ingrediente que costuma lhes fazer tanta falta, e que serviria para temperar aquelas partículas incandescentes de que eles se compõem. (T, 1.4.7.14)

Repara-se que, dentro da seção 1.4.7, há uma passagem de um momento *descritivo* a outro *prescritivo* que dão forma ao argumento de Hume. Sendo assim, começamos pela descrição de Hume da sucessão dos estados mentais durante a crise cética: 1) “melancolia” [*melancholy*] e “delírio” [*delirium*] (T, 1.4.7.9); 2) “baço” [*spleen*] e “indolência” [*indolence*] (T, 1.4.7.11); e, finalmente, 3) “ambição” [*ambitious*] e “curiosidade” [*curiosity*] (T, 1.4.7.12). Podemos identificar que, em cada um desses estados mentais, Hume se expressa de uma maneira que propositalmente contradiz o momento anterior. Nessa ocasião, Hume facilmente se desdiz com o propósito de realçar ainda mais cada instante em que é afetado por um tipo diferente de sentimento, visto que cada estado mental é um estágio em vistas de seu reengajamento cético com a filosofia.

Nesses termos, examinaremos agora esses *três* momentos de sucessão de estados mentais que se iniciam com o ápice da reflexão cética intensa do parágrafo §8, logo após a irresolúvel conclusão do “perigoso dilema” entre a falsa razão e a razão nenhuma:

“[a] *visão intensa dessas variadas contradições e imperfeições da razão humana me afetou de tal maneira, e tem aquecido o meu cérebro a tal ponto, que estou prestes a rejeitar toda crença e raciocínio*” (Idem - grifo nosso).

⁴⁹ Em certos momentos, Hume chama claramente a dúvida cética de uma doença incurável: “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 [...] Apenas o descuido e a desatenção podem nos trazer algum remédio. Por essa razão, confio inteiramente neles; e estou seguro de que, qualquer que seja a opinião do leitor neste momento presente, daqui a uma hora está convencido de que existe tanto um mundo externo como um interno” (T, 1.4.2.57).

Neste momento intenso de ceticismo, Hume está desdizendo que “reflexões muito sutis exercem pouca ou nenhuma influência sobre nós”, pois agora afirma que está “prestes a rejeitar toda crença e raciocínio” (Idem) e, com isso, mergulha ainda mais em um estado profundo de desespero cético:

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)

Mas por que, afinal, Hume muda tão rapidamente de opinião, sem muita explicação, de um parágrafo para o outro? Com efeito, é preciso um pouco de cautela na leitura dessa passagem, já que esse “*sentimento e experiência presente [present feeling and experience]*” (Idem) não é claramente uma *recomendação* resultante de suas “refinadas e elaboradas [*refined and elaborate*]” (T, 1.4.7.7) reflexões, mas é um estado mental de “melancolia e delírio filosófico [*philosophical melancholy and delirium*]” (T, 1.4.7.9). Seus efeitos na mente humana são instáveis e, portanto, não podem produzir um *assentimento* duradouro tal qual uma crença que comumente prevalece em nossa mente. Embora, ainda assim, esse estado mental seja suficiente para que Hume reconheça tratar-se de um “assentimento” *cético*, isto é, uma real consideração sobre a dúvida cética. Nesse *primeiro* momento, a mente do pensador é atacada por uma “visão intensa [*intense of view*]” que surge do aquecimento do seu cérebro, resultante da “ambição” [*ambition*] em prosseguir em suas investigações em “circunstâncias tão desfavoráveis” (T, 1.4.7.1). Quer dizer, tal circunstância é um estado mental em que os raciocínios “refinados e metafísicos [*refined and metaphysical*]” (T, 1.4.7.7) tornam-se ainda mais vivazes a partir das dúvidas e incertezas suscitadas na mente: “no sono, no delírio febril, na loucura, ou em qualquer emoção mais violenta da alma, nossas ideias podem se aproximar de nossas impressões” (T, 1.1.1.1), ainda que, na maioria das vezes, tais ideias sejam “mais fracas e apagadas [*weaker and fainter*]” (T, 1.3.1.7). Portanto, tal melancolia filosófica não é uma circunstância muito comum, visto que é um estado mental diretamente ligado ao modo de vida reclusa do pensador solitário em suas reflexões profundas e intensas.

Ressaltamos que, dessa maneira, a dúvida radical recebe uma real consideração da mente, uma vez que a melancolia e o delírio condicionam nosso *assentimento* aos argumentos céticos. Esse estado mental não é regular e, por isso, não chega a se sobrepor totalmente às nossas crenças, visto que, com o tempo, essa perturbação mental terá desaparecido completamente. Verifica-se que o caráter momentâneo dessa tensão entre razão e sentimento é somente *a posteriori*, pois, em nossos estados mentais regulares, o que prevalece é a conjunção entre sentimento e razão ($r \wedge s$). Enfatizamos também que é certamente daí que se explica a “contradição” dos filósofos que *sucessivamente* dão seu *assentimento* a princípios inteiramente contrários: ora aos princípios mais gerais do entendimento, ora às sugestões triviais da fantasia.⁵⁰ O filósofo não pode decidir racionalmente sobre essa questão. A filosofia não pode curá-lo. Ele *sente-se* desanimado: “a impossibilidade de melhorar ou corrigir essas faculdades me reduz quase ao desespero” (T, 1.4.7.4).

Todavia, o tom de Hume muda a partir do parágrafo §9: “elas [as especulações] me parecem tão frias, forçadas e ridículas, que não me sinto mais disposto a levá-las adiante” (Idem). Aqui, o desespero cético o conduziu a um desânimo com a filosofia, visto que Hume já não *sente* mais a mesma *ambição* que outrora o motivava a persistir em seus estudos. Portanto, nesse momento, os compromissos de Hume com a filosofia parecem estar ameaçados, mas, como veremos, trata-se apenas de um modelo de filosofia perdendo vigor, quer dizer: *ao passo que Hume se afasta da filosofia, respectivamente se distancia das dúvidas e incertezas suscitadas pelas resoluções do entendimento, diminuindo, assim, a vivacidade causada pela tensão da mente*. Como nota Baier (1991), dada à impossibilidade de responder ao “perigoso dilema”, o movimento descendente ao “ceticismo total” ligado à “contradição” que envolve nossas faculdades mentais (fantasia/entendimento) é, então, substituído por um movimento ascendente que não se reduz ao modelo de filosofia ensimesmado no próprio entendimento, já que agora se acrescenta a determinação das paixões e dos sentimentos.⁵¹ Assim, podemos notar que, a partir do parágrafo §8, há uma reviravolta total na conclusão do Livro 1

⁵⁰ Esse ponto já foi notado por nós no subitem anterior.

⁵¹ “Depois desses comentários sobre as acusações de contradição, ilusão e falsa autossuficiência no caminho descendente da dialética de Hume, volto agora à dialética em si, e agora em seu caminho “ascendente” [...] Agora ele mergulhou naquele oceano ilimitado, abandonando completamente tanto a embarcação com vazamento como as rochas e areias que se deslocam, e, depois de seguir brevemente por baixo, está nadando livre, reunindo nova força”. (BAIER, 1991, p.20)

do *Tratado*, uma vez que a “oscilação cética” humiana não mais se assemelha à de Pascal sob nenhum aspecto. O conflito entre sentimento e razão é completamente abandonado por uma oposição entre sentimento e sentimento: *a “contradição” cética é insolúvel sob a perspectiva de um cético solitário cartesiano, incapaz de decidir-se entre as “sugestões triviais da fantasia” e os “princípios mais gerais do entendimento”.*

Nesse *segundo* momento, a mente humana é acometida pelo movimento das paixões e, com isso, o ceticismo é minimizado pela própria natureza a tal ponto de não parecer existir. Podemos notar que, após o clímax provocado pela dúvida cética, a melancolia e o delírio dissipam-se regressivamente, ao mesmo tempo em que as crenças e sentimentos impõem-se progressivamente até atingir-se um ponto de reequilíbrio. Isso faz com que na mente espontaneamente esvaeça toda a “nuvem” especulativa inicialmente gerada pela reflexão cética intensa:

sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, 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)

Afastado de sua devoção aos estudos, Hume retorna ao convívio comum entre as pessoas: “encontre-me aqui, portanto, absoluta e necessariamente determinado a viver, a falar e a agir como as outras pessoas, nos assuntos da vida comum” (T, 1.4.7.10). Destarte, há uma passagem de um estado mental a outro, isto é, de estado mais extremado por outro menos intenso, porém, Hume acrescenta que:

embora minha propensão natural e o curso de meus espíritos animais e minhas paixões me deixem reduzido a esta crença indolente nas máximas gerais do mundo, ainda sinto tantos resquícios de minha disposição anterior, que estou pronto a lançar ao fogo todos os meus livros e papéis, e resolvo que nunca mais renunciarei aos prazeres da vida em benefício do raciocínio e da filosofia. Pois são esses meus sentimentos, quando dominado, como agora, por esse humor irritadiço. (T, 1.4.7.11)

A mente está agora influenciada por um estado mental de baço [*spleen*] e indolência [*indolence*] (T, 1.4.7.12.), cujo conflito entre nossas dúvidas e nossas crenças é menor. Se, no parágrafo anterior, Hume dizia que:

todas essas questões [céticas] 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. (Idem)

Neste outro seguinte a dúvida cética já não ataca sua mente com a mesma violência de antes, longe do âmbito privado de estudos, Hume cede à vida comum:

Janto, jogo uma partida de gamão, converso e me alegro com meus 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 leva-las adiante. (T, 1.4.7.9)

A partir do parágrafo §10, Hume não se *sente* mais coagido a dar seu “assentimento” a essa visão cética intensa; mas passa até mesmo a recusá-la com humor *irritadiço*:

Mas seguir-se-á daí que devo lutar contra a corrente da natureza, que me conduz à indolência e ao prazer? Que tenho de torturar meu cérebro com sutilezas e sofisticarias, no momento mesmo em que não sou capaz de me convencer da razoabilidade de uma aplicação tão penosa, nem tenho qualquer perspectiva tolerável de, por seu intermédio chegar à verdade e à certeza? Que obrigação tenho de fazer tão mau uso de meu tempo? E a que fim isso pode servir, seja em prol da humanidade, seja em meu próprio interesse? Não: se tenho de ser insensato, como *certamente* são todos aqueles que raciocinam ou creem em alguma coisa, que ao menos meus desatinos sejam naturais e agradáveis. (T, 1.4.7.10)

Lida de maneira isolada, essa passagem poderia levar-nos a concluir que Hume estaria abandonando completamente a filosofia em favor da vida comum. Porém, Hume está dizendo algo bem mais simples, pois, embora a oscilação seja aqui menos intensa, seus humores ainda não estão completamente reabilitados ao engajamento com a filosofia. Portanto, trata-se de um abandono momentâneo. É um momento de cura e, portanto, de repouso. Nessa ocasião, Hume se dispõe a viver a *vida comum* que antes se negava por conta de sua ocupação filosófica solitária. Hume se vê, então, disposto aos negócios, aos prazeres e às diversões que outrora negligenciava ocupando-se apenas de estudos. Mas isso não o faz abandonar a filosofia completamente; e é só aparentemente que todos os seus esforços de construir uma *ciência do homem* teriam sido malogrados. Ressaltemos que, em momento algum, Hume afirma que pretende abandonar definitivamente seu compromisso filosófico, diz apenas que está temporariamente distante disso, indisposto e até mesmo bastante irritado para pensar nessas questões. Verifica-se, então, que tal passagem não pode ser lida de maneira totalmente isolada de outros trechos da seção 1.4.7. De fato, depois de passado o mau-humor, a sucessão de estados mentais não é cessada, pois continua fornecendo a Hume outros sentimentos ainda mais “calmos e brandos” (T, 1.4.7.13): *o clímax cético foi quase*

completamente deixado para trás e, portanto, o “pêndulo cético” humiano oscila com menos intensidade.

Nesse *terceiro* momento, Hume volta a *sentir-se* disposto a ocupar-se das questões filosóficas que antes quis rejeitar por conta do aquecimento do seu cérebro, do excesso de especulação, da ambição de prosseguir nelas em condições desfavoráveis. Depois de se distanciar dessas questões e de voltar à vida comum, o bom-humor de Hume é, depois de algum tempo, recuperado. Não obstante, mais uma vez, ressaltemos que isso não quer dizer que Hume permaneça em total *apatia* com relação aos problemas filosóficos que antes ocupavam a sua mente. Ao contrário, uma vez que o filósofo é movido por suas paixões, ele não pode simplesmente deixar de *sentir-se* novamente inclinado aos estudos com o intuito de satisfazer seu sentimento de *curiosidade* sobre os problemas da filosofia:

Não posso deixar de sentir curiosidade sobre os princípios morais do bem e do mal, a natureza e o fundamento do governo, e a causa das diversas paixões e inclinações que me movem e governam. Sinto-me desconfortável ao pensar que aprovo um objeto e desaprovo um outro, que chamo alguma coisa de bela e outra de feia, que tomo decisões acerca da verdade e da falsidade, da razão e da insensatez, sem saber com base em que princípio o faço. Preocupo-me com a condição do mundo erudito, envolto em uma ignorância tão deplorável acerca de todos esses pontos. (T, 1.4.7.12)

Neste sentido, Hume passa a se dedicar novamente aos problemas filosóficos que, se antes lhe causavam mal-estar, agora lhe despertam um sentimento de *ambição*:

Sinto crescer em mim a ambição de contribuir para a instrução da humanidade, e de conquistar um nome por minhas invenções e descobertas. Tais sentimentos brotam naturalmente em minha disposição presente; e, se eu tentasse erradicá-los, dedicando-me a qualquer outra tarefa ou divertimento, *sinto* que perderia no âmbito do prazer; e esta é a origem de minha filosofia. (T, 1.4.7.12)

A *curiosidade* faz surgir, portanto, a *ambição* de [i] “contribuir para a instrução da humanidade” (Idem) e [ii] “conquistar um nome por [...] [suas] invenções e descobertas” (Idem). A nosso ver, esses dois aspectos da *ambição* desempenham um papel fundamental não somente no que toca a superação das consequências autodestrutivas do ceticismo; mas também numa concepção de *normatividade* cujas obrigações *epistêmicas* desempenham uma função de satisfazer nossas paixões (no caso, de curiosidade e ambição), ao invés de controlá-las, freá-las ou até mesmo extirpá-las, visto que, para Hume, a *razão* não é e nem pode ser contrária às nossas

paixões, mas somente se dirige aos meios adequados a fim de satisfazê-las. Vê-se que o problema da *normatividade epistêmica* é uma dos assuntos mencionados por Hume que surge do próprio desconforto ao pensar que “tom[a] decisões acerca da verdade e da falsidade, da razão e da insensatez [...]” (Idem). Como veremos a seguir, esses pontos dizem respeito aos parágrafos §13 ao §15 da seção §1.4.7, isto é, da busca de Hume por um critério de avaliação *epistêmica* de seus julgamentos e raciocínios. Portanto, apesar de recomendar o “descuido” [*carelessness*] contra a própria *prudência* cética, isso não quer dizer que Hume está cedendo completamente aos nossos assentimentos, já que a razão ainda pode atuar corretivamente sobre nossas crenças, quando essas não necessariamente são irresistíveis à evitação do erro.

1.4 Do descritivo ao prescritivo: é possível um compromisso cético com a verdade?

Neste item, iremos examinar em que consiste o modal “deve” [*ought*] apresentado na seção 1.4.7 do *Tratado*. Nessa ocasião, podemos identificar que há uma substituição de um vocabulário *descritivista* por um vocabulário *prescritivista* que passa a prevalecer no conteúdo final da seção após o parágrafo §12. Nota-se que Hume usa o modal “ought” pelo menos cinco vezes nos parágrafos finais da seção. A questão que imediatamente nos ocorre é: *como é possível Hume falar de escolhas epistêmicas apoiado num agente que parece ser completamente determinado pela natureza, cuja “razão é escrava das paixões”?*

Para esse propósito, iremos recorrer a algumas passagens de Hume do Livro *Das Paixões* do *Tratado* e do ensaio *O Cético*, comparando-os com a seção 1.4.7, a fim de reforçar o importante papel que as paixões exercem sobre o seu normativismo.⁵² Como veremos, esses pontos implica em um tipo de compromisso pelo menos indireto com a verdade; *mas, afinal, como é possível manter um compromisso cético com a verdade?*

A nosso ver, o descritivismo da seção 1.4.7 não conflita necessariamente com o aspecto *normativo* do final da seção. Portanto, na medida em que Hume está preocupado com o reequilíbrio da mente, por meio de “sentimentos brandos e

⁵² Muitos intérpretes associam o ensaio *O cético* aos outros ensaios sobre a felicidade: o platônico, o epicurista e o estoico. Contudo, nossa intenção é apenas inserir algumas passagens desse ensaio a fim de reforçar nossa posição em outro escrito da juventude de Hume, além do *Tratado*.

moderados” (T, 1.4.7.13), algumas recomendações tornar-se-ão necessárias para a retomada de seu reengajamento filosófico, compatível com a satisfação dos sentimentos de curiosidade e ambição. Haja vista que, para Hume, a *norma* é apenas um meio para a satisfação do desejo do agente “epistêmico” e nunca uma finalidade em si mesma. Nesse sentido, a razão jamais é contrária às paixões, mas pode adequá-las de modo a atingir seus objetivos da melhor forma possível e, dessa maneira, satisfazer o agente “*epistêmico*”:

Como uma paixão não pode nunca, em nenhum sentido, ser dita contrária à razão, a não ser que esteja fundada em uma falsa suposição ou que escolha meios insuficientes para o fim pretendido, é impossível que razão e paixão possam se opor mutuamente ou disputar o controle da vontade e das ações. (T, 2.2.3.3)

Nessa passagem acima, Hume nota que a razão não disputa com nossas paixões o “controle da vontade” e isso, em nossa leitura, tem importantes implicações em seu modo de entender as escolhas epistêmicas. Com isso, Hume quer dizer que a razão não interfere em nossas motivações, a não ser quando os meios são inadequados para verdadeiramente satisfazê-las. Assim, na crise cética descrita na seção 1.4.7, por exemplo, as obrigações *epistêmicas* estão suspensas porque o agente não mais *sente*, ao menos momentaneamente, o desejo de prosseguir em sua pesquisa filosófica.⁵³ Contudo, uma vez que os sentimentos de *curiosidade* e *ambição* motivam-no novamente à filosofia, cabe somente à razão (sentimentalmente guiada) indicar os caminhos adequados para a satisfação do seu desejo.

Ao apresentar as paixões e as emoções, ao invés da razão, como verdadeiras motivadoras não só de nossas ações e deliberações, mas também de nossos raciocínios causais (uma vez que a razão, sendo “perfeitamente inerte”, não age sem ser sentimentalmente motivada), é fácil notar que esses pontos abordados no Livro II funcionam como uma forma de iluminar essa passagem que Hume faz, quase que imperceptivelmente, entre um aspecto *descritivista* para outro *prescritivista*. Nesse sentido, o conceito de *simpatia*, exposto na seção 2.1.11 *Do amor à fama* do Livro II do *Tratado*, já começa a ser esboçado, de forma tácita, na seção 1.4.7 do Livro I, tendo em vista que o sentimento de *ambição* filosófica tem bastante correspondência com a exposição do sentimento de “amor à fama”, na

⁵³ Isso significa que não há, em Hume, uma atuação isolada da razão, em contraposição às nossas crenças.

medida em que o desejo de “conquistar um nome por [...] invenções e descobertas” e “de contribuir para instrução da humanidade” é também uma busca por reputação pessoal.

Nesse sentido, a *ambicionada* aprovação do público - a fama pessoal -, é, para Hume, uma espécie de argumento adicional em favor de suas “invenções e descobertas”, tendo em vista que o bom raciocínio nada mais é que uma forma de satisfação da curiosidade ou do “amor à verdade”, uma vez que se trata exatamente do “exercício da inteligência” (T, 2.3.10.4) e “[d]a capacidade empregada [...] [na] invenção e [na] descoberta” (T, 2.3.10.3) que trazem satisfação à mente, tanto do filósofo quanto de seu público. Todavia, de acordo com Hume, para que prossigamos nesse caminho, de maneira que a mente seja realmente satisfeita, é necessário acrescentar outro aspecto fundamental na busca da verdade, isto é, o próprio interesse pela verdade:

Mas, embora o exercício da inteligência seja a principal fonte da satisfação que extraímos das ciências, duvido que seja por si só suficiente para nos dar um prazer considerável. A verdade que descobrimos também tem de ter alguma importância. (Idem)

Nesse sentido, “[...] além da satisfação da mente, que é o principal fundamento do prazer, é também necessário um certo grau de sucesso na realização de nosso objetivo, ou seja, a descoberta da verdade que examinamos” (T, 2.3.10.7). Para Hume, a *verdade* não é algo que descobrimos de maneira desinteressada, por meio de uma mera devoção solitária aos estudos, sem nenhum compromisso com “espírito público e os interesses da humanidade” (Idem). De modo contrário, para Hume, a verdade tem uma importância social que jamais é ou *deve ser* ignorada pelo investigador curioso. Por isso, aos olhos de Hume, mesmo um intelectual egoísta não está totalmente alheio a essa consideração que naturalmente damos à verdade:

[...] muitos consumiram seu tempo, destruíram sua saúde e desprezaram sua riqueza na busca de verdades que consideravam importantes e úteis para o mundo, embora toda sua conduta e comportamento deixasse claro que não eram dotados de qualquer espírito público, e tampouco tinham preocupação alguma pelos interesses da humanidade. Se estivessem convencidos de que suas descobertas eram irrelevantes, perderiam por completo todo gosto por seus estudos [...]. (Idem)

Hume ressalta que, através da *simpatia* que temos pelos outros, somos capazes de ter uma consideração pela verdade, dando-lhe utilidade e importância,

mesmo que, em nosso coração, não cultivemos tantos sentimentos bons pelos outros. Para explicar de modo mais claro esse mecanismo da imaginação, Hume nos dá o exemplo de um estrangeiro que, ao chegar numa cidade, sente satisfação pelos dispositivos militares ali existentes edificados em prol da segurança de seus habitantes. Hume diz ainda que essa *simpatia*, embora seja de um forasteiro, seria igualmente sentida, mesmo por alguém que fosse inimigo da cidade:

[...] suponhamos um homem que examina as fortificações de uma cidade; considera sua força e vantagens, naturais e adquiridas; observa a disposição e o mecanismo dos baluartes, trincheiras, minas e outros dispositivos militares; é claro que, conforme estes se mostrem adequados para cumprir suas finalidades, ele obterá um prazer e uma satisfação proporcionais. Como esse prazer decorre da utilidade, e não da forma dos objetos, *não pode consistir senão em uma simpatia com os habitantes, em prol de cuja segurança toda essa arte foi empregada; entretanto, é possível que esse homem, por ser estrangeiro ou inimigo, não sinta em seu coração nenhuma afeição por eles, ou guarde-lhes mesmo um certo ódio.* (T, 2.3.10.6 – grifo nosso)

Esse aspecto da *simpatia* é o mesmo que nos faz considerar a utilidade e a importância da verdade e, respectivamente, faz com que tenhamos um real interesse, como *público*, pelas invenções e descobertas dos cientistas e dos filósofos:

Ora, nada é mais natural que abraçarmos neste ponto as opiniões dos outros – tanto pela *simpatia*, que torna todos os seus sentimentos intimamente presente a nós, como pelo *raciocínio*, que nos faz considerar seu julgamento uma espécie de argumento em favor daquilo que afirmam. (T, 2.1.11.9)

Neste sentido, até mesmo a afirmação inicial do *Tratado* já pode ser considerada um critério de avaliação do seu próprio conteúdo filosófico: “*Considero a aprovação do público a maior recompensa que posso receber por meus esforços; mas estou determinado a tomar seu juízo, qualquer que seja ele, como meu melhor ensinamento*” (T, *Advertência*). Ademais, como veremos em nosso capítulo 2, na medida em que, para Hume, o “conhecimento degenera em probabilidade” (T, 1.4.1.1), qualquer argumento ou probabilidade adicional contribuem para a garantia da *crença*. Balieiro (2009) tem mostrado que, quando Hume recomenda a vida comum, é também porque, quando o filósofo encontra-se totalmente “enclausurado” em seus próprios estudos, suas conclusões podem levá-lo a “autoenganos” que poderiam ser simplesmente corrigidos por outras pessoas:

A participação na vida social não é, para Hume, algo que poderia conferir ao filósofo apenas vantagens estilísticas. Em outras palavras, ao se enclausurar e abrir mão da vida comum, o falso

filósofo não abre mão simplesmente de ferramentas melhores com que atingir seus leitores, ou de uma boa estratégia de *marketing*. O falso filósofo não é alguém que, coincidentemente, se enclausura ao mesmo tempo em que se engana; ele se engana *porque* se enclausura. (BALIEIRO, 2009, pp. 66-67)

Vê-se que o juízo alheio tem um papel importante no modo em que o filósofo conduz virtuosamente seu raciocínio. Nesse sentido, a imagem do “falso filósofo” proposta por Balieiro aplica-se também adequadamente ao “cético extravagante” ou “cético excessivo”. As hesitações e incertezas produzidas na memória fazem com que o cético seja incapaz de decidir por si mesmo a respeito da verdade e falsidade de seus raciocínios:

[o] mundo inteiro une-se contra mim e me contradiz; mas minha fraqueza é tal que sinto todas as minhas opiniões se desagregarem e desmoronarem por si mesmas, *quando não suportadas pela aprovação alheia*. Cada passo que dou é com hesitação, e cada nova reflexão temo encontrar um erro e um absurdo em meu raciocínio. (T, 1.4.7.2 – grifo nosso)

Mas em que sentido exatamente o cético excessivo se engana, visto que, para o próprio Hume, esse cético poderia ser claramente alguém que raciocine muito bem? A nosso ver, o cético *excessivo* e *extravagante* se autoengana quando lhe falta o propósito para com os outros, isto é, sem o propósito de satisfazer a curiosidade alheia, o cético permanece oscilante entre as “ilusões triviais da fantasia” e seu “entendimento ensimesmado”. No fim das contas, essa oscilação cética lhe conduz a uma equiparação total do “bom raciocínio” e essas “ilusões triviais da imaginação” (englobando aqui, inclusive, as crenças que não são necessariamente irresistíveis, como as da superstição), uma vez que o cético *excessivo sente-se* incapaz de decidir-se por um dos dois lados: “[s]e assentimos a todas as triviais sugestões da fantasia, estas, além de serem frequentemente contrárias umas às outras, levam-nos a tais erros, absurdos e obscuridades, que acabamos envergonhados de nossa credulidade” (T, 1.4.7.6).

Neste sentido, o “ceticismo total”, por ser completamente ensimesmado no entendimento, é agora afastado, já que é inteiramente incompatível com um critério baseado no juízo público, uma vez que, apenas pelo entendimento, o cético permaneceria completamente indeciso. Acrescenta-se que essa irresolução não o conduziria necessariamente a uma tranquilidade filosófica, mas ao desespero total.

⁵⁴ É por essa razão que, para Hume, o insolúvel dilema entre a “falsa razão e razão nenhuma” é inteiramente deixado de lado e, no lugar, uma sucessão de estados mentais entram em cena até reconduzir o filósofo novamente aos sentimentos de *curiosidade* e *ambição* que lhe retiram das contradições encerradas em seu próprio íntimo, para uma perspectiva pública de avaliação de suas invenções e descobertas.

Se, no início da seção 1.4.7, Hume via-se como um “monstro estranho e rude incapaz de se unir à sociedade [...] largado em total abandono e desconsolo” (T, 1.4.7.2), nesse segundo momento, o papel da *ambição* e da *curiosidade* é justamente ligá-lo novamente à sociedade através da *simpatia*, de modo a evitar o isolamento do filósofo em seu ceticismo profundo. Com isso, podemos identificar que a proposta de Hume é, de fato, rejeitar esse “desinteresse” completo que o ceticismo, tomado de forma estritamente racional, tem pela verdade, no sentido de que seu modo de fazer filosofia, encerrado em seu próprio íntimo e limitado ao seu próprio entendimento, só levaria o cético a uma atitude racionalmente suspensiva incompatível com uma filosofia engajada ou alternada com a vida comum e com seus afazeres ordinários.

Em contrapartida, um investigador *curioso* deve estar ainda comprometido com o espírito público em sua busca pela verdade. Nesse sentido, a mente curiosa do cético não simplesmente procura apenas a própria satisfação, mas, respectivamente, também busca satisfazer a curiosidade dos outros. Isso quer dizer que, para Hume, o ceticismo excessivo não é capaz de oferecer essa satisfação aos demais agentes e nem inteiramente a si – e é, por isso, que se desespera.⁵⁵ Em Pascal, o sentimento de atingir a verdade aparece como algo frustrado da natureza humana corrompida, contudo, de modo contrário, Hume busca caminhos para satisfação desse sentimento nos outros e, respectivamente, para a sua própria satisfação.

Aliás, em outros escritos, Hume menciona ainda a importante função terapêutica que os sentimentos brandos e morados exercem sobre nós e nos influenciam positivamente em nossas escolhas. No ensaio *O Cético*, por exemplo, Hume nomeia a filosofia como o “medicamento da mente [*medicine of mind*]” (Sc. I.xviii, 28), uma vez que, através de sua “secreta [*secret*]” e “insensível [*insensible*]” (Idem) influência, para a qual contribui o *hábito*, é capaz de substituir certas

⁵⁴ Como os detalhes sobre esse ponto requer uma exposição à parte, iremos retomá-la no capítulo 2.

⁵⁵ Retornaremos essa discussão no capítulo 3, ao falar da importância da objetividade da ciência.

“paixões” que surgem da “estrutura e formação original da natureza humana” (Sc, I.xviii.10), sobrepondo-as pela influência de “sentimentos da mente [*sentiments of the mind*]” (Sc.I.xviii.11) ou “gosto mental [*mental taste*]” (Idem):

*ela [a filosofia] insensivelmente refina o temperamento, e nos aponta aquelas disposições que devemos nos esforçar para atingir, por uma constante inclinação da mente*⁵⁶ [*bent of mind*], e pelo repetido hábito. (Sc. I.xviii.33)

A partir daí, Hume, então, mostra que “sensações corpóreas [*bodily senses*]” (Sc. I.xviii.8) - “apetites [*appetites*]” (Sc. I.xviii.3) e “preferências [*preferences*]” (Idem) - e “sentimentos da mente [*sentiments of the mind*]” (Idem) podem misturar-se uns aos outros e, com isso, produzir significativas alterações em nossas “disposições” e “inclinações naturais”:

O que parece ser a mais deliciosa comida para um animal, aparece repugnante a outro; o que afeta um com a sensação de prazer, produz mal-estar em outro. *Isso é o que reconhecidamente acontece no caso de todos os sentidos corporais, mas, se examinarmos o assunto com mais precisão, constataremos que a mesma observação é válida quando a mente coopera com o corpo e mistura seu sentimento com o apetite externo.* (Sc, I.xviii.8, grifo nosso)

A nosso ver, a mistura das “sensações corpóreas” com os “sentimentos da mente” que aparece no ensaio *O Cético* corresponde, respectivamente, a esse engajamento sentimental na filosofia que aparece na seção §1.4.7 do *Tratado*. Da mesma forma, a “curiosidade” e a “ambição” misturam-se com nossas disposições e inclinações naturais, evitando que nossa mente seja completamente mergulhada no ceticismo excessivo. É por essa razão que, para Hume, “a filosofia, [...] se legítima, só pode nos oferecer sentimentos brandos e moderados” (T, 1.4.7.13), pois, como notado acima, quando conduzida de uma “maneira descuidada” - quer dizer, alternando com os afazeres da vida comum -, a filosofia está longe de ser meramente o resultado das dúvidas e incertezas. Pelo contrário, enfatizamos que, uma vez que bem conduzida, a filosofia passa a ser um meio de satisfação das paixões do cético: “Tais sentimentos brotam naturalmente em minha disposição

⁵⁶ Vê-se, pois, que Hume usa o termo “*bent of mind*” tanto no *Tratado* quanto no *Cético*. Entretanto, esse termo é, ao menos na versão brasileira do *Tratado*, traduzido como “inclinação da mente”, igualando-o, de maneira ambígua, com a sugestão usada ao termo “*inclination*”, visto que o significado empregado por Hume em cada caso não são equivalentes. Como já apontamos acima, Hume refere-se a “*bent of mind*” como um fenômeno da mente após uma reflexão profunda e intensa, capaz de produzir uma sucessão de sentimentos e de estados mentais, enquanto a palavra “*inclination*” refere-se geralmente a uma “disposição natural”, como, por exemplo, preferir um alimento ao invés de outro.

presente; e, se eu tentasse erradicá-los, *sinto* que perderia no âmbito do prazer; e esta é a origem de minha filosofia” (T, 1.4.7.12).

Da mesma forma, a ambição e a curiosidade, ao contribuírem com o espírito público e com o interesse pela verdade, impedem que a superstição exerça alguma influência forte sobre a mente humana, pois, uma vez que a religião “surge de um modo natural e fácil com base nas opiniões populares da humanidade, apodera-se da mente com mais força, sendo com frequência capaz de perturbar a conduta de nossas vidas e ações” (T, 1.4.7.13). Além disso, a religião “é certamente muito mais audaz em seus sistemas e hipóteses que a filosofia; enquanto esta se contenta no mundo visível, aquela abre um mundo só seu, apresentando-nos cenas, seres e objetos inteiramente novos” (Idem). Portanto, sendo “quase impossível que a mente humana permaneça, como a dos animais, dentro do estreito círculo de objetos que formam o tema das conversas e ações cotidianas” (Idem), os sentimentos de ambição e curiosidade assumem uma função que acabam por frear essas tendências supersticiosas da mente. Nesses termos, Hume não titubeia em afirmar que “*ous[a] recomendar a filosofia, e não hesit[a] em escolhê-la em lugar de à superstição, de qualquer gênero ou nome*” (Idem – grifo nosso). Hume é aqui bastante otimista com relação ao engajamento com a filosofia, pois, mesmo quando “falsa e extravagante” (Idem), ainda assim, “suas opiniões são objetos de uma mera especulação fria e geral, e raramente chegam a interromper o curso de nossas propensões naturais” (Idem). Por isso, Hume conclui que “os erros da religião são perigosos, os da filosofia apenas ridículos” (Idem). *Portanto, mesmo admitindo o “descuido”, isso não implica que Hume abandone um critério de avaliação de nossas crenças que, no entanto, não seria aplicável de modo a nos conduzir a um “ceticismo total”. Ao contrário, para Hume, o “descuido” é resultado das crenças que se impõe irresistivelmente à natureza humana e, portanto, não é difícil concordar que o juízo público fornece uma probabilidade adicional para a garantia dessa crença.* Enfatizamos que esses pontos afastam Hume completamente de um modelo de filosofia ensimesmado no próprio entendimento.

Em resumo, é perceptível que a seção 1.4.7 contém uma intersecção entre os problemas céticos do Livro 1 *Do Entendimento* e a teoria das paixões elaborada no Livro 2 do *Tratado*. Isso fica bastante evidente na “reviravolta sentimental” que se inicia no parágrafo §8. Assim, a sucessão de estados mentais que surge da crise cética revela que os sentimentos tendem a fazer com que Hume retorne à filosofia,

ao invés de abandoná-la por completo. Tais sentimentos encorajam-no novamente a prosseguir em seus estudos, rejeitando não só “ceticismo total”, mas também a superstição (e as “filosofias” baseadas nessas “opiniões populares da humanidade”, quer dizer, sem qualquer compromisso com a verdade).

Com isso, podemos elaborar as seguintes questões: *se Hume assume, em seus escritos, um compromisso com a verdade, como conciliar esse compromisso com o ceticismo que ele parece igualmente assumir? Ou seja: é possível ser cético e, ainda sim, adotar algum compromisso com a verdade? Em outras palavras, é possível ser cético e, ainda sim, argumentar que o cético deve, por um espírito público, assumir algum tipo de compromisso com a verdade? Isso, a princípio, não seria contraditório com os propósitos de qualquer ceticismo? Como notado acima, esse ceticismo moderado apresentado no *Tratado*, cuja base é uma “maneira descuidada” [*careless manner*] de fazer filosofia, é o verdadeiro ceticismo assumido por Hume: “A conduta de um homem que estuda filosofia desse modo descuidado é mais verdadeiramente cética [...]” (Idem). Portanto, resta-nos saber a que tipo de ceticismo Hume está se referindo quando fala de uma conduta “verdadeiramente cética...”.*

No último parágrafo da seção 1.4.7, quando Hume diz que expressões como “é evidente, é certo é inegável [...] não refletem um espírito dogmático” (T 1.4.7.15), tampouco “uma imagem presunçosa de [...] [seu] próprio juízo [*judgment*]” (Idem), ele claramente se aproxima de a uma posição *cética acadêmica*, ao estar bastante de acordo com que Cícero diz a Lúculo, em seu diálogo *Acadêmicos*, sobre o que é um *assentimento*:

Você acha que eu não mudo quando ouço esses argumentos ou inúmeros outros? Eu me mudei tanto quanto você, Lúculo: você não deve pensar que eu sou menos humano do que você é. Mas eu não acho que existam impressões de tal forma que, se eu assentisse a elas, eu não estaria frequentemente assentindo com algo falso, porque não há uma característica diferenciadora dividindo impressões verdadeiras de falsas - especialmente porque não há critérios de dialética [ou lógica]. (Ac. II 141)

É nesse sentido que, tal como Cícero, Hume diz afastar-se dessa “imagem presunçosa do próprio juízo” que, em outras palavras, nada mais é do que acreditar ter em mãos todos os meios adequados para chegar, de forma efetiva, à obtenção da verdade, como se nossas impressões perceptuais indicassem uma correspondência direta com os objetos. De modo que, caberia ao filosófico, em se

gabinete de estudos, apenas distinguir o que é verdadeiro e falso, sem qualquer necessidade de um compromisso público com a verdade.

Contudo, como um *cético acadêmico*, Hume informa que esses “sentimentos [de afirmar conhecer dogmaticamente a verdade] não são apropriados a ninguém, muito menos a um cético” (T 1.4.7.15). A nosso ver, esses pontos não estão em acordo com o critério público de avaliação de crenças que Hume propõe, visto que ele nos diz: “sinto todas as minhas opiniões se desagregarem e desmoronarem por si mesmas, *quando não suportadas pela aprovação alheia*” (Idem), isto é, Hume sustenta que nossos assentimentos, mesmo aqueles bem estabelecidos pelo bom raciocínio, não são suficientes para serem distinguidos como verdadeiros. Ao contrário, o cético não dispõe de um critério que lhe dê perfeita segurança daquilo que crê: “[c]omo 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 me leve até ela?” (Idem). Todavia, mesmo sem esse critério para distinguir a verdade, ainda assim, Hume sustenta que é possível uma forma indireta de compromisso com a verdade, ao submeter suas crenças à aprovação pública. Nesse ponto, ainda que não seja possível, apenas por si mesmo, chegar à verdade, o cético ainda pode transferir aos outros a tarefa de legitimar ou não seus princípios. Há uma razão muito simples para esse compromisso de Hume: o filósofo não tem autoridade última sobre a verdade, ele não pode simplesmente “impor ao mundo suas conjecturas e hipóteses como se fossem os princípios mais certos” (T, Introdução, ix), visto que suas faculdades mentais são insuficientes para esse propósito.

Contudo, o filósofo ainda pode contar com um critério cético de discriminação de crenças, tal como os céuticos antigos falavam sobre assentir o que é “semelhante à verdade”, uma vez que os assentimentos ou as crenças são qualidades compartilhadas pela natureza humana. Portanto, a avaliação pública das “invenções e descobertas” é uma forma de legitimação mais criteriosa do que aquela em que filósofo, sozinho em seu gabinete de estudos, seria capaz de realizar. Dessa forma, como ficará bastante claro neste trabalho, ao contrário de uma atitude racionalmente suspensiva, Hume sustenta que, embora nossos juízos não sejam *conclusivamente* verdadeiros, isso não quer dizer que não exista nenhum critério de discriminação pelo qual não pudéssemos seguir no propósito da ciência e da vida

comum. Além do juízo público, o cético pode contar ainda com seus princípios da imaginação que lhe garantem esse critério de discriminação de crenças.

Com isso, é possível entender melhor porque, em seus momentos céticos, Hume apresenta uma forte desconfiança com relação à sua própria ciência da natureza humana, confrontando-a com seu sentimento de dúvida que parece prejudicar toda sua elaboração inicial. No caso, o ceticismo incide diretamente na validade dos princípios que ciência da natureza humana propõe ao mundo, ao passo que, como um “verdadeiro cético”, não cumpre simplesmente a Hume validar esses princípios, mas cabe à própria humanidade reconhecer a legitimidade dessas “invenções e descobertas” propostas na ciência da natureza humana. Caso contrário, o ceticismo radical deve triunfar completamente sobre a filosofia e a ciência. Em nossa leitura, como veremos melhor no capítulo 2, esses pontos distanciam Hume das consequências autodestrutivas da dúvida cética, convergindo sua posição num ceticismo mitigado ou acadêmico.

1.5 Conclusão

Neste capítulo, examinamos em que consiste a oscilação cética descrita por Hume na seção 1.4.7 que conclui o Livro I do *Tratado*. A nosso ver, a proposta de Hume da oscilação é explicativa de seu “ceticismo verdadeiro”, cuja particularidade é afastar-se da dúvida cética provocada pelo excesso de reflexão intensa e profunda, cujo entendimento passa a exercer primazia sobre as demais faculdades mentais. Contudo, para Hume, esse caminho leva-nos a um perigoso dilema cético entre “falsa razão e razão nenhuma”. Esse dilema é resultado de uma contradição “comum entre os filósofos” que, em nossa leitura, adequa-se ao paradigma cartesiano de ceticismo que, como analisamos, Pascal herda quando faz uso do argumento do sonho em contraposição aos nossos sentimentos naturais.

Nesse sentido, Hume propõe uma via alternativa ao ceticismo cartesiano, ao sustentar que todas as nossas faculdades mentais estão, no fim das contas, fundadas unicamente na imaginação. Com isso, Hume apresenta outro tipo de “oscilação cética” baseada numa sucessão de estados mentais, que resultará numa espécie de progressão de sentimentos até seu reengajamento sentimental com a filosofia. Portanto, prestemos bastante atenção no real significado do “perigoso dilema” cético que Hume introduz na seção 1.4.7: *uma tensão entre uma “falsa razão” e “razão nenhuma”, quer dizer, uma tensão entre as sugestões triviais da*

fantasia e as resoluções do entendimento. Afirmar, portanto, que *a natureza salva o cético de seu ceticismo* não responde satisfatoriamente a esse perigoso dilema. A despeito da natureza, o cético permanecerá ainda oscilante, sem jamais ser capaz de decidir claramente por um dos dois lados. Esses pontos conflitam necessariamente com as recomendações de Hume nos parágrafos finais da seção 1.4.7, em que ele propõe que, quando a razão é conjugada com o sentimento, somos capazes, por exemplo, de preferir a filosofia ao invés da superstição.

Além disso, não é difícil notar que, para Hume, o “perigoso dilema” cético envolve um *uso ilegítimo da razão*, uma vez que, caso a razão pudesse atuar apenas por si mesma, o resultado seria a sua própria subversão ou autodestruição. Em nossa leitura, esse uso ilegítimo da razão está diretamente ligado a uma concepção de verdade imune a qualquer dúvida e incerteza, pela qual o filósofo, em sua devoção solitária aos estudos, poderia alcançar completamente através de seus esforços intelectuais. Nesse ponto, Hume é um cético movido apaixonadamente pela curiosidade filosófica. Essa paixão, se conduzida por uma rotina muito fatigante de estudos, pode levá-lo à ruína, ao desespero, às dúvidas e às incertezas sobre suas capacidades cognitivas: o cético, como um pensador solitário, é conduzido por um desejo intenso de ambição e curiosidade filosófica, mesmo que, com isso, se sacrifique num “oceano” de dúvidas e incertezas, causando a si mesmo melancolia profunda e desespero. Nessa condição, o cético deseja ir além de si mesmo, de sua própria natureza humana. Todavia, contra essa “condição desalentadora”, Hume propõe uma reconciliação do ceticismo do filósofo com sua natureza humana, isto é, o filósofo terá de lidar com o mundo e com outros seres humanos. Nessa segunda condição, Hume descobre que os seres humanos têm algo a oferecer a esse cético solitário: falta-lhe uma saída de sua filosofia, uma “mistura de terra grosseira”.

No primeiro momento, ao afastar-se de suas “reflexões profundas e intensas”, o cético descobre que a vida comum pode curá-lo dos excessos de seu ambicioso desejo de oferecer ao mundo suas invenções e descobertas e, com isso, vê no “descuido” humano algo que precisa [*must*] compor o engajamento filosófico do “verdadeiro cético”, de maneira que possa conciliar, de modo integral, pensamento e vida, tendo em vista que o “amor à verdade” (que é o mesmo que a curiosidade filosófica) não pode ser simplesmente extirpado do seu coração, mas pode ser guiado de modo mais moderado, através da alternância entre a ocupação filosófica e os afazeres da vida comum. Portanto, enquanto natureza humana, Hume

prescreve o “descuido” aos filósofos, isto é, que esses se ocupem dos afazeres da vida ordinária como uma forma de evitar que, em sua devoção intensa aos estudos, soterre sua mente por incertezas e hesitações.

No segundo momento, esse ensinamento que Hume aprendeu quando o próprio foi acometido por essa melancolia cética, ainda jovem, não constitui apenas uma lição de um filósofo moralista. Podemos identificar claramente que há importantes implicações epistemológicas em compreender a dúvida cética como um sentimento de melancolia, bem como em remediá-la com base nos afazeres ordinários. Hume não só apresenta o “descuido” dos seres humanos como algo que pode ser útil para que a mente não seja tomada, por completo, por esse sentimento mórbido: o desespero cético é também um desespero epistemológico, uma vez que os critérios *epistêmicos* estão aí todos suspensos quando a mente sente-se incapaz de decidir entre as “resoluções do entendimento” e as “ilusões da fantasia” e, apenas por si mesmo, o cético não pode encontrar uma saída contra esse intenso estado da mente. Portanto, é como se Hume dissesse que a mente deve estar bem preparada e saudável para filosofar, quer dizer, uma mente reequilibrada, de modo a engajar-se curiosamente na filosofia e em condições favoráveis, para que não caia novamente num solilóquio cético desesperado. É, por isso, que Hume busca apresentar um *novo uso* da razão, conjugada com sentimentos e propensões naturais ($r \wedge s$) e isso implica em aceitar o “descuido” [*carelessness*] nos casos em que nossos *assentimentos* são simplesmente inevitáveis. Neste ponto, Hume inaugura uma forma de epistemologia que considera os assentimentos e crenças compartilhadas pela natureza humana, pela satisfação simpática não apenas de sua curiosidade, mas também da curiosidade alheia.

Dessa forma, Hume sustenta o *importante papel do sentimento em reestabelecer os limites da razão, de forma a reconduzir o agente novamente à filosofia*. Nossa leitura, portanto, tem implicações diretamente contrárias às leituras pirrônicas oferecidas sobre a obra de Hume, visto que essas estão baseadas num padrão relacional disjuntivo entre razão ou sentimento ($r \vee s$). Vê-se que, em Hume, a razão ainda exerce um papel auxiliar no processo de aquisição de uma crença, pois, ainda que o *assentimento* seja um resultado psicológico em boa parte das vezes, independentemente de qualquer raciocínio, em outras, a razão *deve* atuar de maneira misturada ou combinada com esse sentimento. Essa reconciliação com o sentimento afasta, portanto, a razão das consequências autodestrutivas ligadas à

dúvida cética. Nesse sentido, Hume busca no sentimento regular uma maneira de minar essas consequências radicais dos argumentos céticos, quer dizer, a recomendação da dúvida cética, seguida da impossibilidade de sua superação por via filosófica.

Assim sendo, se aceitarmos que o sentimento *genuíno* do filósofo é a curiosidade, Hume, então, é obrigado a persistir em sua busca da verdade, ainda que, no fim das contas, não tenhamos uma certeza completamente imune ao ceticismo. A partir daí, como veremos no Capítulo 2, Hume propõe alguns critérios pelos quais podemos discriminar nossos assentimentos, uma vez que se trata de atos involuntários dos seres humanos, mas que, em muitos casos, podem ser corrigidos ou rejeitados pela razão humana.

Capítulo 2 - O desafio da razão no “ceticismo total”

As razões cética e dogmática são da mesma espécie, embora contrárias em suas operações e tendências. Desse modo, quando a última é forte, encontra na primeira um inimigo com a mesma força; e, como suas forças de início eram iguais, elas continuam iguais, enquanto uma das duas subsiste. A força que uma perde no combate é subtraída igualmente da antagonista. Felizmente, a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo, impedindo-os de exercer qualquer influência considerável sobre o entendimento. *Se fôssemos confiar inteiramente em sua autodestruição, teríamos*

de esperar até terem antes minado toda a convicção e destruído inteiramente a razão humana. (T, 1.4.1.12 – grifo nosso)

Na seção 1.4.1 *Do ceticismo quanto à razão*, Hume apresenta o argumento cético conhecido pelos intérpretes como o “argumento da diminuição” que pode ser dividido em duas partes:

- (i) Dado o caráter falível de nossas operações cognitivas, todo o “conhecimento degenera em probabilidade” (T, 1.4.1.1) e;
- (ii) Dada a incerteza e a dúvida que comumente acompanham os nossos raciocínios probabilísticos, todo raciocínio é, no fim das contas, reduzido a nada e, conseqüentemente, somos levados à “extinção total da crença e da evidência” (T, 1.4.1.6).

Tal argumento constitui um ceticismo quanto à razão na medida em que diz respeito a nossa faculdade de raciocínio. Todavia, após a exposição desse argumento, Hume passa a examinar por quais motivos somos ainda incapazes de chegar, senão apenas de um modo *momentâneo*, a uma “suspensão total do juízo [*total suspense of judgment*]” (T, 1.4.1.8). e, por conseguinte, a um “ceticismo total [*total scepticism*]” (Idem):

Se me perguntassem se concordo sinceramente com esse argumento [do ceticismo contra a razão], que pareço esforçar-me para estabelecer, e se sou realmente um desses céticos que sustentam que tudo é incerto e que nosso juízo não possui *nenhuma* medida de verdade ou falsidade de *nada*, responderia que essa questão é inteiramente supérflua, e nem eu nem qualquer outra pessoa jamais esposou sincera e constantemente tal opinião. A *natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir.* (T, 1.4.1.7)

Como nota Hume, visto que não podemos assumir tais conseqüências radicais do argumento da diminuição, surge, então, o problema que tem interessado a muitos intérpretes: *em que consiste, para Hume, o estatuto dos argumentos céticos?* Evidentemente que esse problema mais geral tem implicações sobre outros temas céticos abordados por Hume (no caso, o mundo externo e a causalidade). A nosso ver, a solução de Hume contra o “ceticismo total” consiste em apresentar os limites de nossa faculdade de raciocínio e, respectivamente, aproxima-se de um *ceticismo acadêmico*⁵⁷, visto que a atitude tomada quanto à descoberta de nossos limites cognitivos não é suspensiva, mas é a de reconhecer que não apenas nossos

⁵⁷ Como veremos no item 4, Fogelin entende que Hume é um pirrônico no que toca a questão do ceticismo quanto à razão. Contudo, a aceitação de um critério de aproximação da “verdade”, baseado na probabilidade, adequa-se a um ceticismo acadêmico.

raciocínios sobre questão de fatos, mas também nossos julgamentos matemáticos⁵⁸ são, no ceticismo quanto à razão, reduzidos ao estatuto de probabilidade. Em nossa leitura, isso permite a Hume propor um critério de avaliação de nossos julgamentos através do raciocínio provável.⁵⁹ Contudo, falar de um critério de avaliação de crenças não parece ser compatível com as implicações do argumento cético contra a razão, uma vez que esse ceticismo poderia nos conduzir ao “ceticismo total” e não exatamente um critério de discriminação de crenças. Para examinar melhor esses pontos, oferecemos uma contextualização histórica do ceticismo quanto à razão no debate entre Hume e os cétricos cartesianos e as implicações disso em seu compromisso com o probabilismo cético.

Portanto, como apresentaremos no item 2.1, Hume aproxima-se do ceticismo cartesiano no que toca ao ceticismo quanto à razão. Queremos dizer, com isso, que o “argumento da diminuição” é, em grande medida, uma versão ateísta do argumento do “deus enganador” de Descartes⁶⁰, pois, embora Hume não recorra a Deus para formular seu argumento contra a razão, a premissa e suas consequências (negativas) são basicamente as mesmas. Nesse sentido, o argumento de Hume se insere na discussão sobre o “ceticismo total” originalmente cartesiano que, entre os autores anticartesianos do século XVII, como Huet, recebeu uma abordagem conclusivamente cética radical. No entanto, no caso de Hume, o argumento recebe uma roupagem nova, com base em seus apontamentos sobre *probabilidade*, mas conserva um ponto que é fundamental em ambos os autores, pois, tanto para Hume quanto para Descartes, dada a experiência do erro e do engano (premissa), podemos *desconfiar* de nossa faculdade de raciocínio de modo a atingir um “ceticismo total” (consequência negativa). A constatação de que falhamos ao raciocinar é o que realmente dá forma ao argumento cético e é, nesse sentido, que Hume está retomando a mesma discussão do “ceticismo total” de origem cartesiana.

No subitem 2.2, iremos nos dedicar especificamente ao argumento cético quanto à razão humano, sustentando em que sentido ele é, em seu primeiro momento, um argumento consistente, isto é, ao “degenerar o conhecimento em probabilidade”, ressaltando as conexões entre o argumento do Deus enganador.

⁵⁸ Há, contudo, algumas ponderações quanto a esse ponto que iremos discutir no item 3.

⁵⁹ Ver item 2.4.

⁶⁰ Com ateísmo, estamos apenas nos referindo a uma reformulação do argumento que prescinde da noção de um “Deus enganador”.

Porém, em nossa leitura, a segunda parte do argumento que levaria ao “ceticismo total” é inviável e, nesse sentido, Hume se distancia de um ceticismo cartesiano radical – quer dizer, um ceticismo que visa *recomendar* uma dúvida cética insuperável.⁶¹ Dito de outro modo, a segunda parte do argumento - que Hume não endossa - geraria um regresso ao infinito que leva (ou, pelo menos, deveria levar) o entendimento humano à sua autodestruição. Nesse sentido, Hume ainda pretende oferecer um caminho alternativo que lhe pareça consistente, de modo a evitar que o entendimento não se autodestrua.

No item 2.3, apresentaremos que, ao constatar que o argumento cético contra a razão está orientado por um uso autodestrutivo e ilegítimo de nossa faculdade de raciocínio, Hume passa a propor sua visão acadêmica de ceticismo, em posição à recomendação de um “ceticismo total”. Nesse sentido, o raciocínio provável, ao invés de conduzir-nos à “extinção total da crença e da evidência”, deve operar no sentido de minar o regresso ligado ao argumento cético (que incide até mesmo em nossos julgamentos matemáticos). Com isso, podemos oferecer uma objeção importante à leitura de Fogelin que vê, no argumento cético contra a razão, um ceticismo *teórico, epistemológico e não-mitigado*, mas, em nossa leitura, a impossibilidade de *recomendar* a dúvida cética já significa, para Hume, a rejeição desse “ceticismo total” proposto pela leitura de Fogelin.⁶² Assim, ao invés de sustentar um ceticismo de tal magnitude, Hume busca apenas apresentar a possibilidade de um uso limitado de nossa faculdade de raciocínio, conjugada com nossos sentimentos e propensões naturais.

No item 2.4, iremos destacar como a posição de Hume com relação à razão afasta-o de uma normatividade *epistêmica* do tipo cartesiana que, respectivamente, constitui a base de sua rejeição à “suspensão total do juízo”. Para Descartes, a

⁶¹ Todavia, nota-se que, ao contrário dos filósofos pós-cartesianos, em suas *Meditações*, Descartes parte da premissa de que o ceticismo é superável e refutável, uma vez que ele tem apenas uma função metodológica em vistas de sua ciência primeira.

⁶² Fogelin também rejeita o caráter prescritivista da dúvida cética. Contudo, diferentemente de Fogelin, nossa leitura tende a mostrar que a impossibilidade de recomendar a dúvida cética já significa uma forma de rejeitá-la em seu sentido *epistêmico*. Em nossa leitura, existe um modo da razão atuar conjuntamente com nossos sentimentos regulares que não comportam um “ceticismo total” de maneira permanente e duradoura. De fato, quando Hume anuncia seu ceticismo “mitigado, ou filosofia acadêmica” como resultado do pirronismo, ele reforça que é no sentido de “quando suas dúvidas indiscriminadas são em certa medida corrigidas pelo senso comum e a reflexão” (EHU, 12.24). Portanto, podemos dizer que o propósito desse capítulo é apontar como essa “dúvida indiscriminada” pode ser corrigida, abrindo espaço para o que Hume pensa ser seu ceticismo mitigado.

união da faculdade da vontade e do entendimento (que podemos chamar de vontade racional) evita que sejamos levados ao erro e ao engano, mesmo que isso implique uma atitude racionalmente suspensiva. No caso de Hume, embora a razão exerça um papel importante, o que é realmente determinante no ato da vontade são nossas paixões. Nesse ponto, podemos dizer que, para Hume, a vontade não é racional, mas inteiramente *sentimental*, ainda que seja auxiliada pela razão em certos casos, mas nunca determinada. Assim, Hume não poderia levar a cabo uma atitude racionalmente suspensiva, visto que essa dependeria de um “ato do pensamento” contrário aos sentimentos que movem a vontade.

No item 2.5, iremos sustentar de que maneira a rejeição de uma atitude racionalmente suspensiva tem impactos importantes na compreensão de Hume da prudência como uma virtude intelectual. Nesse ponto, Hume distancia-se do ceticismo-fideísta de Huet, cuja evitação do erro e da falsidade o conduz a uma suspensão cética do juízo, de modo a persistir na fé religiosa. Contudo, para Hume, a prudência cética tem, por um lado, apenas um propósito para vida humana, vinculada à sua utilidade e à sua agradabilidade para os seres humanos, no convívio social e, por outro, na boa condução dos nossos raciocínios, de modo a torna-se um componente inseparável de seu critério de discriminação de assentimentos.

2.1 O contexto histórico do problema

O ceticismo quanto à razão apresentado por Hume em 1.4.1 do *Tratado* é, em grande medida, uma versão do argumento cético mais radical das *Meditações* (1641) de René Descartes, conhecido como o argumento do “Deus enganador”. De fato, os intérpretes até então não se ocuparam tanto em aproximar o argumento do “Deus enganador” e o ceticismo quanto à razão de Hume. Só recentemente De Pierris (2015) traça alguns pontos de convergência entre o aspecto psicológico do argumento cartesiano e do argumento humiano, no tocante à possibilidade de erro e engano em nossos raciocínios. Neste sentido, iremos avançar outros pontos além de De Pierris ⁶³, visto que temos boas razões para sustentar que o argumento cético de

⁶³ Em sua obra *Ideas, Evidence, and Method Hume's Skepticism and Naturalism concerning Knowledge and Causation* (2015), De Pierris tece algumas comparações entre o argumento do “Deus enganador” e o ceticismo da seção 1.4.1 de Hume que iremos analisar. Para ela, ambos os argumentos possuem a mesma origem psicológica, que surge do erro e do engano: “ele [Descartes] introduz a hipótese de um Deus enganador, que ele mais tarde reformula como a hipótese de um demônio malicioso. Esta hipótese levanta a possibilidade de que sempre sejamos enganados no exercício de nossas faculdades, mesmo nos atos de apreensão das ideias mais simples e mais

Hume nasce de uma profícua discussão sobre o “ceticismo total” cartesiano do século XVII, a qual o autor escocês se apropria à sua maneira. A rejeição, por exemplo, de um Deus benevolente como *garantia* de nossos raciocínios, fornece a Hume o problema do regresso ao infinito. No caso de Descartes, é bem conhecido que as consequências do argumento cético são “estancadas” por Deus, mas, para Hume, não existe essa *garantia*, o que o levará a buscar outra resposta com base em seu compromisso cético *acadêmico* com a razão provável.⁶⁴ Porém, antes de entrarmos especificamente nessa discussão sobre o ceticismo acadêmico, iremos destacar quais pontos do argumento do “Deus enganador” atendem os propósitos de Hume.

Neste sentido, é possível notar a influência de Pierre-Daniel Huet, através da obra *Censura a Filosofia Cartesiana* (1689) e da obra *Tratado da Fraqueza do Entendimento Humano*⁶⁵ (1723), nas quais a prova cartesiana da existência de Deus é rejeitada. Em seu recente artigo *The Skeptical Cartesian Background of Hume’s “Of The Academical or Sceptical Philosophy”* (2015), Maia Neto já aborda a influência de Huet sobre Hume, ao associar o argumento do “Deus enganador” com a objeção ao *ceticismo antecedente* extremado apresentado na seção 12 da primeira *Investigação* de Hume.⁶⁶ Todavia, tal como sustentaremos nesse item, tal ponto já era bastante evidente na seção 1.4.1 *Do ceticismo quanto à razão* do *Tratado*.⁶⁷

transparentes da matemática. Nesse ponto, portanto, em termos da distinção de Descartes nas *Regras (Regra Dois)* entre Scientia e a cognição provável, *toda* a cognição - mesmo a mais simples, como a adição de dois e três – só valoriza apenas a opinião provável. Existe uma possibilidade de engano sistemático no exercício da nossa faculdade mais confiável: o intelecto puro. [...] Portanto, não é de surpreender que surjam dificuldades com demonstrações matemáticas baseadas na falibilidade de nossa memória (e de outras faculdades) em Descartes, Locke e Hume” (DE PIERRIS, 2015. p.133-134). Evidentemente que concordamos com De Pierris, porém, para nosso propósito, iremos acrescentar o problema do regresso ao infinito e a profícua discussão do século XVII sobre o “ceticismo total” que influenciou o pensamento de David Hume.

⁶⁴ Sobre esse ponto, iremos nos ocupar no item 2.4.

⁶⁵ Na Carta de um *Cavaleiro a seu amigo em Edimburgo* (1745), ao defender-se da acusação de “ceticismo universal”, além de citar Sócrates e Cícero, Hume menciona Huet, o “erudito bispo de Avaranches” (L 24). A carta indica claramente que Hume conhecia o *Tratado* de Huet, publicado postumamente no século XVIII. Além disso, já existia uma tradução para o inglês de Edward Combe, publicada em Londres por Matthew de Varenne em 1725.

⁶⁶ Além disso, Maia Neto (2015) (2006) aponta a influência do anticartesianismo de Pascal sobre Hume, no tocante ao mesmo tema. De fato, não é difícil notar que Pascal também segue a mesma esteira do “ceticismo total” de Descartes; argumentando, no entanto, que a “dúvida hiperbólica” é insolúvel, o que lhe dá margem para falar sobre a “oscilação cética” entre razão e sentimento.

⁶⁷ Outro autor que sustenta a importante influência de Huet sobre Hume foi Popkin (1955): “Mas Hume seguiu Huet ao ver a necessidade de o cético, assim como todos os outros, acreditarem uma vez que ele sabsse de seu estudo. (...) Hume descobriu, através de Hutcheson e Huet, através de Ramsay e dos antipirrônicos, uma maneira de prender o dragão pirrônico no gabinete filosófico e

O argumento cartesiano se baseia no problema que diz respeito à natureza imperfeita do nossa faculdade de raciocinar, pois, poderíamos suspeitar que Deus tivesse criado o nosso entendimento de tal maneira a nos enganar até mesmo em operações cognitivas bastante simples. Vê-se que, para Descartes, a hipótese de nossa natureza imperfeita surge da possibilidade do erro e do engano que envolve nossos julgamentos: *“Do mesmo modo que julgo que os outros às vezes erram acerca de coisas que presumem saber à perfeição, não estaria eu mesmo de igual maneira errando, cada vez que adiciono dois a três ou conto os lados do quadrado ou faço outra coisa que se possa imaginar mais fácil?”* (AT VII 21 – grifo nosso). Esse ponto é importante para a nossa leitura, pois, como veremos adiante, o fundamento do argumento de Hume está baseado na experiência de *“todos os casos em que nosso entendimento nos enganou”* (T, 1.4.1.1 – grifo nosso) e na possibilidade de experimentarmos novamente esse engano num julgamento futuro. Sendo assim, ambos os argumentos indicam que a origem da *incerteza* está no nosso entendimento, ou mais precisamente, na possibilidade do erro e do engano.

Contudo, para Descartes, Deus que é perfeito e bom, jamais nos enganaria ou nos criaria de tal modo que sempre nos enganemos, isto é, afirmar que Deus pode nos enganar seria uma incoerência, dado que enganar não é algo da natureza de um ser perfeito e bom e, por essa razão, Deus também é, para Descartes, a *garantia* da validade das percepções claras e distintas:

Em seguida, experimento que há em mim uma certa faculdade de julgar que, a exemplo de tudo o mais em mim, recebi de Deus. E, como ele não quer me enganar, seguramente não me deu essa faculdade para que, se a uso retamente, jamais venha a errar. A tal respeito não restaria nenhuma dúvida, não fosse a aparência de que isto importa no fato de que eu nunca poderia errar. Ora, se tudo o que há em mim eu o devo a Deus, como não me deu uma faculdade de errar não parece que eu possa jamais errar. (AT VII 53-54)

No entanto, o argumento do “Deus enganador” dá margem a outras dúvidas também difíceis de responder, uma vez que, tal como o próprio Descartes apresenta, podemos supor ainda que fomos criados por alguma outra coisa de uma natureza menos perfeita que a de Deus e que, quanto menos perfeita, mais

passar a viver e crer de maneira sã e normal” (POPKIN, 1955, 70). Embora Popkin esteja se referindo ao jovem Hume, há de se notar que ele não fala propriamente do tema do ceticismo quanto à razão e sim de semelhanças gerais entre o pensamento de Hume e Huet. Aliás, são poucos os intérpretes que se dedicam a falar desta influência de Huet em Hume.

imperfeito seria ainda o nosso entendimento a tal ponto que sempre nos enganemos:

Talvez haja, em verdade, aqueles que, a ter de crer que todas as outras coisas são incertas, preferam negar um Deus tão poderoso. Não os contraditemos e admitamos que tudo que dissermos sobre Deus seja fictício. Que suponham tenha eu chegado a ser o que sou pelo fado, pelo acaso, por uma série contínua das coisas, ou por qualquer outro modo, pois que enganar-se e errar parecem ser uma certa imperfeição, quanto menos poderoso for o autor que designem à minha origem tanto mais provável será que eu seja tão imperfeito para que sempre erre. (AT VII 21)

Neste caso, não há um Deus que possa *garantir* algum grau de perfeição às nossas faculdades e, conseqüentemente, nada garante também que não possamos errar sempre que realizemos algum raciocínio. Em sua obra *Censura à filosofia cartesiana* (1689), Huet apresenta que, se fôssemos criados por algo menos perfeito que Deus, poderíamos também supor, por exemplo, que esse algo fosse o próprio “gênio maligno”, que nos criou unicamente para seu propósito pessoal de nos enganar sempre.⁶⁸: “[e]m outros lugares, ele [Descartes] prefere imaginar, em vez de Deus, algum demônio maligno extremamente poderoso, que está à espera de nossas almas, mergulhando-nos em erros e trevas” (HUET, 2003/1689, p. 101). Nesses termos, ao contrário de Descartes, para Huet, seria impossível qualquer tentativa de atingir alguma certeza depois de estabelecida uma dúvida cética de tal magnitude como nas *Meditações*: “*Eu estou pensando, eu sou’ é refutado pelo argumento de Descartes baseado na dúvida que nós não sabemos se somos criados por Deus ou por algum gênio maligno, com o resultado que sempre nos enganemos*” (HUET, 2003/1689, p. 100). Hume talvez tenha entendido que essa versão dos cartesianos do argumento cético quanto à razão é bastante consistente no seguinte sentido: *ao passo que diminuimos os graus de perfeição do Criador, diminuimos também os graus de perfeição de nossas capacidades cognitivas e, nessa contínua diminuição, somos levados cada vez mais ao erro e ao engano.*

Nesse sentido, a rejeição de que Deus pudesse garantir algum grau de perfeição para a nossa faculdade de raciocínio, leva ao problema acerca do

⁶⁸ Na primeira *Meditação*, o gênio maligno aparece restrito à dúvida quanto aos sentidos, Descartes menciona apenas o Deus enganador como aquele poderia nos enganar com relação aos juízos matemáticos. No entanto, em certo sentido, essa versão do argumento contra razão de Descartes nos dá margem para supor que o próprio “gênio maligno” poderia ser criador de nossa existência, uma vez que, se Deus não existe, portanto, fomos criados por algo menos perfeito que ele. Neste rol inclui-se, evidentemente, o gênio maligno que, aliás, Descartes refere-se como “sumamente poderoso e manhoso” que o verdadeiro Deus e que “que põe toda sua indústria em que me engane” (AT VII 17).

regresso ao infinito, pois, na medida em que não teríamos um Deus benevolente ou que fomos criados somente com propósito de sermos enganados, perdemos qualquer *garantia* de que realizaremos algum juízo verdadeiro, pois, “quanto menos poderoso for o autor que designe a minha origem tanto mais provável será que eu seja tão imperfeito para que sempre erre” (Idem). Embora Descartes não use o termo “regresso ao infinito”, *verifica-se que a diminuição da perfeição do Criador e, respectivamente, de nossas faculdades cognitivas aproxima-se bastante da diminuição da crença e da evidência no argumento humiano.* ⁶⁹

Nesse sentido, para Hume, a tentativa de corrigir o nosso juízo anterior geraria um regresso ao infinito, uma vez que não temos uma *garantia* – tal como um “Deus perfeito e bondoso” - que possa nos assegurar de que não estamos caindo novamente no erro e no engano: “essa solução, mesmo favorável a nosso juízo precedente, deve enfraquecer ainda mais nossa primeira evidência, sendo ela própria enfraquecida por uma quarta dúvida do mesmo tipo, e assim ao infinito” (T, 1.4.1.6). Portanto, da mesma maneira que em Descartes, a possibilidade do erro e do engano estende-se indefinidamente e isso, para Hume, poderia conduzir à autodestruição de nossa faculdade do entendimento. ⁷⁰

Embora Hume não se refira explicitamente a Descartes na seção 1.4.1 do *Tratado*, temos boas razões textuais para sustentar que a versão humiana do ceticismo quanto à razão possui essa influência cartesiana. Aliás, em sua primeira *Investigação*, a partir de abordagem um pouco mais breve, esses mesmos pontos acerca do ceticismo quanto à razão do *Tratado* é apresentado sob a nomenclatura de *ceticismo antecedente*, como aquele “muito recomendado por Descartes e outros como a suprema salvaguarda contra o erro e o julgamento precipitado” (EHU, 12.3), isto é, é um ceticismo *prescritivo* e *metodológico*, cujo objetivo é nos afastar de qualquer noção que não seja perfeitamente clara e distinta. Hume enxerga ainda duas versões deste tipo de *ceticismo antecedente*: uma *extremada* e outra *moderada*. A versão *extremada* pode ser atribuída, embora de forma não explícita, ao “ceticismo total” resultante do argumento do “Deus enganador” apresentada na primeira *Meditação* de Descartes:

Ele [Descartes] prega uma dúvida universal não apenas sobre nossos anteriores princípios e opiniões, mas também sobre nossas próprias faculdades, de cuja veracidade, dizem, devemos nos

⁶⁹ Retornaremos a esse ponto no item 2.2.

⁷⁰ Veremos isso no item 2.3.

assegurar por meio de uma cadeia argumentativa deduzida de algum princípio original que não tenha a menor possibilidade de ser fraudulento ou enganoso (Idem)

Nessa passagem, tal como Huet, Hume refere-se também a um “princípio original” que só poderia ser o *cogito* cartesiano (já que é a primeira certeza de Descartes, resultante da própria “dúvida hiperbólica”). Para Descartes, mesmo que duvidemos e nos enganemos, podemos reconhecer que, enquanto isso acontece, estamos pensando e, portanto, existindo. Porém, Hume nega que exista um “princípio dotado de uma prerrogativa sobre outros que são autoevidentes e convincentes” e, se caso existisse, jamais poderíamos “avançar uma passo além dele, a não ser pelo uso daquelas próprias faculdades das quais se supõe que já desconfiamos” (EHU, 12.4).

Nesses termos, Hume enxerga que a força do argumento do “Deus enganador” leva a uma dúvida cética insolúvel e, com isso, destrói as próprias bases da filosofia cartesiana: “A dúvida cartesiana, portanto, se fosse alguma vez capaz de ser atingida por qualquer criatura humana [o que, para Hume, não é], seria totalmente incurável, e nenhum raciocínio poderia jamais levar-nos a um estado de segurança e convencimento acerca de qualquer assunto” (Idem). Hume é receptivo, no entanto, a uma versão moderada do ceticismo cartesiano ⁷¹, uma vez que, para ele, tal ceticismo “constitui um preparativo necessário para o estudo da filosofia, ao preservar uma adequada imparcialidade em nossos julgamentos e libertar nossa mente de todos os preconceitos que nos podem ter sido transmitidos pela educação ou opinião apressada” (Idem).

Como nota Maia Neto (2015), Huet já tinha também formulado uma objeção similar sobre o *cogito* cartesiano em sua *Censura* e em *Tratado sobre a Fraqueza do Entendimento Humano*. ⁷² Porém, no caso de Hume, acrescenta-se à objeção uma rejeição ao caráter *prescritivista* envolvido no ceticismo cartesiano, uma vez que a dúvida cética não pode ser realmente recomendada. ⁷³ A seguir, iremos sustentar

⁷¹ Assim como muitos outros intérpretes de Descartes, Maia Neto nota que, ao contrário das *Meditações*, a dúvida no *Discurso do Método* é moderada (Cf. Maia Neto, 2015).

⁷² De acordo com Maia Neto (2015), a *Censura à filosofia cartesiana* é uma obra publicada por Huet quando ainda era vivo e é parte da obra póstuma *Tratado sobre a Fraqueza do Entendimento*, publicada somente no século XVIII. De acordo com Maia Neto: “Esta é uma das objeções de Huet a Descartes, primeiro que o *cogito* não é autoevidentes, e segundo que, mesmo que fosse, nada poderia ser derivado dele com certeza, pois a veracidade de nossa faculdade de raciocínio foi posta em dúvida pela hipótese do enganador” (MAIA NETO, 2015, 382).

⁷³ Em Descartes, a dúvida é o fundamento de seu método. Duvida-se a fim de chegar a uma certeza clara e distinta imune a qualquer ceticismo. Hume, porém, não faz da dúvida a base de seu método.

que Hume propõe uma versão ateísta do argumento do “Deus enganador”, visto que a premissa de ambos os argumentos é a mesma: *a desconfiança sobre os nossos julgamentos surge da possibilidade do erro e do engano que, sem uma garantia epistêmica, caímos num regresso ao infinito, levando-nos, então, a uma “suspensão total do juízo”* (Idem). Porém, se esse “ceticismo total” fosse realmente recomendável, ele deveria nos conduzir a “extinção total da nossa crença e evidência” (Idem). O que, para Hume, não parece ser o caso.

2.2O argumento da diminuição: “todas as regras da lógica determinam uma contínua diminuição...”

Neste item, iremos nos aprofundar em como o “argumento da diminuição” de Hume é uma versão ateísta do argumento do “Deus enganador” de Descartes, elaborada em termos de cálculo de probabilidades. Para esse propósito, iremos explicar os dois momentos do “argumento da diminuição”: 1) a “degeneração do conhecimento em probabilidade” e 2) a “extinção total da crença e evidência”. Após esse exame, sustentaremos que, quanto à primeira parte do argumento, não há problemas, para Hume, em aceitá-la. Porém, quanto à segunda, Hume não pode endossá-la seriamente, pois, de modo contrário, sua rejeição ao “ceticismo total” dar-se-ia de maneira insatisfatória.

Na seção 1.3.1 do *Tratado*, Hume sustenta que nossos raciocínios filosóficos estão divididos em conhecimento e probabilidade. *Conhecimento [knowledge]* consiste nas relações que “dependem inteiramente das ideias comparadas” (T 1.3.1.1), enquanto *probabilidade [probability]* consiste nas relações que “podem se transformar, sem que haja nenhuma transformação nas ideias” (Idem). Ao longo da Parte 3 do Livro I do *Tratado*, Hume nos oferece bem mais detalhes sobre essa divisão, no entanto, apenas para o propósito de entendermos o “argumento da diminuição”, podemos resumidamente dizer que nossos juízos matemáticos são, na terminologia de Hume, chamados de *conhecimento* ou de *demonstração*, enquanto os juízos sobre questões de fato são comumente chamados de *probabilidade* ou de *provas*.⁷⁴

O ceticismo aparece apenas como um assunto de sua ciência da natureza humana, mas, em nenhum momento, Hume assume o ceticismo como ponto de partida. Em geral, Hume apenas circunscreve o ceticismo nas seções finais de suas obras.

⁷⁴ Hume refere-se a juízos sobre questões de fato também como provas. Entretanto, provas são também uma espécie de probabilidade.

No início da seção 1.4.1, Hume sustenta que a razão é “uma espécie de causa, cujo efeito natural é a verdade” (T, 1.4.1.1), todavia, afirma também que há duas circunstâncias que podem influenciar no resultado de nossos raciocínios e nos impedir de chegarmos a uma conclusão segura: A) “a irrupção de outras causas” (Idem) e B) “a inconstância de nossos poderes mentais” (Idem). Tais circunstâncias podem interferir no resultado do nosso raciocínio e, com isso, levar-nos ao erro e ao engano. Essa é a razão pela qual Hume afirma que nossas faculdades são “falíveis e incertas [*fallible and uncertain*]” (T 1.4.1.1) e, portanto, os nossos raciocínios demonstrativos, cujas regras são “certas e claras” (Idem), degeneram em probabilidade: “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 a complexidade da questão” (Idem).

Verifica-se que, tanto para Hume quanto para Descartes, a causa do erro e do engano deriva da natureza imperfeita de nosso entendimento. Contudo, no caso de Descartes, o argumento do “Deus enganador” seria uma espécie de explicação sobre “a causa da causa...”, isto é, no sentido de esclarecer a origem do erro e do engano para além de nossa experiência psicológica – com base na hipótese de um “Deus enganador”. Contudo, no caso de Hume, as “outras causas” citadas no parágrafo acima que interferem em nossa experiência psicológica já são suficientes para fundamentar o ceticismo quanto à razão. Por um lado, Hume recomenda que “devemos ampliar nossa visão para abranger uma espécie de história de todos os casos em que nosso entendimento nos enganou” (Idem) de modo a nos tornar hesitantes quanto aos possíveis resultados de nossos julgamentos futuros. Por outro, essa experiência do engano e do erro também pode gerar uma desconfiança irreversível em nossa faculdade, análoga aquela já apresentada por Huet, no tocante ao argumento do “Deus enganador” de Descartes. O que faz ressurgir, na filosofia de Hume, o mesmo problema do “ceticismo total”:

em toda probabilidade, após termos descoberto, além da incerteza original inerente ao objeto, uma nova incerteza, derivada da fraqueza da faculdade de julgar, e após termos ajustado uma à outra essas duas incertezas, nossa razão nos obriga a somar a elas uma nova dúvida, derivada da possibilidade de erro em nossa estimativa da verdade e da fidelidade de nossas faculdades. *Essa é uma dúvida que nos ocorre imediatamente; e, se quisermos seguir de modo estrito nossa razão, não poderemos deixar de dar uma solução para ela.* (T, 1.4.1.6 – grifo nosso)

Com isso, Hume vê-se obrigado a dar uma solução contra essa *incerteza* derivada “da possibilidade de erro em nossa estimativa da verdade e da fidelidade de nossas faculdades”. Contudo, o ceticismo quanto à razão surge justamente da tentativa de minimizar essas dúvidas e incertezas que resultam, por um lado, de um primeiro juízo *a*; mas, por outro, o segundo juízo *b*, cujo objetivo é “conferir e controlar” (T, 1.4.1.1) o primeiro juízo *a*, é apenas uma nova espécie de probabilidade e não está também imune à falibilidade do nosso entendimento. A dúvida que acompanha o primeiro juízo *a* é, conseqüentemente, somada a dúvida do segundo juízo *b*; gerando, assim, uma nova dúvida que contrabalança *a* e *b*. Com o intuito de corrigir esse problema, buscamos um novo juízo *c* que, como tal, contém a mesma probabilidade de erro e engano, devido ainda à falibilidade de nossa faculdade, o que inevitavelmente gera mais outra dúvida *e*, assim, sucessivamente. Portanto, trata-se de uma probabilidade cujo espaço amostral é infinito, visto que a enumeração de casos pode se estender indefinidamente:

Por estar fundada unicamente na probabilidade, essa solução, mesmo favorável a nosso juízo precedente, deve enfraquecer ainda mais nossa primeira evidência, sendo ela própria enfraquecida por uma quarta dúvida do mesmo tipo, e assim ao infinito; até que, finalmente, nada reste da probabilidade original, por maior que possamos supor que ela tenha sido, e por menor que tenha sido a diminuição decorrente de cada nova incerteza. (Idem)

De acordo com Hume, caso o nosso *assentimento* dependesse de uma resolução estrita de nossa razão (o que, como veremos, não é o caso), o aumento hiperbólico da dúvida implicaria em um ceticismo suicida, visto que, nessas condições, a dúvida aumentaria a cada novo juízo, ao passo que, por regra, diminuir-se-ia a crença e a evidência até a sua total aniquilação:

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 *extinção total da crença e da evidência*. (Idem)

Podemos notar que, segundo “todas as regras da lógica”, o argumento cético contra a razão deve levar-nos à “suspensão total do juízo”, uma vez que uma

“quantidade concebível pela imaginação” nada mais é do que uma crença e não poderia resistir ao “decréscimo repetido ao infinito” resultante dos reexames de nossos julgamentos que, em contrapartida, gerariam uma dúvida ainda maior: “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”. Contudo, não é isso o que exatamente acontece: em sua primeira *Investigação*, Hume nota que, se esse “ceticismo total” fosse realmente *prescritivo* (como Descartes sugere, embora somente de forma provisória), seria “totalmente incurável, e nenhum raciocínio poderia jamais levar-nos a um estado de segurança e convencimento acerca de qualquer assunto” (Idem) e, da mesma maneira, no *Tratado*, o mesmo “ceticismo total” deveria conduzir “a extinção total da crença e da evidencia” e, por conseguinte, a “suspensão total do juízo”. Porém, a impossibilidade do argumento cético de não ir adiante pode indicar uma inconsistência nele, uma vez que a regra do *modus tollens* prescreve que, ao rejeitarmos a consequência de um argumento, devemos também rejeitar a sua premissa: *mas por que, afinal, isso não acontece no caso do argumento cético?*

A princípio, Hume *parece* exatamente sustentar a coerência do “argumento da diminuição” e, ao mesmo tempo, negar que podemos assumir a sua consequência. Isso parece ser algo paradoxal e, portanto, estamos diante de um difícil problema, quer dizer, *o “argumento da diminuição” é realmente coerente? Se sim, tal como Hume parece defender, não seria correto assumir totalmente suas consequências céticas? Ou, pensando de outro modo, não seria talvez o “argumento da diminuição” inconsistente e, por essa razão, Hume não pode assumir tais consequências?* Estamos aqui diante do problema acerca do estatuto dos argumentos céticos, especificamente, no caso do argumento cético quanto à razão, cuja abrangência se estenderia até mesmo para os nossos raciocínios demonstrativos.⁷⁵ Enfatizamos que esse argumento cético não diz respeito apenas aos nossos juízos matemáticos, mas indistintamente a todos os nossos juízos. Por isso, trata-se da dúvida cética de maior extensão, da mesma maneira que o

⁷⁵ É muito frequente, entre muitos comentários sobre a filosofia de Hume, a diferenciação de que, do ponto de vista teórico, Hume é um cético e, no entanto, tal ceticismo não pode ser endossado do ponto de vista prático. Porém, essa leitura não parece ser compatível com a seguinte formulação de Hume: “*como pode acontecer que, como tudo isso [com os argumentos céticos], conservemos um grau de crença suficiente para nosso propósito, seja na filosofia, seja na vida comum?*”. A questão de Hume é importante, pois sugere que a função da crença se estende não só para a prática, mas também para a filosofia e, neste sentido, não é claro que, sob um ponto de vista teórico, Hume é inteiramente negativo, porém, seria positivo apenas sob um ponto de vista prático.

argumento do “Deus enganador” tem a maior abrangência nas *Meditações*. Nesse sentido, tanto Hume quanto Descartes estão falando do mesmo “ceticismo total”.⁷⁶

Entretanto, antes de nos ocupar com esse difícil problema, é importante que esclareçamos a seguinte sentença que suspostamente levaria Hume à suspensão total do juízo: “inspecionando minhas sucessivas estimativas acerca de minhas faculdades, todas as regras da lógica determinam uma contínua diminuição e, finalmente, uma *extinção total da crença e da evidência*” (Idem). De fato, muitos intérpretes⁷⁷ têm dado diferentes posições sobre esse ponto, uma vez que, em outro momento do *Tratado*, Hume usa a palavra “lógica” num sentido bastante peculiar, ao designá-la como uma explicação “dos princípios e operações de nossa faculdade de raciocínio e a natureza de nossas ideias” (T, intro, V). Apesar dessa definição incomum, o sentido empregado ao termo “lógica” na seção 1.4.1, de modo algum, parece excluir uma referência à estrutura interna do argumento cético, ao enunciar que “todas as regras da lógica *determinam* uma contínua diminuição...” (ao subtrair da vivacidade da crença pela soma da dúvida). Por um lado, mesmo que rejeitemos a conclusão de que o argumento cético contra razão leve realmente “a extinção total da crença e da evidência”, por outro, podemos reconhecer ao menos que tal argumento opera a partir de um notável grau de consistência. Contudo, talvez não de maneira integral, isto é, de maneira que realmente nos obrigue a uma “suspensão total do juízo”. *Mas, por que, afinal, não podemos aceitar o argumento da diminuição?*

⁷⁶ Evidentemente que, na história do ceticismo, podemos encontrar muitos argumentos contra a razão. Porém, o propósito do argumento de Hume e do Descartes são os mesmos. Eles possuem um caráter estritamente epistemológico e visam atacar até mesmos os nossos juízos mais simples. Contudo, ambos os atores, à sua maneira, buscam também contornar as consequências autodestrutivas do argumento cético.

⁷⁷ Em vários momentos, Fogelin defende que a *coerência* do “ceticismo total” possui implicações teóricas e epistemológicas, uma vez que, para o Hume de Fogelin, não há fundamentos racionais para justificar um juízo e, por esse razão, Hume é um cético teórico quanto à capacidade justificatória da razão: “assim, Hume conclui que ‘todas as regras da lógica exige uma diminuição contínua e, finalmente, uma extinção total da crença e da evidência’. Essa conclusão e o argumento que a essa conduz estabelecem minha afirmação de que, pelo menos no *Tratado*, Hume aceita um ceticismo teórico que é inteiramente não-mitigado” (FOGELIN, 2009, 106). Por outro lado, já Garrett entende que o sentido de “todas as regras da lógica” é apenas uma afirmação referente à psicologia cognitiva de Hume e não à lógica no sentido formal do termo: “Mas embora Hume alcance a conclusão que “todas as regras da lógica” requerem uma extinção da crença, não há razão para supor que esta conclusão é uma avaliação epistêmica tanto da verdade quanto da validade final das nossas crenças. Isto por que não há razão para supor que “lógica” é um termo de avaliação epistêmica neste contexto. Em sua Introdução do *Tratado*, por exemplo, Hume trata “lógica” estritamente como um termo de psicologia cognitiva, ao escrever que ‘a única finalidade da lógica é explicar os princípios e operações de nossa faculdade de raciocínio e a natureza de nossas ideias’ (THN xv)” (GARRETT, 1997, 227).

Para a melhor compreensão desse problema, consideremos também o seguinte ponto: se realmente todo raciocínio pudesse ser reduzido a nada, *como, afinal, isso poderia realmente acontecer com um juízo matemático?* Mesmo que a dúvida aumente ao seu nível mais elevado, ainda assim, enquanto uma mera *incerteza*, ela não pode efetivamente *reduzir* todo juízo matemático a nada; o que, a princípio, faz do “argumento da diminuição” um argumento fraco. Interpretações recentes ⁷⁸ têm apresentado que Hume não está literalmente afirmando que todo conhecimento pode degenerar a probabilidade e, da probabilidade, a nada (quer dizer, atingir o nível de 0%, o que é matematicamente falso). Aliás, essa leitura do argumento da diminuição ⁷⁹ baseia-se simplesmente na parte em que Hume diz: “até a maior quantidade concebível pela imaginação humana deve se reduzir a nada” (Idem). Porém, como notado acima, com “quantidade concebível”, Hume está apenas se referindo a uma *crença*, isto é, a essa sensação de *força* e *vivacidade* na maneira de *conceber* uma ideia e não exatamente aos números em si. ⁸⁰

Portanto, o “argumento da diminuição” não busca invalidar de maneira direta os nossos juízos matemáticos e de questões de fato, mas sim lançar a *suspeição cética* de que não temos realmente uma completa *garantia* de que alguma vez iremos ser bem-sucedidos ao realizarmos quaisquer raciocínios, tendo em vista a falibilidade de nossas operações cognitivas. Com *garantia*, referimo-nos ao critério de que “em todo raciocínio, devemos conferir e controlar nosso primeiro juízo ou crença mediante um novo juízo [...]” (T, 1.4.1.6.). De fato, é por esse caminho que obtemos o que chamamos de uma *crença verdadeira justificada*. Portanto, sem esse “novo juízo” - sem essa *garantia* -, não obteríamos filosoficamente nenhuma perfeita clareza acerca de nossos julgamentos. Se, para Descartes, Deus é essa *garantia*;

⁷⁸ Em *Hume's True Scepticism* (2015), Ainslie diz que a afirmação de que uma demonstração pode ser reduzida a nada não é um argumento correto, pois “se isso significa que nosso conhecimento de 15% de 35 é 5,25, é redutível até o ponto em que tudo o que podemos dizer é que $P(0.15 \times 35 = 5,25) = 0$; é de fato um mau argumento. Como poderia uma suposta demonstração tem uma probabilidade de nada? Ou é verdadeiro ou falso com certeza, e assim não é o tipo de afirmação a que se aplica a nossa noção de probabilidade. Os intérpretes recentes mostraram claramente que este não pode ser o ponto de Hume” (AINSLIE, 2015, p.22).

⁷⁹ Em sua primeira obra sobre Hume, Fogelin sustenta essa leitura, ao indicar que da probabilidade, o conhecimento poderia ser reduzido a nada (FOGELIN, 1985, pp.13-24).

⁸⁰ Levemos em consideração que Hume discorda que uma crença poderia ser resultado de um simples ato cognitivo, independentemente de nossos sentimentos. Nesse sentido, não é difícil entender porque é psicologicamente concebível duvidarmos da veracidade dos números, na medida em que a origem da dúvida cética está somente em nossa faculdade de raciocínio e não propriamente nas demonstrações. Em outras palavras, visto que nossas faculdades podem estar “soterradas por dúvidas e incertezas”, somos incapazes de admitir a verdade mesmo dos juízos mais simples. Vê-se que é dessa maneira que Descartes inicia seu argumento do “Deus enganador” e, no caso do argumento da diminuição, Hume claramente prossegue pelo mesmo caminho.

para Hume, não teríamos essa mesma *garantia*. Há, portanto, de forma implícita, um ateísmo na formulação do argumento cético humiano.

Dessa forma, se todos os nossos raciocínios têm uma probabilidade de *incerteza*, já não teríamos mais *garantia* alguma de confiar em nosso entendimento, tampouco saberíamos se é possível um julgamento certo, uma vez que nada nos *garante* que estaríamos certos quando realizamos uma operação cognitiva qualquer. A não ser que ofereçamos alguma “boa razão” para melhor sustentar o primeiro raciocínio - quer dizer, um novo juízo *b* com o intuito de “conferir e controlar” o primeiro juízo *a*. No entanto, como notado acima, para que ofereçamos essa “boa razão”, devemos ainda fornecer outra *garantia* para que confiemos em nossa “boa razão” anterior e, pela mesma regra, para que tenhamos essa segunda *garantia*, precisaremos também de uma terceira *garantia* e, assim, sucessivamente.

Nesses termos, se realmente podemos atingir uma dúvida capaz de subtrair toda a nossa crença e evidência, podemos também aceitar que não estaríamos aptos a depositar qualquer confiança até mesmo em nossas operações matemáticas mais simples, da mesma maneira que, para Descartes, podemos desconfiar de cada vez que adicionamos dois a três ou contamos os lados do quadrado. Não obstante, para Hume, essa dúvida cética não pode ser efetivamente atingida, tendo em vista que nossa mente é incapaz de extinguir ou extirpar toda sua crença. Para aceitar as consequências radicais do argumento cético contra a razão, Hume teria de estar apoiado num critério de verdade demasiado rígido, cuja escolha estivesse restrita somente a um “fundamento seguro” imune a qualquer *incerteza* ou, caso contrário, dever-se-ia suspender o juízo. Trata-se, portanto, de um critério de verdade cuja escolha é reduzida a “tudo ou nada”, isto é, ou você obtém a verdade ou você não obtém nada.

Contudo, é possível afirmar que, para Hume, nossa faculdade de raciocínio não é capaz de produzir, por si mesma, uma crença. Da mesma maneira, o “ceticismo total” não seria possível, visto que ele estaria baseado num tipo de controle racional incompatível com o modo em que realmente fazemos escolhas epistêmicas.⁸¹ Nesse sentido, Hume não estaria sendo simplesmente figurativo ao afirmar que o “ceticismo total” não passa de uma elaboração de uma “seita fantástica [*fantastic sect*]” (Idem) que nem ele mesmo pretendeu, e nem poderia,

⁸¹ Como veremos nos próximos itens, há um sentido em que Hume mantém um critério de discriminação em termos de probabilidade, compatível com uma epistemologia cética positiva.

levar a sério. Tomando isso em consideração, iremos atacar o problema do *regresso ao infinito* inerente ao argumento cético, afinal, *Hume sustenta de maneira séria que realmente não podemos oferecer alguma garantia aos nossos raciocínios? A nosso ver, se o argumento da diminuição fosse realmente levado a sério, ele tornar-se-ia um argumento autodestrutivo, visto que ele teria implicações diretas até mesmo sobre nossa faculdade de raciocínio: [...] 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 (T, 1.4.7.7).*

Em nossa leitura, essa *possível* autodestruição da razão revela um profundo *descompasso* entre a suspensão cética do juízo e a natureza do raciocínio provável. Nesse sentido, sustentaremos, no próximo item que, para Hume, podemos oferecer muitas *garantias* de que nossos raciocínios sobre questão de fato e demonstrativos podem ser admitidos como verdadeiros ⁸², ao passo que o argumento cético quanto à razão, por ser contrário à adição de novas probabilidades, não possui *garantia* alguma e é, por essa razão, autodestrutivo. Em outras palavras, para Hume, temos muitas *garantias* de que, por exemplo, ao realizarmos um julgamento matemático simples, podemos estar certos e convictos; mas, já o estatuto dos argumentos céticos é inteiramente problemático, pois, se o ceticismo quanto à razão destrói todas as garantias, ele deveria também destruir, inclusive, a si mesmo.

2.30 critério de discriminação contra o “ceticismo total”

Neste item, apresentaremos a influência da probabilidade no que diz respeito à *garantia* de nossos juízos, no sentido de que a *vivacidade*, decorrente de nossos raciocínios de causa e efeito, desempenha uma importante função até mesmo em nosso *assentimento* sobre as demonstrações matemáticas. Embora isso não seja verdadeiro para os argumentos céticos, pois, nessa ocasião, o nosso raciocínio perde completamente a *vivacidade* e somos incapazes de assenti-los, o que leva, então, Hume a rejeitar o “ceticismo total”. ⁸³ Neste sentido, ao restituir o caráter “*epistêmico*” (em termos de probabilidade) de nossos raciocínios sobre questões de fato, a nossa leitura busca estender a mesma solução aos nossos

⁸² Não excluimos aqui, evidentemente, o papel da avaliação pública na aprovação do juízo, tal como explicada no item 1.4, visto que essa aprovação é uma probabilidade adicional à crença.

⁸³ A seguir, iremos, então, detalhar de que maneira a nossa crença supera tais argumentos “sutis” do cético.

raciocínios demonstrativos. Portanto, a nosso ver, ao “degenerar o conhecimento em probabilidade”, Hume reconfigura o estatuto dos juízos matemáticos, sustentando o importante papel da probabilidade na estimativa da verdade.

Ressaltamos que, quando Hume diz que a razão é “uma espécie de causa, cujo efeito natural é a verdade” (T, 1.4.1.1), ele nota que há duas circunstâncias que podem influenciar no resultado de nossos raciocínios e nos impedir de chegarmos a uma conclusão perfeitamente segura: A) “a irrupção de outras causas” (Idem) e B) “a inconstância de nossos poderes mentais” (Idem). Isso quer dizer que, uma vez que determinadas circunstâncias podem interferir no resultado do nosso raciocínio, todo nosso processo cognitivo degenera em probabilidade. Por isso, quando o cético diz “eu sei que $2 \times 2 = 4$ ”, no fundo, o cético está apenas afirmando “é provável que eu saiba que $2 \times 2 = 4$ ”. Nesse ponto, Hume está engajado com o *ceticismo acadêmico*, ao aceitar um *critério* de aproximação daquilo que nos parece ser apenas mais provável ou verossímil, dada a falibilidade de nossas faculdades mentais. Isso não necessariamente interfere na natureza da verdade como tal, quer dizer, o resultado matemático sempre será um resultado demonstrativo. Todavia, por causa dessa falibilidade de nossas operações cognitivas, alcançar a verdade é uma tarefa frequentemente fadada a interferências externas.

Esse ponto também aproxima bastante Hume de Huet, pois, embora o segundo tenha o objetivo principal de usar o ceticismo a favor de sua fé religiosa, o modo em que ambos executam um ataque cético à razão não parece ser muito diferente um do outro:

[...] Deus, por sua bondade, reparou esse defeito da natureza humana concedendo-nos o dom inestimável da fé, que dá firmeza à razão claudicante e corrige o embaraço das dúvidas que é preciso levantar acerca do conhecimento das coisas, pois, por exemplo, não podendo minha razão me fazer conhecer com inteira evidência e perfeita certeza se há corpos, qual a origem do mundo e muitas outras coisas parecidas, depois de eu ter recebido a fé, todas essas dúvidas se esvaecem, como espectros ao nascer do sol. (HUET, 2017/1723, p. 202)

Não obstante, como mostraremos no item 2.5, visto que, para Hume, a atitude suspensiva é somente *momentânea*, a própria natureza humana ainda pode se afastar desse “embaraço de dúvidas” por meio de seu “descuido” natural. Por ora, vê-se que, na medida em que esses dois autores executam um ataque cético à razão, o sentido que ambos empregam ao termo “provável” não estaria longe de se

referir aos efeitos desse ceticismo. De fato, embora o termo *provável* [*probable*] signifique outras coisas no *Tratado*, há um sentido em que esse conceito designa nada mais do que esse alcance limitado da razão provocado pelo ceticismo. Apesar das variações semânticas de quando Hume se refere à probabilidade de chances, à probabilidade de causas, aos graus de crença, etc.⁸⁴, é possível ainda afirmar que há momentos em que esse termo aproxima-se bastante do sentido que muitos filósofos modernos empregavam ao traduzir o conceito de “*probabile*”, de Cícero.⁸⁵ Nas duas versões, por exemplo, em língua francesa e inglesa, da obra *Tratado da Fraqueza do Entendimento Humano* (1723), Huet traduz o termo “*probabile*” como “*probable* [provável]” (HUET, 2017/1723, rodapé, p. 221), referindo-se ao critério cético acadêmico de discriminação:

Como os dogmáticos têm um *criterium* ou regra de verdade [*regle de vérité* ou *rules of truth*] para discernir o verdadeiro do falso, sejam os sentidos, seja entendimento, sejam todos os dois, também temos [os céticos] uma regra de verdade [*regle de vérité* ou *rules of probability*] para discernir as coisas prováveis [*probables* ou *probable*] das que não o são. (HUET, 2017/1723, p. 221)

⁸⁴ Hume divide de duas maneiras o sentido de probabilidade no Livro 3: entre “probabilidade de chances” e “probabilidade de causas”. Uma definição que Hume oferece a chance é que ela é “a negação de uma causa” (T, 1.3.11.7) e acrescenta que “a natureza e a essência mesma da chance é ser uma negação das causas e deixar a mente numa completa indiferença entre os eventos que se supõem contingentes” (T, 1.3.11.12). Ao afirmar que essa “negação” produz uma “total indiferença na mente” (T, 1.3.11.6-7) que nos faria incapazes de decidir mesmo que um lado tenha uma superioridade de chances “não é nem por *demonstração* nem por *probabilidade* que um número superior de chances produz assentimento [...] é evidente que, pela comparação de meras ideias, jamais seremos capazes de descobrir nada importante a esse respeito, sendo impossível provar com certeza que o resultado de um evento tenha de favorecer o lado em que há um número superior de chances (T, 1.3.11.7). Hume sustenta que essa “indiferença” só poderia ser afastada caso passássemos a considerar haver uma “mistura de causas entre chances” (Idem – grifo nosso) e, nesse caso, leva-se em conta o efeito do costume e outros princípios da natureza humana no processo de formação de crenças: “[q]uando considera o dado não mais sustentado pelo copo, a mente não consegue, sem uma violência, imaginar que estar suspenso no ar; ao contrário, põe-no naturalmente sobre a mesa, e o vê voltando uma de suas faces para cima. *Esse é o efeito das causas entremescladas, requeridas para formação de qualquer cálculo referente a chances*” (T, 1.3.11.11). Portanto, fica claro que Hume emprega dois sentidos ao se referir a probabilidade: um raciocínio que diz respeito a chances e outro que diz respeito a causas.

⁸⁵ Embora Carneades seja conhecido por introduzir o critério probabilístico de verdade, o termo usado por ele era *pithanon*. Em seu artigo *Academic Skepticism in Early Modern Philosophy* (1997), Maia Neto nos indica que o termo “provável” – do Latim, alternado entre *probabile* ou *veri simile* – foi, pela primeira vez, introduzido pelo próprio Cícero em seu diálogo *Acadêmicos*: “O segundo ponto é que o ceticismo acadêmico de Cícero aparece como um meio termo entre o dogmatismo e o pirronismo: não podemos ter certos conhecimentos, mas temos opiniões prováveis falíveis. Cícero sustenta essa visão, traduzindo o *pithanon* de Carneades como *probabile* e *veri simile* (por exemplo, em Ac II.99 e II.101). De acordo com Long e Sedley, o termo de Carneades indica o grau de persuasão de uma apresentação em vez do grau de probabilidade de ser verdadeiro ou a medida de sua proximidade ou distância da verdade como as traduções de Cícero sugerem.” (MAIA NETO, 1997, pp.205).

Em língua inglesa, “*regle de vérité*” é traduzido por “rule of probability”,⁸⁶ vê-se que isso não produz tantas diferenças, visto que “*vérité*” e “*probabilité*” – ou *truth* e *probability* - têm sentidos intercambiáveis em ambas às versões da obra de Huet, na medida em que o sentido de “verdade” aí corresponde somente à noção de “semelhante à verdade” e não necessariamente a verdade em si. Verifica-se ainda que, com base nesse critério de discriminação, Huet busca distinguir os “graus de evidência” que podemos alcançar através do “raciocínio provável”:

Conhecemos mais certamente e mais evidentemente que o todo é maior que a parte do que conhecemos que o planeta Saturno está além de Júpiter e do que conhecemos o que é atestado por dois testemunhos. Esse último conhecimento é certo apenas com uma certeza de probabilidade [probability], a segunda é certa com uma certeza verdadeira e a primeira é muito certa. Esses são então três graus de certeza humana: o mais elevado, o do meio e o mais baixo, cada um dos quais podendo receber aumento ou diminuição (HUET, 2017/1723, p. 189)

Hume, de maneira bastante similar a Huet⁸⁷, também busca “marcar os diversos graus de evidência”, com o intuito de estabelecer os níveis de certeza que podemos chegar através de nossos raciocínios sobre questões de fato:

Se alguém dissesse que é apenas provável [*probable*] que o sol nasça amanhã, ou que todos os homens devem morrer, pareceria ridículo, no entanto, é evidente que a única certeza que temos acerca desses fatos é a que a experiência nos proporciona. Por essa razão, a fim de preservar o significado comum das palavras e ao mesmo tempo *marcar os diversos graus de evidência*⁸⁸, talvez seja mais conveniente distinguir a razão humana em três classes, conforme proceda com base no *conhecimento*, em *provas* ou em *probabilidades*. (T, 1.3.11.2)

Embora, nesta seção 1.3.11, Hume não trate explicitamente dos problemas céticos, enfatizamos que, na seção 1.4.1 *Do ceticismo quanto à razão*, essa estreita aproximação entre o “raciocínio provável” e o ceticismo são bastante evidentes (T, 1.4.1.6). Em nossa leitura, esses “diversos graus de evidência” são certamente uma antecipação das consequências epistemológicas de seu argumento cético quanto à razão. Embora acordemos que, nem sempre, o que Hume designa com probabilidade está diretamente associado ao ceticismo acadêmico, ressaltamos, no entanto, que somente a noção humiana de “crença” ou “princípios da imaginação”⁸⁹ já é suficiente para mantermos nossa proposta de sustentar, em Hume, uma

⁸⁶ Cf. *The Weakness...* London, 1725. p. 155.

⁸⁷ Iremos falar um pouco mais sobre a associação de Huet com o ceticismo no capítulo 2.

⁸⁸ Grifo nosso.

⁸⁹ Esse ponto será um tema importante para

epistemologia cética positiva. Aliás, em todos os momentos que Hume considera haver a influência desses princípios da natureza humana, significa que estamos simplesmente raciocinando com base em *probabilidade de causas*, isto é, com base na suposição de “causas ocultas” na natureza.⁹⁰

Mas, por ora, retomemos ao problema cartesiano (e, agora, humiano) de *qual garantia temos que, ao adicionar dois e três ou contar os lados do quadrado, não cairemos novamente no erro e no engano?* Sem uma resposta clara para tal questão, o “ceticismo total” deve (ou pelo menos deveria) triunfar sobre todos os nossos raciocínios. Dizer que a natureza “salva” o cético de seu ceticismo é insuficiente, pois, na seção 1.4.7, Hume nos adverte: “*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 me leve até ela?*” (T, 1.4.7.3). Portanto, nem a “sorte” ou a “natureza” podem nos fornecer um critério seguro aos nossos raciocínios e tampouco Hume se satisfaz com tal resposta, uma vez que está claramente preocupado com uma forma de *garantir* a validade de nossos raciocínios, pois, como ele próprio acrescenta, ainda que a “sorte” me leve até a verdade, “*por meio de que critério a distinguirei [a verdade]?*” Vê-se que Hume tem uma real preocupação com um critério de justificação de crenças:

[...] *se sou realmente um desses céticos que sustentam que tudo é incerto e que nosso juízo não possui nenhuma medida de verdade ou falsidade de nada, responderia que essa questão é inteiramente supérflua e nem eu nem qualquer outra pessoa jamais esposou sincera e constantemente tal opinião.* (T, 1.4.1.7)

Se assim for, podemos esclarecer melhor o que significa “todo conhecimento degenera em probabilidade” (Idem), isto é, mesmo que, por exemplo, a proposição aritmética $4 + 3 = 9 - 2$ seja uma verdade demonstrativa, a *vivacidade* que gera o nosso *assentimento* sobre tal proposição é meramente probabilística (T, 1.4.1.2). Nesses termos, é antes a probabilidade que “regenera” a *vivacidade* de nossos julgamentos matemáticos, de sorte que passamos, então, a dar o nosso *assentimento* sobre eles:

Nenhum algebrista ou matemático é tão versado em sua ciência a ponto de depositar plena confiança numa verdade assim que a descobre, ou de considerá-la algo mais que uma mera probabilidade. Sua confiança cresce toda vez que refaz as provas; e cresce ainda mais com a aceitação dos amigos, atingindo sua máxima perfeição pela aprovação universal e pelos aplausos do mundo erudito. *Esse*

⁹⁰ Esses pontos serão retomados na item 3.2 e 3.3.

aumento gradual da certeza não é senão a adição de novas probabilidades, e deriva da união constante de causas e efeitos, de acordo com a experiência e a observação passada. (Idem, grifo nosso)

Com isso, Hume não está simplesmente a dizer que a demonstração pode ser reduzida a probabilidade, pois, como ele mesmo observa, são naturezas contrárias e discordantes entre si “que não poderiam se transformar insensivelmente uma na outra” (Idem). Porém, para Hume, é notável como a probabilidade desempenha um papel favorável aos nossos raciocínios demonstrativos, ainda mais em cálculos complexos:

em cálculos longos ou importantes, os comerciantes raramente confiam na certeza infalível dos números, em vez disso produzem, pela estrutura artificial dos registros contábeis, uma probabilidade que ultrapassa aquela que deriva da habilidade e experiência do contador. (T, 1.4.1.3)

Tal caso, no entanto, não se aplica aos argumentos céticos, pois, neste instante, “a ação da mente se torna forçada e pouco natural, e as ideias fracas e obscuras” (T, 1.4.1.10), uma vez que aumentamos demais a nossa *incerteza*, por um esforço contrário ao “fluxo regular das paixões e sentimentos” (T, 1.4.1.11). Subtraímos conseqüentemente a *vivacidade* da crença e, com isso, ficamos psicologicamente incapazes de dar o nosso *assentimento* a quaisquer proposições que seja e, assim, caímos num “ceticismo total”, ainda que momentâneo.⁹¹

Isso quer dizer que o argumento cético não pode afetar profundamente nossos compromissos, visto que o ceticismo não pode incidir totalmente em nossos raciocínios e crenças. Recapitulemos que, de acordo com Hume, não apenas em nossos raciocínios sobre questões de fato, mas também em nossos raciocínios demonstrativos, o *assentimento* apenas pode ser *garantido* à medida que possamos adicionar *vivacidade* à ideia na mente, de maneira que formemos uma crença. Se, para Hume, aí repousa o critério de legitimidade de uma crença, segue-se, então, que os argumentos céticos não podem realmente corresponder a tal estatuto.⁹²

⁹¹ No item 5 deste artigo, falaremos melhor do que consiste o “ceticismo total” momentâneo mencionado por Hume, resultante da reflexão filosófica intensa.

⁹² De acordo com nossa leitura, podemos, inclusive, esclarecer por quais razões, em sua primeira *Investigação*, Hume rejeita o que ele chama de objeções *populares* aos raciocínios sobre questões de fato. De acordo com Hume, as *objeções* “derivam da natural fragilidade do entendimento humano; das opiniões contraditórias que têm sido mantidas em diferentes épocas e nações; das alterações de nossos julgamentos na doença e na saúde, na juventude e na velhice, na prosperidade e na adversidade; da perpétua contradição nas opiniões e sentimentos de cada homem em particular; e de muitas outras considerações desse tipo” (EHU, 12.21). Hume, no entanto, adverte que, quando

Caso o ceticismo pudesse realmente nos influenciar, nossa mente ficaria permanentemente oscilando entre crença e dúvida, sem jamais seguramente *assentir* a um dos dois lados, porém, não é isso o que exatamente acontece, visto que nossas crenças frequentemente prevalecem sobre nossas dúvidas. Nesse ponto, os argumentos céticos não podem ter autoridade apenas por serem “sutis” ou por possuírem alguma coerência sem que, com isso, não possam “tocar”, de maneira vívida, a mente: “se [os argumentos céticos] pudessem existir sem ser destruídos por sua sutileza, seriam sucessivamente fortes e fracos, conforme as sucessivas disposições da mente” (T, 1.4.1.12).

Contudo, apesar de reconhecer as limitações de uma atitude suspensiva, a interpretação pirrônica de Fogelin (1985) sustenta outro estatuto dos argumentos céticos de Hume, considerando-os como *teóricos, epistemológicos e não-mitigados*. Teórico significa *que não é prescritivo*; epistemológico significa *que mina qualquer possibilidade de justificação de crenças de um modo epistêmico*; não-mitigado significa *que é inteiramente radical em seu alcance*.⁹³ De maneira que o ceticismo acadêmico, isto é, um ceticismo *prescritivo e mitigado*, é somente uma *consequência* menor desse *antecedente* mais profundo e racional. O que, nas palavras de Fogelin, equivale a dizer que o ceticismo acadêmico nada mais é que um ceticismo “café-

racionamos na vida comum, essa probabilidade do erro e do engano é substituída por uma probabilidade mais forte e segura: “É desnecessário insistir mais sobre esse tópico. Essas objeções são todas elas muito fracas. Pois, como raciocinamos a cada instante, na vida ordinária, sobre questões de fato e existência, e não poderíamos sobreviver sem o emprego contínuo dessa espécie de raciocínio, quaisquer objeções populares daí derivadas serão necessariamente insuficientes para destruir essa evidência” (HUME, 12.21). Tal passagem está de acordo com o importante papel que a vivacidade desempenha em nossos raciocínios. Hume também fala das objeções filosóficas aos nossos raciocínios causais que, ao contrário das populares, são desenvolvidas a partir de “investigações mais aprofundadas”: “aqui ele [o cético] parece dispor de amplo material para triunfar, ao insistir corretamente que toda nossa evidência para qualquer questão de fato situada além do testemunho dos sentidos ou da memória deriva inteiramente da relação de causa e efeito” (EHU, 12.22). Todavia, ainda que esse ceticismo pareça ser mais consistente que o primeiro, a resposta de Hume é basicamente do mesmo tipo; ao recorrer, mais uma vez, ao caráter ordinário de nossos raciocínios de questões de fato: “Quando [o cético] desperta de seu sonho, ele é o primeiro a rir-se de si mesmo e a confessar que suas objeções são puro entretenimento, e só tendem a mostrar a estranha condição da humanidade, que está obrigada a agir, a raciocinar e a acreditar sem ser capaz, mesmo pelas mais diligentes investigações, de convencer-se quanto às bases dessas operações, ou de afastar as objeções que podem ser levantadas contra elas (EHU, 12.23).

⁹³ De acordo com Fogelin (1985), o ceticismo sempre aparece na obra de Hume de uma maneira não completamente clara, de modo que é possível formar um esquemático quebra-cabeça de algumas possíveis caracterizações, apoiado em seis pontos que se opõe de forma mútua:

- (i) Ceticismo teórico versus ceticismo prescritivo;
- (ii) Ceticismo antecedente versus ceticismo consequente;
- (iii) Ceticismo epistemológico versus ceticismo conceitual.

Dessas caracterizações, Fogelin somente descarta por completo um ceticismo *conceitual* ou *semântico* que pregaria um “nonsense” sobre assuntos objeto de ceticismo. De fato, Hume jamais chegaria a dizer que, por exemplo, embora não possamos provar a existência dos corpos, não podemos falar sobre eles porque isso seria um “nonsense”. (Cf. FOGELIN, 1985, pp. 5-6).

com-leite”⁹⁴ (FOGELIN, 1985, p. 146), ligado tão somente à atenuação de uma reflexão cética profunda e intensa, mas sem qualquer compromisso epistemológico:

Hume aceita um ceticismo epistemológico teórico e inteiramente não-mitigado. Nada exceto os conteúdos imediatos dos sentidos estão imunes a esse ceticismo. Em contraste, o ceticismo prescritivo de Hume [o ceticismo acadêmico] é cuidadosamente circunscrito. *Dada a teoria da crença, não está em nosso poder suspender a crença por um simples ato do pensamento.* (FOGELIN, 1985, p. 6 – grifo nosso)

Contudo, sustentamos que, *se o conhecimento degenera em probabilidade, até mesmo os argumentos céticos deveriam também, nessa condição, degenerar em probabilidade*, visto que, pelo menos em nossa leitura, é a própria razão que degenera em probabilidade: *a razão é “uma espécie de causa, cujo efeito natural é a verdade”, mas, pela “a irrupção de outras causas” e pela “a inconstância de nossos poderes mentais”, somos incapazes de acessarmos diretamente essa verdade.* Em seu artigo “A Tendência do Ceticismo de Hume”, Fogelin (1983) afirma, no entanto, que esses argumentos céticos são irrefutáveis. No caso, o “argumento da diminuição” é *inteiramente consistente* e, mesmo que não possa ser *prescritivo* (já que, para ele, não podemos recomendar uma “suspensão total do juízo”), tem claramente esse alcance *teórico e não-mitigado*:

[...] Hume conclui que ‘todas as regras da lógica exigem uma diminuição contínua e, finalmente, uma extinção total da crença e da evidência’ [...] Essa conclusão e o argumento que a essa conduz estabelecem a minha afirmação de que, pelo menos no *Tratado*, Hume aceita um ceticismo *teórico* que é inteiramente não-mitigado. (FOGELIN, 2007, p. 106)

Nesse caso, esse caráter *teórico* do argumento cético minaria o “velho truque” de tentar refutar o cético fazendo voltar seus argumentos contra si mesmo, a chamada objeção *peritropê*. Entretanto, de acordo com Fogelin, Hume responde ao desafio do seguinte modo: “Se os raciocínios céticos são fortes, isso é a prova de que a razão pode ter alguma força e autoridade; se são fracos, jamais podem ser suficientes para invalidar todas as conclusões de nosso entendimento” (T, *idem*). Com isso, Fogelin conclui que, para Hume, não podemos jogar o ceticismo contra o próprio ceticismo:

isso somente nos faz andar em círculos, uma vez que afastar nosso ceticismo e retornar aos cânones da razão inevitavelmente nos põe em direção a ainda outro impasse cético. Para Hume, o ceticismo é completamente imune à refutação racional. (FOGELIN, 2007, p. 106)

⁹⁴ No original: “Milk and water”.

Acrescenta-se que, de acordo com o próprio Hume, os argumentos céticos possuem igualmente a mesma origem em nossas faculdades que nossos demais raciocínios, já que “[...] fundamentam-se exatamente nos mesmos princípios, sejam eles do pensamento ou da sensação” (T, 1.4.1.9) e, portanto, meramente desprezá-los, sem um correto exame, equivaleria também a subestimar a própria força da razão humana. Porém, como viemos sustentando, o ponto de Hume não é simplesmente refutar diretamente o argumento cético, mas é, além disso, conferir limites à nossa faculdade de raciocínio, isto é, ao uso da razão.⁹⁵ Nesses termos, o “ceticismo total” carece de uma garantia adicional para manter-se, se não de uma maneira temporária, visto que o regresso ao infinito incide contra todas as garantias que poderíamos oferecer. Em outras palavras, se não há como reconhecer a autoridade da razão, não há também como reconhecer essa mesma autoridade quando opera de maneira estritamente cética. O “ceticismo total” se autodestrói pela sua própria exigência cética, mas, de acordo com Hume: “[s]e fôssemos confiar inteiramente em sua autodestruição [dos argumentos céticos], teríamos de esperar até terem antes minado toda a convicção e destruído inteiramente a razão humana (T, 1.4.1.12). Contudo, Hume rejeita que a razão possa operar dessa forma, a não ser de um modo temporário. Isso indica que Hume considera ainda que podemos conduzir a razão de uma forma combinada com nossos sentimentos.

Assim, não é inteiramente claro que, para Hume, o “ceticismo total” equivaleria a um ceticismo *teórico*, independente de nossas crenças ordinárias, tal qual propõe Fogelin, o qual pode ser definido da seguinte maneira: *dada a impossibilidade de superação da dúvida cética, o filósofo mantém um ceticismo*

⁹⁵ Como notado no item anterior, o “Princípio do Título” de Don Garrett está apoiado nesse sentido. Tal hipótese de leitura pode ser, em parte, encontrada no artigo “The Naturalism of Hume” (1905), no qual Smith aponta que até mesmo uma investigação sobre os limites da razão, tal qual desenvolvida por Kant, já se encontrava na filosofia de Hume: “Há, no entanto, o ensino muito positivo no *Tratado* que não pode ser encontrado em qualquer lugar nos escritos de seus predecessores; e a sua filosofia é toda inspirada por uma nova concepção de conhecimento que é, em muitos aspectos, idêntica com a ideia copernicana de Kant (...) Essa nova concepção da natureza da experiência e da função da razão já foi indicada e, se explicitamente formulada, seria executada da seguinte forma: a função do conhecimento não é suprimir uma metafísica, mas apenas para nos proporcionar orientação na vida prática. Hume não é assim um cético quanto aos poderes da razão, mas bastante positivo que a sua única função seja prática” (K. SMITH, 1905, p.155). Embora Smith defenda uma função tão somente prática de nossa cognição, nesse caso, não se descarta o papel da razão relegando-a somente ao ceticismo: “Não podemos, por meio da razão, explicar nenhuma das características últimas de nossa experiência - a origem de nossas sensações, a verdadeira natureza ‘secreta’ da conexão causal, a apreensão da realidade externa, a apreciação da beleza, o julgamento de uma ação como boa ou má. E a alternativa não é o ceticismo, mas o teste prático da validade humana. Certas crenças ou julgamentos (Hume não faz distinção entre crença e julgamento ou, de fato, entre julgamento e raciocínio) podem ser mostrados como ‘naturais’, ‘inevitáveis’, ‘indispensáveis’ e, assim, removidos além do alcance de nossas dúvidas céticas” (K. SMITH, 1905, p. 152).

teórico que, no entanto, é ainda compatível com crenças práticas não-justificadas. ⁹⁶

Portanto, a função desse ceticismo teórico é basicamente impedir a possibilidade de um critério de justificação de crenças, configurando-se numa epistemologia *negativa*. De modo contrário, sustentamos que Hume não poderia realmente conferir um estatuto *teórico* ao “ceticismo total”, pois, tal como afirmamos anteriormente, “todas as regras da lógica” não levam realmente à “extinção total da crença e da evidência” e, com isso, Hume ainda persiste num critério de discriminação provável. ⁹⁷ Portanto, nesse caso, a objeção *peritropê* permanece válida, uma vez que o ceticismo teórico diz respeito a um modo de uso *ilegítimo* da razão, levando-a a autodestruição - e é somente isso que, para Hume, realmente configura o chamado “ceticismo total”.

Portanto, da mesma maneira que Popkin, a interpretação pirrônica de Fogelin mantém uma oposição razão ou sentimento ($r \vee s$) que não corresponde aos momentos em que Hume afirma a “razão ser escrava das paixões” ou que “a razão tem direito de atuar quando misturada com uma propensão natural” ($r \wedge s$). Além disso, constata-se que, para Hume, o raciocínio abstruso inclui claramente os argumentos céticos. Mas, nesse caso, a perda de vivacidade parece ser ainda maior, produzindo uma tensão ainda mais radical com relação nossas propensões mais naturais e fáceis:

a atenção está tensionada; a postura da mente está completamente desconfortável [*uneasy*]; e os espíritos animais, tendo sido desviados de seu curso natural, não têm seus movimentos governados pelas mesmas leis, ao menos não no mesmo grau, do que quando fluem por seus canais usuais. (T, 1.4.1.10.)

E, por essa razão, não somos capazes de manter tal dúvida cética em nossa mente:

A mente, como o corpo, parece ser dotada de um grau preciso de força e atividade, que, quando empregado em uma ação, tem de ser subtraído de todas as outras. A verdade disso é mais evidente

⁹⁶ Para Fogelin, a aceitação de crenças epistemicamente não-justificadas diz respeito ao ceticismo mitigado ou acadêmico de Hume que, contudo, deve estar limitado pelo escopo inteiramente radical e não-mitigado de seu ceticismo teórico: “Minha afirmação é que um ceticismo epistemológico e não-mitigado, como eu tenho argumentado, caracteriza a filosofia de Hume” FOGELIN, 1985, p.146., ou ainda: “Hume, como eu o leio, é um radical, se não é inteiramente não-mitigado [que, de fato, o é], um cético teórico”. (FOGELIN, 2009, p.49). Contudo, como colocado, mais que prescrever crenças epistemicamente não-justificadas, o ceticismo acadêmico de Hume ainda permite um critério de discriminação provável.

⁹⁷ Isso significa que, para Fogelin, apesar da relevante função prática de nossas crenças — inclusive, vital para sobrevivência da espécie humana — o “ceticismo total” possui validade epistêmica, uma vez que é consistente e irrefutável. Porém, como estamos defendendo aqui, talvez seja esse um modo autodestrutivo de conduzir a razão, quanto essa não está acompanhada por sentimentos e propensões naturais. Portanto, não é totalmente claro que Hume desenvolva um “ceticismo total”, mesmo que somente teórico.

quando as ações são de naturezas bastante diferentes; pois, nesse caso, não só a força da mente é desviada, mas a disposição também é transformada, o que nos torna incapazes de uma transição súbita de uma ação a outra, e, mais ainda, incapazes de realizar ambas ao mesmo tempo. Não é de admirar, portanto, que a convicção decorrente de um raciocínio sutil diminua proporcionalmente ao esforço realizado pela imaginação para penetrar o raciocínio e concebê-lo em todas as suas partes. *A crença, sendo uma concepção vívida, jamais pode ser completa se não estiver fundada em algo natural e fácil.* (T, 1.4.1.11)

Essa tensão da mente, gerada pelo esforço do pensamento, perturba a operação de nossos sentimentos de que depende a crença. Evidentemente que, nesse momento, Hume está falando de raciocínios abstrusos de um modo geral. Porém, o raciocínio cético é, entre os abstrusos, o mais abstrusos de todos, visto que ele é inteiramente contrário a qualquer forma natural de assentimento. Por conseguinte, a “sutileza” do ceticismo não gera, e nem pode gerar, uma estabilidade capaz de aliviar a mente humana. Mas, de modo algum, Hume afirma que, por isso, devemos rejeitar todo e qualquer raciocínio simplesmente por ele ser “sutil” ou “mais elaborado”:

Estabeleceremos, então, como uma máxima geral, que nunca se deve aceitar nenhum raciocínio sutil e mais elaborado? Considerem-se bem as consequências de um tal princípio. Desse modo, acabaríamos de vez com toda a ciência e filosofia. (T, 1.4.7.7)

Não obstante, no caso do ceticismo, o conflito entre crença e dúvida cética é algo tão estranho à mente que, se não fôssemos levados a ceder ao movimento regular de nossos sentimentos, nossas faculdades seriam completamente aniquiladas. Portanto, a própria “degeneração do conhecimento em probabilidade” favorece Hume a uma resposta mais contundente ao problema originalmente colocado pelo argumento do “Deus enganador”, pois, mesmo que não tenhamos uma *garantia* de um Deus benevolente para “salvar” nossa faculdade de raciocínio, no entanto, a própria probabilidade evita que descartemos completamente nossos juízos matemáticos e que, com isso, caiamos num “ceticismo total”.

Podemos acrescentar ainda que, de acordo com De Pierris (2015), a maneira que Hume aborda o problema da matemática no *Tratado* tem como finalidade objetar aqueles matemáticos que frequentemente veem o seu estatuto de verdade de uma maneira bastante idealizada:⁹⁸

⁹⁸ De acordo com De Pierris “Nenhum matemático, em sua prática matemática, concordaria que a verdade que ele supostamente demonstrou se torna um tipo distinto de verdade simplesmente porque

Aproveitei aqui a ocasião para propor uma segunda observação a respeito de nossos raciocínios demonstrativos, sugerida pelo mesmo tema da matemática. É comum os matemáticos afirmarem que as ideias de que se ocupam possuem uma natureza tão refinada e espiritual que não podem ser concebidas pela fantasia, devendo antes ser compreendidas por uma visão pura e intelectual, acessível apenas às faculdades superiores da alma. (T, 1.3.1.7)

Talvez a questão não seja apenas que os matemáticos possuam uma visão idealizada de sua ciência. Para Hume, sem a *vivacidade* emprestada de nossos raciocínios causais, não haveria *assentimento* à proposição alguma, e o cético inevitavelmente triunfaria sobre todos os nossos raciocínios demonstrativos. Assim, segue-se que, para Hume, a probabilidade é a própria *garantia* que afasta nossos julgamentos do “ceticismo total”, “estancando” o regresso ao infinito. Neste sentido, a probabilidade desempenha um papel fundamental no afastamento da desconfiança cética sobre nossa faculdade de raciocínio. Isso quer dizer que a solução de Hume não responde apenas ao seu próprio “argumento da diminuição”, mas, como já defendemos, visa também atacar o próprio “ceticismo total” exposto por Descartes em suas *Meditações*.

2.4A suspensão do juízo e o ato da vontade: a rejeição do ceticismo cartesiano

Nesse item, sustentaremos que o afastamento de Hume do “ceticismo total” respectivamente o distancia de uma *normatividade epistêmica* do tipo cartesiana⁹⁹, já que, nesse último caso, para Descartes, a faculdade da vontade combinada com entendimento, leva-o a uma atitude racionalmente suspensiva na medida em que não temos percepções claras e distintas para fundamentar nossos juízos. Não obstante, no caso de Hume, ao invés de uma suspensão cética do juízo, ele opta por um critério de discriminação em termos de *probabilidade* e, portanto, menos rígido que o cartesiano.¹⁰⁰ Isso acontece, pois, como notado no item anterior, nossos

sua própria “confiança” precisa de melhorias. Nem todas as melhorias em sua “garantia” seriam vistas meramente empíricas. Repetindo uma vez mais a prova original, ou recebendo entrada de um colega matemático, por exemplo, pode sugerir uma modificação que contribui com razões matemáticas (ao invés de empíricas) adicionais para que o resultado seja verdadeiro. Assim, nenhum matemático concordaria que o aumento da segurança em questão “não é senão a adição de novas probabilidades” derivadas de inferências causais” (De Pierres, 2015, p.137).

⁹⁹ Embora haja leituras que discordariam que Descartes realmente prosseguiu com um critério de justificação epistêmica imune a qualquer tipo de dúvida, estamos aqui pelo menos levando em conta o que ele primeiramente anuncia em suas *Meditações*, isto é, um critério de justificação racional imune à dúvida.

¹⁰⁰ Pois, como já observamos no item 2, de acordo com Descartes, as percepções claras e distintas são verdadeiras enquanto imunes a qualquer tipo de dúvida e incerteza.

juízos estão fundados em nossos sentimentos e propensões naturais e não apenas em nossa razão. No caso, o papel da razão é apenas auxiliar nesse processo.

De fato, ao contrário de Descartes, esses aspectos mostram a inviabilidade de uma atitude racionalmente suspensiva de Hume. Assim podemos falar que, pelo menos de um modo *momentâneo*, Hume aceita a atitude sentimentalmente suspensiva do juízo, quer dizer, na medida em que os sentimentos derivados da reflexão intensa e profunda impedem o agente de suas escolhas *epistêmicas*. Contudo, o caráter *temporário* dessa condição, como será esclarecido no capítulo 4, apenas reforça a atitude de Hume em direção ao ceticismo acadêmico, de maneira que aceitemos um critério de discriminação provável. Por ora, examinaremos somente uma atitude racionalmente suspensiva do juízo, cujas implicações epistêmicas são bem mais fortes.

Acrescenta-se que esse ponto agora será também útil para nossa leitura do capítulo 3, no qual sustentaremos que a rejeição de Hume da questão “*se existe ou não corpos*” não é uma atitude racionalmente suspensiva. Pelo contrário, Hume ainda está preocupado em explicar de que maneira estamos comprometidos com o *princípio concernente existência dos corpos*. Contudo, nesse momento, ressaltamos que iremos somente tratar isoladamente da impossibilidade da suspensão cética do juízo como uma atitude estritamente racional, sem participação de nossos sentimentos:

Se a crença, portanto, fosse 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 suspensão total do juízo*. (Idem – grifo nosso)

Baxter (2008; 2009; 2018) interpreta essa passagem no sentido de que Hume suspende o juízo quanto à noção de “crença racional” (um ato estritamente cognitivo, sem participação dos sentimentos) em *disjunção* com relação aos nossos assentimentos “passivos”, baseado em outra passagem que diz: “todos os nossos raciocínios concernentes a causas e efeitos são derivados senão do costume; e a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva do que da parte cogitativa de nossa natureza” (T, 1.4.1.8). Nesse sentido, a “parte cogitativa” seria completamente rejeitada por Hume em favor da parte sensitiva. Esse ponto permite uma aproximação com o pirronismo de Sexto Empírico, visto que, no fim das contas, o

ceticismo de Hume estaria baseado na tradicional distinção entre “endosso ativo” e “aquiescência passiva”, em que Hume negaria a possibilidade da primeira forma de assentimento em favor da segunda:

Para entender Hume nós precisamos distinguir dois tipos de assentimento: o endosso ativo de uma visão como verdadeira reconhecidamente por boas razões, versus a aquiescência passiva em uma visão forçada sobre algo por aparências. Pense no primeiro como crença sustentada porque atende a normas epistêmicas genuínas, e o último como mera conjectura que se faz independente das normas epistêmicas. Como Sexto, Hume é um cético tanto em nunca encontrar uma razão suficientemente boa para o endosso ativo, quanto em aceitar, passivamente, visões para fins de ação [...] Uma maneira de esclarecer a abordagem pirrônica de Hume é vê-lo como dependente de dois sentidos de convencimento: o convencimento normativo e o convencimento causal. Considerações a favor de um ponto de vista são normativamente convincentes se, em última instância, fornecem uma boa razão para endossar a visão. Considerações em favor de uma visão são causalmente convincentes se são causalmente impelidos por algo a aceitar uma visão. Hume vai mais além, confiando em dois sentidos de convencimento normativo: epistemológico e prático. Considerações em favor de um ponto de vista são epistemologicamente convincentes se elas tornam mais provável que a visão seja verdadeira. Considerações são praticamente convincentes se, independentemente de tornar mais provável que a visão seja verdadeira, elas tornam mais propício ao interesse ou prazer de alguém aceitar a visão como verdadeira. Em suma, a posição de Hume é que ele não encontra nada de convincente epistemologicamente, encontra muitas coisas causalmente convincentes e descobre que muitas delas são praticamente convincentes. (BAXTER, 2009, pp. 409-410)

Esse ponto é claramente diferente do que estamos sustentando, já que, como notado no item 2.3, o propósito de Hume é sustentar um uso limitado de nossa faculdade de raciocínio, conjugado com o nosso sentimento e não necessariamente distinguir um modo de “avaliação epistêmica [...] que deveríamos e endossaríamos se pudéssemos raciocinar como deveríamos” (BAXTER, 2018, p. 387) de outro pelo qual não se cumpre o legítimo papel da razão.¹⁰¹ No primeiro caso, de acordo com Baxter, há “um ‘dever’ epistêmico porque o objetivo é a verdade e a evitação do erro, de modo que se raciocinarmos como devemos em busca da verdade, perderemos toda a segurança através de nossas repetidas correções” (Idem). Para Baxter (2009), na medida em que a suspensão do juízo é simplesmente uma negação do

¹⁰¹ Ao contrário do que propõe Baxter (2018), em nossa leitura, o “princípio do título”, isto é, a forma em que a razão atua conjugada com o sentimento é a maneira legítima de condução de nossa razão. Diferentemente, a razão conduzida somente “ceticamente” e sozinha, de acordo com nossa leitura, se autodestrói. A objeção peritropê é, para Hume, nesse sentido, válida, uma vez que se mostra a impossibilidade de seguir o argumento cético de uma forma *epistêmica*.

“endosso ativo”, a objeção humiana à crença como um “ato do pensamento” equivaleria a essa atitude suspensiva.¹⁰² Porém, essa interpretação não é claramente textual, visto que Hume desenvolve, na verdade, o seguinte argumento:

(A) “Se a crença [...] fosse um simples ato do pensamento”;

(B) “ela necessariamente destruiria a si mesma”;

(C) “*terminando sempre numa suspensão total do juízo*”.

Ora, Hume está claramente dizendo que a crença não é esse “simples ato do pensamento” e, por isso, não terminamos numa suspensão total do juízo, da mesma maneira que somos incapazes de uma “extinção total da crença e da evidência”. Sustentamos que nossa interpretação mais literal da passagem é imprescindível para entender porque a teoria do assentimento de Hume não consiste simplesmente nessa disjunção pirrônica entre “razão ou sentimento” ($r \vee s$). Embora concordemos com Baxter que há muitas passagens em que Hume esteja indicando a relevância de “visões causalmente convincentes” em nosso processo cognitivo, na medida em que somos muitas vezes *causalmente* impelidos por algo a aceitar uma visão, a teoria do assentimento humiana não se reduz a isso. Em primeiro lugar, no que toca a “visões causalmente convincentes”, o conceito de crença, em Hume, é inteiramente compatível, visto que a crença é uma forma de *sentir*. Contudo, existe também o papel da razão em casos em que a crença é, ao mesmo tempo, *causalmente* convincente, mas corrigida pela razão, como já indicamos no caso da compatibilidade entre sentimento e razão. Nesse sentido, a razão *deve* ainda atuar como auxiliar em nossos assentimentos, o que significa dizer que Hume aceita a possibilidade de *assentimentos* racionalmente guiados, cuja única diferença é que há uma clara compatibilidade entre o que é *normativo* (racionalmente guiado) e o que é sentimentalmente *determinado*. Isso implica em dizer que, de fato, não há uma anulação total do papel da razão em nosso processo de formação de crenças. Nesse ponto, ao invés de pensar a razão e o sentimento atuando isoladamente, a

¹⁰² Em seu artigo *A Pyrrhonian Interpretation of Hume on Assent* (2018), Baxter claramente toca nesse ponto: “É com respeito ao endosso ativo que um pirrônico [incluindo Hume] suspende o julgamento. Ele pensa que, para qualquer argumento para qualquer conclusão, ele é capaz de encontrar um argumento aparentemente igualmente bom para uma conclusão conflitante. Esse balanceamento de argumentos o deixa pouco inclinado para os lados, resultando em um suspense de julgamento, isto é, nenhum endosso ativo de qualquer maneira. Afinal, o endosso ativo é o tipo de assentimento que resulta do raciocínio de como você deveria reconhecer está raciocinando como deveria. Não se pode chegar a esse tipo de assentimento quando se tem uma razão igualmente boa para endossar algo conflitante”. (BAXTER, 2018, p.384)

teoria do assentimento de Hume consiste somente em combinar a atuação do sentimento e da razão em nosso processo de formação de crenças.

De modo contrário a Baxter, em nossa leitura, dizer que a *“crença racional”*, se fosse um *“ato do pensamento”*, terminaria numa *suspensão total do juízo* significa precisamente dizer que, para Hume, a *“crença racional”* e a *“suspensão do juízo”* dependem ambas de um *“ato do pensamento”*, isto é, de uma *faculdade mental pela qual as crenças racionais pudessem ser suspensas*. A nosso ver, esse parece ser exatamente o caso do ceticismo cartesiano.¹⁰³ Alguns desses pontos já foram parcialmente desenvolvidos no trabalho *Hume’s True Scepticism* (2015) de Ainslie, ao abordar sobre o exame crítico de Hume à noção cartesiana de *“vontade”* com base no pensamento de Malebranche.¹⁰⁴ Porém, iremos aqui acrescentar o viés cético dessa vontade cartesiana e, neste sentido, como veremos, o próprio Descartes já nos fornece rudimentos importantes aos nossos propósitos em sua quarta *Meditação* ao indicar que *a suspensão cética é um ato da vontade, no sentido de que, com base no entendimento, o filósofo seria capaz não só de afirmar ou negar uma crença, mas, após um escrutínio da razão, poderia simplesmente se abster acerca da verdade e da falsidade dela*. Dessa forma, enquanto Ainslie busca apresentar as diferenças entre a teoria da crença de Hume e dos cartesianos, uma vez que, no caso de Hume, crer ou não crer não é um ato cognitivo que pode ser simplesmente decidido com base na vontade racional (entendimento/vontade). Também, em nossa leitura, *a suspensão cética do juízo não pode ser respectivamente um ato baseado nessa mesma vontade racional*.

Como notado no capítulo 1, para Hume, a dúvida cética só recebe uma real consideração da mente na medida em que ela é um *sentimento* que contrabalança nossas disposições mais regulares e fáceis. Nesse sentido, a dúvida cética não influencia a vontade, mas pode debilitá-la e enfraquecê-la, caso não for remediada

¹⁰³ Expomos aqui nossa divergência à interpretação pirrônica de Baxter, visto que iremos examinar de onde se origina a crítica de Hume a atitude suspensiva. Contudo, iremos retomar a distinção entre *“aquiescência passiva”* e *“endosso ativo”* para falar do problema sobre a crença na existência dos corpos. Como veremos, a noção de *“aquiescência passiva”* é apenas inicialmente satisfatória para explicar o compromisso de Hume com a existência dos objetos físicos.

¹⁰⁴ Embora Hume revele muito pouco quem seus interlocutores, Ainslie nota que a noção de uma crença como um ato da vontade tem raízes claramente cartesianas. Aspectos que podemos ver em Descartes e Malebranche: *“René Descartes, o mais famoso, e seguindo-o, Nicolas Malebranche, fez da crença um ato da vontade e introduziu sua própria versão de impressões cognitivas [dos estoicos], ou seja, ideias clara e distintamente percebidas.”* (AINSLIE, 2016, p.27). Contudo, não é apenas a crença racional um ato da vontade, podemos acrescentar que a própria suspensão do juízo é, na tradição cética moderna, uma determinação da vontade. Hume aponta que esses pontos são impossíveis.

pela vida comum. Com isso, podemos notar, em primeiro lugar, que a ligação de Hume com os cartesianos é bem mais profunda do que os intérpretes comumente têm oferecido, pois, como notado em outros itens, ela abarca também autores inspirados em uma versão cética radical do cartesianismo (como Pascal e Huet).¹⁰⁵ Em segundo lugar, podemos afirmar que a rejeição de Hume a uma atitude racionalmente suspensiva está diretamente ligada ao debate moderno do ceticismo (ou pelo menos, alguns aspectos dele). Em outras palavras, pelo menos no *Tratado*, como esclareceremos no item 2.5, a rejeição de Hume à suspensão cética do juízo parece estar mais próxima de uma atmosfera moderna do ceticismo acadêmico, uma vez que se dá em torno do problema da integridade intelectual do cético.¹⁰⁶ Por ora, iremos examinar somente a relação entre vontade racional e suspensão cética do juízo.

A partir do que examinamos no item anterior, podemos considerar que o “ceticismo total” de Descartes tem suas condições de possibilidade dentro da própria exigência cartesiana de um critério de verdade imune a qualquer dúvida. Caso esses requisitos não sejam atendidos, devemos optar pela suspensão cética do juízo, de modo a evitar o erro de julgar sem base em percepções claras e distintas. Assim, na quarta *Meditação*, Descartes sustenta que a verdadeira causa do “erro” não surge de nossa natureza falha, uma vez que Deus, que é bom, não poderia ter criado o nosso entendimento de tal modo que sempre nos enganemos. Portanto, o surgimento do “erro” residiria no mau uso da vontade, isto é, na afirmação ou negação de algo sem base em percepções claras e distintas, quer dizer, no “ato da vontade” sem entendimento:

De onde então nascem meus erros? Unicamente de que, como a vontade manifesta-se mais ampla do que o intelecto, não a contendo dentro dos mesmos limites e a estendo também a coisas que não entendo. E, por ser indiferente a essas coisas, a vontade desvia-se facilmente do verdadeiro e do bom, e é assim que erro e peço. (AT VII 58)

Para Descartes, a “suspensão do juízo” é, portanto, um ato da vontade racional, visto que, enquanto não temos percepções claras e distintas, não temos também base para afirmar ou negar alguma coisa e, dessa maneira, evitamos a precipitação que nos leva ao erro:

¹⁰⁵ Como notado, alguns desses pontos são colocados por Maia Neto no que se refere à seção 12 Da filosofia acadêmica ou cética. Nós, no entanto, estamos explorando teses ligadas ao *Tratado da Natureza Humana*.

¹⁰⁶ Ver item 2.5.

Ora, se me abstenho de julgar, quando não percebo o verdadeiro com suficiente clareza e distinção, é claro que ajo retamente e não me engano; ao passo que, se julgo, afirmando ou negando, não uso retamente a liberdade de arbítrio. (AT VII 59)

Ao contrário das demais faculdades mentais, para Descartes, a faculdade da vontade tem poderes ilimitados; inclusive a capacidade de suspender o juízo sobre qualquer coisa de que não temos a absoluta certeza. Dessa forma, é por meio da vontade que se afirma ou se nega os conteúdos que se apresentam ao nosso entendimento ou mesmo se abster de julgar e, portanto, tal poder de escolha revela-se, para Descartes, como o próprio livre arbítrio dado por Deus:

Somente da vontade ou da liberdade de arbítrio, que experimento muito ampla em mim, não apreendo a ideia de outra maior; de sorte que é ela principalmente a razão para que entenda haver em mim uma imagem ou semelhança de Deus. Pois, embora seja em Deus incomparavelmente maior do que em mim – quer em razão do conhecimento e da potência que a ela se juntam, fazendo-a mais firme, quer em razão do objeto, pois estende-se a muito mais coisas – , considerada, porém, em si mesma, formal e precisamente, ela não parece ser maior, por consistir apenas em podermos fazer ou não fazer algo (isto é, afirmar ou negar, buscar ou fugir) ou, antes, por consistir apenas em que, para afirmar ou negar, buscar o que o intelecto nos propõe ou dele fugir, não sintamos que somos a isso determinados por nenhuma força exterior. (AT VII 57)

Esses pontos são retomados por Hume em diferentes ocasiões, tanto no *Tratado* quanto na primeira *Investigação*, e eles indicam, em muitos aspectos, a sua posição acerca da impossibilidade de uma suspensão cética do juízo por via racional. Nesse sentido, podemos, então, defender que o afastamento de Hume de um tipo de normatividade *epistêmica* cartesiana lhe fornece, respectivamente, condições para rejeitar um “ato do pensamento [*act of thought*]” (T, 1.4.7.8) tal qual uma “suspensão cética do juízo”, visto que tal atitude conflitaria diretamente com nossas crenças regulares.

Com efeito, Hume não só discorda dos poderes ilimitados que Descartes atribui à faculdade da vontade, como também é, para ele, bastante discutível se a vontade pode ser realmente chamada de uma faculdade mental, visto que ela é definida como “*simplesmente a impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente*” (T, 2.3.1.1). Essa noção da vontade como uma “impressão interna” reaparece na primeira *Investigação*. Nesta ocasião, Hume acrescenta que tal impressão nos leva a uma ideia de *poder* ou *energia*: “Pode-se

dizer que a todo instante estamos conscientes de um poder interno, quando sentimos que, pelo simples comando de nossa vontade, podemos mover os órgãos de nosso corpo ou direcionar as faculdades de nossa mente” (EHU, 7.9). Mas, ao contrário de Descartes, para Hume, não temos nenhuma noção do que seria exatamente esse *poder*; o que já nos desautoriza, portanto, a afirmar que temos consciência dos *poderes de nossa vontade*:

Alguns afirmaram que sentimos uma energia ou poder em nossa própria mente; e que, tendo assim adquirido a ideia de poder, transferimos essa qualidade à matéria, na qual não somos capazes de descobri-la imediatamente. Os movimentos do nosso corpo, assim como os pensamentos e sentimentos de nossa mente (dizem) obedecem à vontade – não precisamos ir além disso para obter uma noção correta de força ou poder. Mas, para nos convenceremos de quão falacioso é esse raciocínio, basta considerarmos que, como a vontade é aqui tida como uma causa, ela não tem com seu efeito uma conexão mais manifesta que aquela que qualquer causa material tem com seu próprio efeito. Longe de se perceber a conexão entre um ato de volição e um movimento do corpo, o que se vê é que nenhum efeito é mais inexplicável, dados os poderes e a essência do pensamento e da matéria. Tampouco o domínio da vontade sobre nossa mente é mais inteligível. Aqui o efeito é distinguível e separável da causa, e não poderia ser previsto sem a experiência de sua conjunção constante. Temos o comando de nossa mente até um certo grau; mas, além *deste*, perdemos todo o domínio sobre ela. E, sem consultarmos a experiência, é evidentemente impossível fixar qualquer limite preciso para nossa autoridade. Em suma, as ações da mente são, sob esse aspecto, iguais às da matéria. Tudo que percebemos é sua conjunção constante, e nosso raciocínio jamais pode ir além disso. Nenhuma impressão interna possui uma energia evidente, não mais que os objetos externos. Portanto, já que os filósofos admitem que a matéria age por meio de uma força desconhecida, em vão esperaríamos chegar a uma ideia de força consultando nossa própria mente. (T. 1.3.15.12)¹⁰⁷

Verifica-se que, para Hume, ainda que os poderes da vontade nos sejam completamente desconhecidos, em momento algum ele é capaz de afirmar que não temos esses poderes ou que nossa vontade seja tão somente uma impressão interna. Ao contrário, Hume nos diz que podemos notar certo grau de comando da vontade, embora não possamos fixar um limite preciso dessa autoridade. Na primeira *Investigação*, Hume nos diz ainda que esse *poder* ou *energia* não pode ser revelado através de nossa “consciência imediata”, quer dizer, jamais podemos conhecer *a priori* por qual razão o movimento de nosso corpo segue ao comando de nossa vontade. Formamos apenas uma noção desse *poder* ou *energia* a partir da

¹⁰⁷ Nota-se que o padrão de referência aqui adotado é a versão brasileira do *Tratado da Natureza Humana* e que essa passagem pertence ao *Apêndice*.

conjunção constante entre motivo/ação, com base na experiência, cuja ação sucedida é sempre o *efeito* de uma motivação anterior da qual consideramos ser a *causa*:

É só pela experiência que aprendemos sobre a influência de nossa vontade; e tudo que a experiência nos ensina é como um acontecimento segue-se constantemente a outro, sem nos instruir acerca da conexão oculta que os mantém ligados e os torna inseparáveis. (EHU, 7.13)

Essa posição de Hume apresenta implicações importantes, pois, se o poder da vontade não se aplica a casos em que não tivemos a constatação *empírica* das ações seguindo o nosso comando, então, esse poder não é ilimitado. Isso quer dizer que tal poder não constitui o “livre-arbítrio” que Deus imprimiu em sua criatura, a sua imagem e semelhança, tal como afirma Descartes (Idem). Neste sentido, estamos desautorizados a falar de um poder da vontade para além do que experimentamos, visto que não temos a “consciência imediata” de tal poder, mas apenas afirmamos ou negamos em consonância com a experiência *primária* de que certas ações seguem de acordo com certos motivos. Obviamente que podemos afirmar ou negar alguma coisa à revelia da experiência, mas, mesmo assim, a *crença* no poder da vontade ainda continua a depender, direta ou indiretamente, da própria experiência. Nesse sentido, mesmo que sejamos capazes de elaborar argumentos céticos capazes de pôr em suspeição nossas crenças regulares, ainda assim, esses argumentos não podem influenciar a nossa vontade de maneira que nos obrigue a uma suspensão cética do juízo. Ao contrário, dado os poderes limitados de nossa faculdade (se é que, para Hume, a vontade é realmente uma faculdade), revela-se, então, a inviabilidade de assumirmos uma atitude racionalmente suspensiva por meio dessas “meras ideias e reflexões” (Idem) abstrusas. Ao contrário, como notado no capítulo 1, todas as deliberações ou atos volitivos dependem inteiramente de nossos sentimentos e paixões e, como notado no item 2.3, tal influência sobre nossa mente não pode ocorrer no caso dos raciocínios céticos. Assim, Hume rejeita tal “ato do pensamento [*act of thought*]” (Idem) que nos permitiria alcançar uma “suspensão total do juízo”, uma vez que tais “ideias fracas e obscuras” (Idem) não podem influenciar nossa mente por muito tempo.

Com isso, resta-nos apenas reconhecer que, se Hume possui algum critério de discriminação, tal critério repousa apenas no terreno da *probabilidade* que, como notado, é compatível com seu *ceticismo acadêmico*. Nesse sentido, uma posição

epistemológica mais rígida, tal qual baseada na relação entre vontade e percepções claras e distintas do entendimento, quer dizer, na *vontade racional* proposta por Descartes, está fora dos limites *normativos* de Hume. De outro modo, como notado no item 1.4 do capítulo 1, Hume entende que a vontade é inteiramente *sentimental*, enquanto que o papel da razão é apenas auxiliá-la em certos casos, indicando os meios corretos com o intuito de atingir seus fins desejados.

2.5A “prudência cética” nos filósofos modernos: *Hume como ciceroniano*

Neste item, iremos indicar quais as diferenças entre Hume e os céticos cartesianos ¹⁰⁸ com relação ao cultivo das virtudes epistêmicas, com ênfase na cautela ou prudência cética, ¹⁰⁹ no sentido de garantir a integridade intelectual. Em nossa leitura, para Hume, as virtudes epistêmicas desempenham um papel fundamental na boa condução do raciocínio no processo de obtenção de uma crença, de modo a evitar o erro e o engano. Contudo, esse papel, especificamente da cautela ou da prudência, às vezes é tomado, entre os céticos modernos, com implicações céticas mais fortes do que Hume admitiria, de modo a nos permitir uma suspensão cética do juízo.

Nesse sentido, iremos verificar essas diferenças de modo a apresentar porque, em Hume, a prudência cética tem uma função um pouco mais mitigada do que teria em outros filósofos céticos modernos.¹¹⁰ Em nossa leitura, isso talvez seja o que, no fundo, mais aproximaria Hume de Cícero, na medida em que, no fim das contas, esses dois autores reconhecem não estar incondicionalmente comprometidos com a integridade intelectual, dado os limites da nossa natureza humana. Esse ponto refere-se claramente à intrigante passagem do diálogo *Acadêmicos*, no qual o próprio Cícero, como personagem de seu diálogo, repete por duas vezes a frase “não sou sábio” ao seu oponente Lúculo:

¹⁰⁸ Como notado em outros momentos deste trabalho, o que chamamos de ceticismo cartesiano refere-se ao uso da dúvida cartesiana para o propósito de estabelecer um ceticismo insuperável.

¹⁰⁹ O termo usado por Hume para referir-se à cautela, pelo menos no *Tratado*, é prudência [*prudence*]. Hume usa também os termos “cuidado” [*caution*] e “precaução [*precaution*]” em outros momentos, mas não exatamente no sentido que iremos discutir agora.

¹¹⁰ Esses pontos sobre o compromisso de Hume com as virtudes intelectuais têm sido desenvolvidos por Maia Neto (2015), o que ele nomeia de “integridade intelectual”. Contudo, ao que parece, Hume não está totalmente comprometido com a integridade de manter-se sábio. Há uma concessão à estupidez [*stupidity*] do vulgo. Talvez, para Hume, como ficará claro no Capítulo 3, é possível conceder à estupidez e ao descuido do vulgo e, mesmo assim, ainda ser um filósofo, mesmo que não totalmente sábio. Ou, pelo menos, sábio no sentido de saber que é uma concessão ao vulgo, visto que realmente não podemos chegar perfeitamente à verdade.

Mas da mesma maneira que julgo isso, ver verdades, ser a melhor coisa, então aprovar as falsidades no lugar das verdades é o pior. Não que eu seja alguém que nunca aprova nada de falso, nunca acata e nunca tem opinião; mas estamos investigando o sábio. Eu sou realmente um grande detentor de opiniões: *não sou sábio*. Não guio meus pensamentos por aquela pequena estrela, a Cinosura, “em cuja orientação os fenícios profundamente confiam à noite”, como diz Arato [...] Em vez disso, guio meus pensamentos pelos brilhantes Setentriões, isto é, por princípios mais facilmente acessíveis, não por aqueles perfeitamente refinados. Como resultado, eu errei ou andei muito longe. Mas não sou eu, como eu disse, a pessoa sábia que estamos investigando. Quando essas impressões menos precisas atingem minha mente ou os sentidos, eu as aceito e às vezes até dou meu assentimento a elas (embora eu não as apreenda, pois acho que nada é apreensível). *Não sou sábio*, então eu cedo a essas impressões e não posso resistir a elas. (Ac II, 66 – grifo nosso)

Verifica-se, nessa passagem, que Cícero não está incondicionalmente comprometido com a integridade intelectual cética, visto que ele reconhece ceder aos “princípios mais facilmente acessíveis” do que outros mais refinados, no caso aqui, a suspensão cética do juízo.¹¹¹ Ao invés de manter sua integridade intelectual, Cícero admite repetidamente não ter sido sempre cauteloso: “eu errei e andei muito longe”. Não é difícil notar que, nessa ocasião, Cícero nos fala sobre coisas muito parecidas com o que Hume nos fala no *Tratado*, quando ele menciona a impossibilidade de seguirmos estritamente o nosso entendimento, visto que, para Hume, nesse caso, deveríamos como “verdadeiramente céticos” ceder ao “descuido” [*carelessness*] do vulgo:

A conduta de um homem que estuda filosofia desse modo descuidado [*careless manner*] é mais verdadeiramente cética que a daquele que, mesmo sentindo dentro de si uma inclinação para esse estudo, está a *tal ponto soterrado por dúvidas e escrúpulos, que a rejeita inteiramente*. (Idem)

Acrescenta-se que ceder ao “descuido”, quando esse é inevitável, não implica em abandonar completamente a integridade intelectual, uma vez que Hume, ainda assim, admite um critério discriminação a fim de corrigir crenças ou mesmo rejeitá-las. Ressaltamos ainda que, apesar das muitas diferenças conceituais existentes entre Hume e os antigos acadêmicos, não é difícil concordar que esse ponto corresponde claramente (A) ao compromisso com as virtudes intelectuais e

¹¹¹ Em diferentes artigos, Maia Neto (1997; 2015) tem apontado para relevância da relação entre a integridade intelectual do cético e a atitude suspensiva entre os filósofos modernos. Nesse sentido, Hume não parece estar fora dessa discussão, ainda que seu compromisso com a cautela e com a suspensão do juízo seja mitigado.

com (B) uma epistemologia cética, mas positiva. Vê-se, no entanto, que essa leitura baseada no *ceticismo acadêmico* não tem sido dominante para a interpretação do Livro I do *Tratado*, embora o próprio Hume tenha textualmente manifestado, em outras obras, bastante simpatia a essa posição. Os principais intérpretes que estamos a debater (Popkin, Fogelin e Baxter) veem que esses pontos indicariam uma posição pirrônica em Hume, mas, em nossa leitura, esses pontos merecem ser discutidos dentro de uma abordagem cética acadêmica. Em nossa leitura, “descuido” [*carelessness*] caracteriza muito bem o que Hume pensa ser um ceticismo “mitigado” ou, nos termos do *Tratado*, um “ceticismo moderado”, visto que ele não conduz Hume até as últimas consequências ao ceticismo não-mitigado que seria seu compromisso irrestrito com a prudência cética, visto que Hume irá ceder, em algum momento - e de forma inevitável -, a esse “descuido” natural.

De modo contrário, a integridade intelectual está ligada ao compromisso incondicional da evitação do erro, mesmo que isso implique numa atitude suspensiva, sob a exigência da razão (não obstante, Hume considera isso ser, no fim das contas, um mau uso dela que a levaria à sua autosubversão ou autodestruição). Nada disso significa que Hume não tenha algum compromisso com a sabedoria, porém, ao que parece, esse compromisso é muito mais sentimental do que racional, visto que é motivado pela paixão da curiosidade ou “amor à verdade”. Além disso, podemos dizer que, antes de chegar até sua posição cética acadêmica, Hume passa por alguns estágios sentimentalmente suspensivos que são somente *momentâneos*.¹¹² Intérpretes pirrônicos usam essas passagens para sustentar que Hume aceita uma noção de suspensão do juízo, mas, se prestarmos bastante atenção, todas essas passagens referem-se apenas a esses sentimentos que nos causam um estado mental de desconforto e mal-estar.¹¹³

Ressaltamos que Hume compromete-se, portanto, com a prudência cética de uma maneira somente “mitigada”, isto é, na medida em que o cético irá ceder ao “descuido” [*careless*], à “desatenção” [*inattention*] e à “estupidez” [*stupidity*] de sua natureza humana, no sentido de que não pode abrir mão inteiramente de suas crenças quando essas são irresistíveis. Isso evidentemente não quer dizer que, em outros momentos, não podemos evitar esse “descuido”, visto que “essa estupidez

¹¹² Esses pontos serão colocados em diferentes momentos da tese. Contudo, podemos dizer que essa discussão será central no capítulo 4.

¹¹³ As passagens usadas para interpretar os momentos suspensivos são 1.4.2.56 e 1.4.7.8. Ambas serão examinadas em diferentes momentos deste trabalho.

[*stupidity*] universal dos homens” (T, 1.3.9.13) também “induz nosso assentimento para além do que seria justificável” (T, 1.3.9.12). Portanto, o argumento de Hume é precisamente que *nossos assentimentos não são atos voluntários pelos quais teríamos um perfeito controle racional*. É por essa razão que esse ponto parece corresponder bastante à passagem do diálogo *Acadêmicos* em que Cícero afirma não ser sábio, na medida em que, da mesma maneira, cede a essas impressões e não pode resistir a elas, visto que, assim como Hume, nossos assentimentos não são atos voluntários. Em ambos os casos, ao contrário de Descartes, a razão não é capaz de comandar nossa vontade de tal maneira que nossos assentimentos estejam submetidos a algum controle racional.

Na *segunda* Investigação, Hume sustenta explicitamente que esse compromisso “mitigado” com a integridade intelectual é uma herança ciceroniana: “[a] prudência explicada nos *Ofícios* de Cícero é a *sagacidade que conduz à descoberta da verdade e nos protege do erro e engano*” (EPM, 4.11, apêndice – grifo nosso). Do mesmo modo, no *Tratado*, a *prudência* também aparece como um meio de evitação do erro, visto que, dada a capacidade limitada da razão, resta-nos somente reconhecer que somos inteiramente ignorantes a respeito dos princípios mais gerais e sutis da filosofia:

[...] assim também o autor pode extrair uma satisfação ainda mais requintada da livre confissão de sua ignorância e de sua *prudência em evitar o erro em que muitos incorrem, a saber, o de impor ao mundo suas conjecturas e hipóteses como se fossem os princípios mais certos*. (T, intro, ix – grifo nosso)

Portanto, é inegável que, em Hume, a prudência cética é fundamental para sua posição, não de modo a conduzi-lo a uma atitude suspensiva, mas simplesmente a um critério de avaliação, rejeição e aceitação de crenças, baseado no que ele chama de “razão do mero vulgo” (idem) que auxilia na “*descoberta do mais particular e do mais extraordinário fenômeno*” (idem), uma vez que não temos “*nenhuma razão para nossos mais gerais e mais refinados princípios*” (idem) a não ser a “*nossa experiência de sua realidade*” (idem). Vê-se que, pela “razão do mero vulgo”, Hume admite um critério mínimo de discriminação, compatível com sua prudência igualmente “mitigada”. De modo contrário, em Descartes, a recomendação de evitação do erro e do engano tem claramente essa consequência suspensiva: “[...] se me abstenho de julgar, quando não percebo o verdadeiro com suficiente clareza e distinção, é claro que ajo retamente e não me engano; ao passo

que, se julgo, afirmando ou negando, não uso retamente a liberdade de arbítrio” (AT VII 59). Essa mesma atitude suspensiva que encontramos em Descartes também é encontrada em Huet: “Evita-se a falsidade e o erro ao suspender o juízo e reter a crença e o consentimento [...] pois é uma tarefa vã e frívola buscar o que não se pode encontrar” (HUET, 2017/1723, p. 213). Contudo, com base em nossa análise anterior sobre a vontade racional, ressaltamos que a prudência cética de Hume tem implicações um pouco mais modestas do que essas oferecidas pelo ceticismo cartesiano.

Desse modo, faremos agora algumas aproximações de Hume e Huet e, em seguida, examinaremos seus distanciamentos. De fato, Hume e Huet assemelham-se nos seguintes aspectos: [i] uma opção por uma posição eclética, no sentido de que ambos os autores não têm uma filiação ortodoxa ao ceticismo acadêmico, uma vez que admitem a influência do pirronismo em sua própria posição. Além disso, [ii] a filosofia é vista como incapaz de responder aos argumentos céticos e, por conseguinte, isso [iii] leva ambos a um critério de discriminação provável. Todavia, apesar desses aspectos semelhantes, o aprendizado que esses filósofos extraem desses pontos são completamente diferentes.

No caso do ecletismo, de forma mais explícita que Hume, Huet afirma que sua posição eclética consiste numa tentativa de condensar o que há de melhor em cada seita cética, pois, como notado neste trabalho, ainda que Hume se autodeclare cético acadêmico, há algumas características de pirronismo que complementam sua posição principal, no sentido de que seu academicismo seria, em parte, um resultado do pirronismo:

Existe, com efeito, um ceticismo mais *mitigado*, ou filosofia *acadêmica*, que pode ser tanto útil quanto duradouro, e que pode ser em parte o resultado desse pirronismo, ou ceticismo *excessivo*, quando suas dúvidas indiscriminadas são em certa medida corrigidas pelo senso comum e a reflexão. (EHU, 12.24)

Em Hume, podemos ver que há uma espécie de “história natural” que culminará em seu engajamento cético acadêmico que é antecedido por uma reflexão profunda e intensa,¹¹⁴ ao passo que, em Huet, seu propósito parece ser apenas

¹¹⁴ Esse ponto será discutido com melhor profundidade no Capítulo 4.

fazer uma combinação de cada seita, colhendo elementos de cada uma delas a fim de firmar sua própria posição:¹¹⁵

A doutrina de Arcesilau, de Carnéades e de Pirro me agradou bastante e julguei que eles haviam conhecido melhor a natureza do espírito humano do que todos os outros filósofos, embora eu não aprovasse seus pensamentos em todas as coisas e, tendo-os abandonado em vários pontos, tenha feito de mim mesmo o autor de meu próprio sistema. Tendo desde então um longo hábito de estudo, reflexão e meditação me feito conhecer melhor a mim mesmo, permaneci persuadido de que nem em mim, nem em qualquer outro homem encontra-se uma faculdade natural pela qual se possa descobrir a verdade com uma segurança plena e inteira e que a fonte de todos os erros é a precipitação de nosso espírito, que nos faz dar fé demasiado levemente às opiniões que nos são propostas. (HUET, 2017/1723, p. 186)

Essa posição eclética de Huet é compatível com sua cautela de evitação do erro e da falsidade e, respectivamente, com a suspensão cética do juízo. Já nesse ponto, há uma notável diferença entre Huet e Hume, pois, por um lado, embora seja possível afirmar que ambos aderem ao ecletismo, por outro, eles tendem a enxergar as contribuições dessas seitas céticas por um prisma bastante diferente.¹¹⁶ Em Huet, a cautela cética, a atitude de evitação do erro, está mais próxima de uma atitude racionalmente suspensiva que Hume claramente não adere:

abandonamos os acadêmicos e céticos ao fazerem profissão de buscar a verdade e examinar todas as coisas para encontrá-la, de considerá-las de todos os lados, o que lhes fez assumir o nome de zetéticos, pois qual verdade eles encontraram com uma tão longa e constante busca? Eles deviam dizer que evitavam a falsidade e o erro e não que buscavam a verdade. (HUET, 2017/1723, p. 213)

Nesse sentido, essa atitude racionalmente suspensiva terá, na posição cética de Huet, implicações religiosas que inexitem em Hume:

Nós nos afastamos ainda mais do pensamento dos céticos em muitos outros pontos, mas principalmente no que diz respeito ao fim dos bens, que para eles consiste num estado fixo e constante da alma, que não está sujeito à perturbação alguma, nas coisas que dependem da opinião, o que chamam de ataraxia; e que, nas coisas que são necessárias e que não dependem de nós, eles chamam de metriopatheia, isto é, a moderação e a firmeza para suportá-las. Nós, porém, fazemos o fim dos bens consistir em evitar a opiniaticidade e a arrogância e em preparar o espírito para receber a fé. (Idem)

¹¹⁵ Como notado na introdução, além do ceticismo acadêmico, como uma posição principal, essa posição não exclui uma posição sentimentalista e tampouco aspectos referentes a uma posição pirrônica sentimentalmente estabelecida. Prestemos atenção o que a objeção de Hume à suspensão do juízo refere-se a uma atitude racionalmente suspensiva. Contudo, uma atitude sentimentalmente suspensiva, por ser somente *temporária*, é compatível com o ceticismo acadêmico que Hume defende.

¹¹⁶ Em nosso capítulo 4, iremos detalhar melhor como isso acontece em Hume.

Hume está muito longe de intentar a preparação de seu espírito para a fé religiosa. Portanto, ao passo que Huet, como um cético-fideísta, faz uso dos argumentos céticos para o propósito da religião, Hume prescreve exatamente o oposto: “*ousou recomendar a filosofia, e não hesito em escolhê-la em lugar da superstição, de qualquer gênero ou nome*” (T, 1.4.7.13, grifo nosso), visto que, além disso, “os erros da religião são perigosos; os da filosofia, apenas ridículos” (T, 1.4.7.13). É, aliás, exatamente nesse ponto que, diferentemente de Huet, Hume prega a prudência cética, isto é, uma maneira que evite, em nosso processo de investigação na busca da verdade, o erro de *assentir*, sem qualquer justificção, aos princípios triviais da imaginação: “se assentimos a todas as triviais sugestões da fantasia, estas, além de serem frequentemente contrárias umas às outras, levam-nos a tais erros, absurdos e obscuridades, que acabamos envergonhados de nossa credulidade” (T, 1.4.7.7). Hume, então, adverte que “[n]ada é mais perigoso para a razão que os voos da imaginação, a maior causa de erro entre os filósofos” (Idem). Nesse sentido, Hume sustenta o importante papel da prudência cética em afastar essa *franqueza* da credulidade: “[...] nenhuma fraqueza da natureza humana é mais universal e notável do que o que comumente chamamos de CREDULIDADE, ou uma fé demasiadamente fácil no testemunho alheio” (T, 1.3.9.12). Como notado acima, essa fraqueza é resultado do “descuido [*carelessness*] e da estupidez [*stupidity*] universal dos homens”, mas, nesse caso, essa credulidade pode ser corrigida através de outros princípios da imaginação que se impõe irresistivelmente.

117

Vê-se que a credulidade também é um “descuido” e uma “estupidez” da natureza humana, não obstante, nesse caso, nosso entendimento é capaz de corrigir ou mesmo rejeitar essa crença, visto que ela não é irresistível. Portanto, não é de qualquer maneira que o cético deve, para Hume, conceder ao descuido dos homens, visto que, no fim das contas, o cético sabe que nossos *assentimentos* ainda não são exatamente a obtenção da verdade, isto é, o cético sabe que o assentimento é, de fato, um descuido que, no entanto, o vulgo assume dogmaticamente. Portanto, nesse caso, a prudência cética é preferível ao assentimento, visto que a razão é capaz de rejeitar o segundo em favor da primeira.

¹¹⁷ Isso será retomado no capítulo 3, mas já argumentos no item 2.3 que Hume possui um critério de discriminação que é bastante similar ao critério cético acadêmico de assentir ao que é, pelo menos, “semelhante à verdade”.

Porém, a integridade intelectual em Hume tem um papel bem mais modesto do que em Huet e na filosofia cartesiana, na medida em que, no primeiro caso, a virtude intelectual é útil somente para bem conduzir nossos raciocínios no processo de aquisição de crenças e não nos leva a uma atitude suspensiva. Nesse sentido, uma perspectiva mais rígida da prudência, isto é, tomando-a como um “fim-em-si-mesmo”, não é compatível com o modo que Hume compreende o papel das virtudes:

Na vida e na conversação cotidianas, entretanto, os homens não pensam nesses fins, mas, em vez disso, elogiam ou censuram naturalmente tudo que lhes agrada ou desagrade [...] Mas ainda: verificamos que todos os moralistas cujo julgamento não esteja pervertido por uma adesão demasiadamente rígida a um sistema pensam do mesmo modo. (T, 3.3.4.4)

Nota-se que esse ponto está diretamente relacionado ao jeito com que Hume enxerga a estima que naturalmente damos às virtudes: nenhuma virtude, intelectual ou moral, tem um “valor supremo” além de sua utilidade e agradabilidade: “[a] principal razão por que as aptidões naturais são tão estimáveis é sua tendência a ser úteis à pessoa que as possui” (T, 3.3.4.5), da mesma maneira,

[...] quando se pergunta que caráter ou que tipo particular de inteligência é superior, evidentemente não podemos dar uma resposta sem considerar qual dessas qualidades torna uma pessoa mais capacitada para a vida e leva mais longe em qualquer empreendimento. (T. 3.3.4.6)

Para Hume, distinções rigorosas das virtudes, de modo a estabelecer, com isso, quais seriam as mais elevadas e importantes, não parecem constituir um propósito fundamental da sua filosofia. Nesse sentido, a prudência cética não tem um valor importante mais do que seu valor utilitário quando buscamos obter uma crença. Como notado, Hume herda de Cícero o cultivo da prudência cética e, por conseguinte, sua concepção de virtude. Assim, Hume possui, assim como Cícero, um conceito de virtude bastante abrandado e modesto:

Suponho que, se Cícero estivesse hoje vivo, seria difícil aprisionar seus sentimentos morais em sistemas estreitos, ou persuadi-lo de que só deveriam ser admitidas como *virtudes*, ou reconhecidas como parte do *mérito pessoal*, aquelas qualidades recomendadas em *The Whole Duty of Man* [um tratado medieval sobre os deveres dos cristão]. (Idem – rodapé)

Nesse ponto, não há, em Hume, uma distinção rígida entre o valor prático e o valor intelectual de uma virtude, ou alguma superioridade entre ambas, uma vez

que o mais importante é sua utilidade na vida humana.¹¹⁸ Aliás, esses pontos são suficientes para mostrar que, para Hume, [i] os sentimentos de *melancolia* e de *indolência* que resultam da reflexão profunda e intensa são *vícios epistêmicos*, na medida em que causam mal-estar [*uneasiness*] e desmotivam o agente em seu processo de aquisição de crenças; ao passo que [ii] os sentimentos de *curiosidade* e *ambição* são *virtudes epistêmicas* que reconduzem o agente ao seu compromisso filosófico. Portanto, tais *vícios epistêmicos* são naturalmente *desagradáveis* e devem ser evitados em nosso processo cognitivo. Nesse sentido, o ceticismo *excessivo*, além de não satisfazer totalmente nossas paixões de curiosidade e ambição, torna-se *desagradável* e *inútil*, ao constranger a mente com excesso de dúvidas e incertezas.

Nesse ponto, podemos dizer que a prudência cética em Hume, ao contrário de Huet, não poderia ter o propósito tão refinado e sutil de somente nos conduzir à suspensão do juízo, visto que, somente dessa maneira, a virtude teria muito pouca serventia aos propósitos da sabedoria e da prática, isto é, para satisfação da curiosidade humana (que é a obtenção de crenças). Nesses termos, o cético-fideísta estaria quase na mesma condição desalentadora apresentada no “perigoso dilema” cético, uma vez que razão e fantasia estão irreconciliadas e, ao mesmo tempo, equiparadas. Nessa situação, mergulhado em dúvidas e escrúpulos, o cético opta pela fé religiosa. Com isso, Hume não estaria longe de dizer que, no caso de Huet, ao invés do desespero total, há claramente essa opção pela mera credulidade injustificada, engajando-se na fé religiosa, ao suspender o juízo sobre todas as coisas.¹¹⁹ Acrescenta-se ainda que, em Huet, a fé religiosa teria quase a mesma função do descuido [*carelessness*] em Hume, já que, ao passo que o primeiro apoia a razão sobre a fé, Hume busca amparar a razão nos princípios da imaginação, isto é, com base nesse descuido natural. Portanto, quando Hume declara “a livre confissão da sua ignorância” (T, intro, ix), evidentemente ele resgata a resposta de Cícero à Lúculo “não sou sábio”, optando por um critério de discriminação de crenças que considere a forma em que os assentimentos são compartilhados pela natureza humana.

¹¹⁸ De acordo com Vitz (2009), o debate contemporâneo sobre a distinção entre virtudes morais e intelectuais não se aplicam a Hume. Assim como Cícero, Hume não propõe uma visão rigorosa acerca desse ponto (VITZ, 2009, pp. 211-230).

¹¹⁹ Aliás, na *Carta de um cavalheiro a seu amigo de Edimburgo* (1745), Hume afirma que Huet é nada mais que um pirrônico: “E o senhor Huet, o erudito bispo de Avaranches [...] se esforça pra reviver todas as doutrinas dos antigos *céticos* ou *pirrônicos*” (L 24).

Neste sentido, ressaltamos que os aspectos sentimentais da filosofia de Hume não estão em oposição à razão, uma vez que a pretensão de Hume não é “destruir” a razão com o seu ceticismo radical, mas apenas indicar seus limites dentro do nosso processo cognitivo. Com isso, apesar de sua originalidade conceitual, enfatizamos, mais uma vez, que Hume aproxima-se claramente de um *ceticismo acadêmico* do tipo ciceroniano, uma vez que suas conclusões, ao distanciá-lo de uma atitude racionalmente suspensiva, levam-no respectivamente a engajar-se de maneira *mitigada* na filosofia e na ciência. Isso significa que podemos ainda aceitar que, para Hume, há um critério de discriminação baseado no raciocínio provável, ainda que suas considerações estejam dirigidas ao seu conceito de *crença* ou *assentimento*.

2.6 Conclusão

Como notado nesse item, Hume nega que a mente tenha uma capacidade, por si mesma, de *recomendar* ou *assentir* algo unicamente por via racional, dado que o assentimento depende de nossa sensibilidade (não só nossas propensões, mas também nossas paixões e emoções). Portanto, a dúvida cética, que não é recomendada, só poderia surgir de um estado melancólico da investigação filosófica, como um sentimento momentâneo que, em outro momento, precisa ceder às crenças regulares. Há, nisso, consequências diretas sobre o estatuto dos argumentos céticos, uma vez que Hume não parece atribuir validade epistêmica a esses argumentos e isso nos leva ao seguinte questionamento, pois, *se a intensão de Hume não é atribuir validade epistêmica aos argumentos céticos, então, qual o seu real objetivo em apresentá-los?* Ao que parece, na seção 1.4.1 *Do ceticismo quanto à razão*, Hume sustenta como os argumentos céticos exercem uma função importante em contra ataque à razão dogmática, de modo que isso sugere uma tentativa de Hume conferir limites à razão, com base em nossos sentimentos e propensões naturais.

Do mesmo modo, não podemos também conduzir a razão ceticamente com o intuito de recomendar uma dúvida radical sobre todos os nossos raciocínios. Ao contrário, Hume afirma que o raciocínio em conjugação com nossos sentimentos regulares são legítimos e, portanto, a razão ainda *deve* atuar subordinada aos nossos sentimentos. Para Hume, a natureza triunfa sobre o ceticismo e, sendo os sentimentos regulares derivados de nossa própria natureza, a dúvida cética não

pode superá-los. Contudo, Hume ainda assume um ceticismo ao oferecer limites à razão, ao indicar a probabilidade do erro e do engano em nossas inferências e ao mostrar que a crença está originariamente fundada apenas em nossa natureza humana, ordinária e sentimental.

Além disso, a constatação dos limites estreitos de nosso entendimento é o que faz de Hume um cético, ainda que eclético, visto que ele aprofunda ainda mais o papel do sentimento em nosso processo cognitivo, mas isso ainda não contradiz seu ceticismo. Talvez Hume se veja bem menos dogmático ao não seguir estritamente alguns pontos do ceticismo, no que toca especificamente a sua rejeição à suspensão cética do juízo, fundada no raciocínio abstruso e sutil, sem contato com a natureza humana e seus sentimentos regulares. Admitir esse tipo de suspensão cética do juízo é, portanto, supor capacidade ilimitada de nossas faculdades (como a vontade), como se pudéssemos, por um “simples ato do pensamento”, aceitar um “ceticismo total”. De modo contrário, uma vez que nossos assentimentos fundam-se na imaginação, não teríamos um “ato do pensamento” capaz de nos prescrever crenças estritamente racionais ou suspender o juízo.

Aliás, esse ponto seria até contraditório para um cético que admite a precariedade de nossas faculdades mentais, pois, *como recomendar uma atitude racionalmente suspensiva se, respectivamente, somos naturalmente incapazes de dar esse passo?* A natureza humana não pode, portanto, obrigar-se a tal atitude; tendo em vista que esse ceticismo é impossível, Hume passa a examinar a compatibilidade de uma filosofia cética baseada na própria natureza humana, quer dizer, um ceticismo que admite a impossibilidade de *recomendar* uma dúvida cética e, por isso, tende a conciliar-se com a vida ordinária como um modo até mesmo de manter seu “amor à verdade”.

Com isso, enfatizamos que o pano de fundo da argumentação de Hume não consiste exatamente em uma equipolência de teses em vista de uma suspensão do juízo, mas num antagonismo entre *razão cética* e *razão dogmática* que levará a destruição de ambas. Disso surge outro combate que Hume parece estar muito mais interessado: o conflito entre a dúvida cética (como um sentimento) e nossa crença (baseada em nossos sentimentos regulares), em que os últimos terão o papel fundamental de resgatar a razão das mãos da primeira. Assim, a “razão” que Hume propõe, conjugada com nossos sentimentos, é o resultado do “zigzague” que se inicia nesse combate entre ceticismo e dogmatismo; em seguida, entre esse

sentimento cético e esse sentimento regular; e, por fim, o triunfo do último em relação ao primeiro.

Além disso, como um cético acadêmico, Hume mantém um compromisso com a *prudência* cética. Porém, ao contrário do *cético cartesiano*, em Hume, a prudência tem uma amplitude muito mais mitigada, na medida em que qualquer virtude está circunscrita à sua utilidade dentro do âmbito da vida ordinária (englobando aqui também a ciência). Isso quer dizer que a prudência não tem um valor em-si-mesmo, mas somente no processo de obtenção de crenças, mediante a satisfação da curiosidade. Portanto, o valor da prudência humiana de evitação do erro e do engano não seria um fim supremo, de modo a obrigar-nos a uma atitude racionalmente suspensiva. Nesse sentido, o cético precisa conceder ao vulgo e “dar por admitido” algumas de suas concepções, pois, ainda que Hume, no primeiro momento, pareça rejeitar o “descuido e a estupidez universal dos homens”, em outros momentos, será concedido ao próprio filósofo esse mesmo “descuido” e “estupidez”, no sentido de permitir-se ao *assentimento* filosoficamente não-justificado, compatível com seu ceticismo mitigado.

Ao contrário do que defendem as interpretações pirrônicas da obra de Hume, esse ponto oferece a epistemologia cética, mas positiva, que recorda bastante o antigo critério acadêmico baseado no que é “semelhante à verdade”. Mesmo que seja bastante discutível de que maneira é possível considerar verdadeira essa influência acadêmica em Hume, não é difícil notar que, se Hume realmente assume um critério de discriminação, trata-se tão somente de uma epistemologia cética positiva, baseada em assentimentos que nos são irresistíveis. Como veremos no próximo capítulo, esses pontos têm implicações importantes para o entendimento da impossibilidade de respondermos filosoficamente a pergunta “se existem ou não corpos”.

Capítulo 3 – O ceticismo quanto ao mundo material

[...] essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações [...]
(T, introdução, viii)

Neste capítulo, examinarei qual a posição de Hume em relação à existência do mundo material - a existência de objetos físicos e suas conexões causais ¹²⁰ -, considerando duas formas de realismo apresentadas na seção 1.4.2 *Do ceticismo quanto aos sentidos*, isto é, um realismo ingênuo baseado na crença vulgar injustificada na identidade e simplicidade entre percepção e objeto ¹²¹ e um realismo representacional baseado na teoria filosófica da dupla existência que considera haver uma distinção entre percepção e objeto. ¹²² A nosso ver, para Hume, esses dois tipos de realismo têm cada um sua importância: o realismo ingênuo cumpre os propósitos da vida comum (e até tem uma função vital para a espécie animal humana), enquanto o realismo representacional atende finalidades da ciência e da filosofia (Hume não faz diferenciação entre filosofia e ciência, tal como posteriormente Kant).

Além disso, embora Hume não necessariamente rejeite nenhum desses tipos de realismo, ele apresenta uma abordagem cética para cada um deles. Esses pontos permitem-nos um debate produtivo com a tradição interpretativa pirrônica que, em geral, considera apenas a relevância da crença vulgar na posição de Hume. Assim, sustentaremos que essas duas posições realistas (ingênua e representacional) são compatíveis com o ceticismo mitigado de Hume, cuja inspiração é historicamente acadêmica.

¹²⁰ Infelizmente, nosso trabalho não fornecerá um relato detalhado sobre o que são as entidades no mundo. Iremos apenas, nesse capítulo, apontar que o realismo de Hume diz respeito somente aos objetos e em suas conexões causais. Nesse sentido, “causa” define-se pela sua relação de “anterioridade temporal” em relação ao efeito (T, 1.3.14.7). Além disso, são bastante conhecidas as seções 1.4.3 *Da filosofia antiga* e a seção 1.4.4 *Da filosofia moderna*, em que Hume oferece uma avaliação negativa sobre as bases do hilemorfismo aristotélico e sobre as qualidades primárias e secundárias lockiana. Enfatizamos, porém, que essas objeções não se aplicam as entidades como “causalidade” e “objetos” no mundo físico. Ao contrário, há passagens que apontam claramente que Hume sustenta à noção de uma realidade fora da mente com base em sua teoria inferencial: “como a conjunção constante entre os objetos constitui a essência mesma da causa e efeito, a matéria e o movimento podem, em muitas ocasiões, ser considerados as causas do pensamento, até onde podemos ter alguma noção dessa relação”. (T, 1.4.5.33). Portanto, estamos considerando o importante papel da inferência no realismo de Hume.

¹²¹ Para detalhes, ver item 3.2 deste capítulo. Além disso, como será apresentado no item 4.2, os objetos possuem apenas uma “identidade imperfeita”, sem qualquer princípio de permanência ou mesmidade que pudesse sustentar sua identidade. Ao contrário, essa suposição de identidade é uma ficção da imaginação produzida por um progresso ininterrupto do pensamento. Mas, em sua realidade material, os objetos estão em sucessivas mudanças graduais, pelo qual as partes conspiram em relação ao todo, fazendo-nos acreditar numa identidade em meio essas modificações sofridas. Hume só poderia chegar essa conclusão admitindo uma realidade fora da mente que, ao contrário da suposição do vulgo da identidade, sustenta que há uma realidade objetiva pelo qual a mudança e a transformação

¹²² Para detalhes, ver item 3.3 deste capítulo.

Para intérpretes importantes como Popkin (1951), Fogelin (1985; 2009), Baxter (2008; 2009; 2018), a rejeição de Hume da questão “se existe ou não corpos” significa a prescrição de uma suspensão cética do juízo ou sua variante de alcance teórico epistemológico.¹²³ Essa linha de interpretação sustenta que, embora nossa crença em objetos físicos seja resistente à dúvida cética, o argumento cético em relação aos sentidos é, no entanto, irrefutável. Desse modo, Hume é um cético quanto à validade epistêmica da crença nos corpos e apenas positivo em relação ao seu papel prático. No entanto, sustento que a posição de Hume tem consequências mais profundas do que assumir esse pirronismo, uma vez que a objetividade do mundo material não poderia ser simplesmente reduzida a essas crenças cotidianas. De fato, há um descompasso entre uma explicação sobre padrões causais da natureza (gravidade, impulso, inércia etc) e crenças como “o fogo aquece” e “a água refresca”. A nosso ver, Hume não iria simplesmente afirmar que é causalmente impelido a acreditar que há um padrão causal *x* no mundo baseado numa justificativa simples de que “seria muito penoso pensar de outra maneira” (T 1.4.7.11). Como ficará claro neste capítulo, isso seria uma redução total de todas as nossas inferências a processos irrefletidos da mente humana, sem considerar que o nosso processo inferencial também está ligado a aspectos reflexivos.¹²⁴ Hume reconhece claramente essa discrepância e, portanto, seu propósito é apresentar outra maneira de sustentar a validade das inferências científicas:

Se examino os sistemas PTOLOMAICO E COPERNICANO, o único objetivo de minhas investigações é conhecer a posição real dos planetas, ou, noutras palavras, tento dar a eles, em minha concepção, as mesmas relações que mantêm entre si nos céus. Para essa operação da mente parece, portanto, haver sempre um *padrão real, embora muitas vezes desconhecido, na natureza das coisas, e verdade ou falsidade não variam conforme as diferentes apreensões dos homens.* (Sc, I.XVIII.13 – grifo nosso)

¹²³ A posição pirrônica desses intérpretes já foi discutida em outros momentos dos capítulos. Ela é igualmente válida no caso específico sobre a crença nos corpos, quer dizer, Hume estaria recomendando suspensão do juízo sobre a questão. O que chamamos de interpretação variante diz respeito à leitura de Fogelin sobre um ceticismo teórico, epistemológico e não-mitigado.

¹²⁴ Além de John Wright (1983), Di Pierris tem recentemente definido a diferença entre processos inferenciais refletidos de irrefletidos na filosofia de Hume: “Para Newton, a ‘prova’ indutiva de relações causais pode ser obtida - mas apenas obtida - por inferências indutivas apropriadamente reguladas a partir de fenômenos manifestos, que sempre têm precedência sobre hipóteses especulativas (‘conjecturas’) sobre estruturas não observáveis ocultas. É precisamente esse compromisso metodológico que molda minha compreensão do naturalismo de Hume: o endossamento normativo de Hume do refinado raciocínio metodológico do “homem sábio” ou do cientista, em oposição às inferências irrefletidas do ‘vulgar” (DI PIERRIS, 2015, p.viii).

Muitos intérpretes têm visto com seriedade o que Hume chama de um “padrão real [...] desconhecido [*unknown*]”¹²⁵ que, em nossa leitura, é irreduzível às nossas “opiniões e crenças do vulgo” (T, 1.4.2.31) que aceitamos de uma forma imediata, pois, mesmo que “*toda a raça humana conclua para sempre que o sol se move e que a terra permanece parada, todos esses raciocínios não fazem o sol se mover uma polegada sequer, e conclusões como estas serão sempre falsas e errôneas*” (Idem – grifo nosso). Essa passagem claramente contrasta com nossas inferências irrefletidas que nem sempre são suficientes para um julgamento causal correto.¹²⁶ Nesse sentido, à nossa maneira, filiamo-nos às interpretações realistas céticas de Hume sobre o mundo material como, por exemplo, John Wright (1983; 1986; 2009), Peter Kail (2007), Stephen Buckle (2001; 2007) e Galen Strawson¹²⁷ (2015). Contudo, não pretendemos fazer uma análise integral de toda a seção 1.4.2, visto que iremos nos dedicar principalmente ao ponto que só muito recentemente tem recebido a merecida atenção dos intérpretes que é a teoria da *dupla existência*¹²⁸, quer dizer, uma posição que considera seriamente haver uma correlação de *semelhança* e *causalidade* entre o representante (percepção) e o representado (objeto físico):

¹²⁵ Sobre esse termo “desconhecido” Hume utiliza, em outros momentos da primeira *Investigação*, o termo “poderes secretos” [*secret powers*]: “Admite-se unanimemente que não há conexão conhecida entre qualidades sensíveis e poderes secretos, e, conseqüentemente, que a mente, ao chegar a uma tal conclusão sobre sua conjunção constante e regular, não é conduzida por nada que ela saiba acerca de suas naturezas” (EHU, 4.16). Portanto, é um erro entender esse “desconhecido” como algo em oposição às conhecidas “relações de ideias” ou como a obrigação cética de suspensão do juízo sobre as coisas que não conhecemos. Ao contrário, o padrão desconhecido “na natureza das coisas” que Hume se refere é certamente as coisas “fora da mente” que não podemos realmente saber, dada nossas limitações cognitivas, porém, isso não quer dizer que não podemos *inferir* ou *supor* que essas coisas existem (no caso dos objetos externos e suas relações causais).

¹²⁶ Falaremos detalhadamente disso no item 3.2.

¹²⁷ Apesar de nossa leitura ser bastante parecida com o que tem sido classificado como “New Hume debate”, sugerindo, assim, um caráter muito recente de nossa posição. Nota-se que *The Sceptical Realism of David Hume* de John Wright é de 1983 e, portanto, não é tão atual assim. Além disso, a primeira leitura perspicaz e profunda sobre o realismo de Hume é, na verdade, de 1905, de Norman Kemp Smith, em seu artigo *The Naturalism of Hume*. Para Smith, a crença nos objetos físicos implica numa noção de *objetividade* imune à dúvida cética: “É evidente que Hume não se perdeu no pântano do idealismo subjetivo. O objetivo e o subjetivo são com ele paralelos: o objetivo é o subjetivo, que é universal, permanente e normal. A relação causal tem, em primeira instância, apenas uma necessidade subjetiva; mas através dessa necessidade subjetiva ou de sua crença irresistível, ela gera um mundo objetivo [...]’. Nesse artigo, tentarei determinar em que medida, e em que sentido, essas afirmações, que Wallace simplesmente faz a propósito e sem tentar justificá-las por meio de um relato detalhado da posição de Hume, podem ser consideradas verdadeiras.” (K. SMITH, 1905, p. 150).

¹²⁸ Existe uma vasta literatura sobre a seção 1.4.2 sobre a formação da crença nos corpos, o princípio de individuação, etc. Contudo, ao invés de tentar explicar cada ponto da seção, iremos optar por um ponto que ainda merece mais dedicação dos intérpretes que é a teoria da dupla existência e seu papel central dentro da doutrina de Hume sobre a objetividade do mundo material.

Uma percepção singular nunca poderia produzir a ideia de uma dupla existência, a não ser por meio de alguma inferência da razão ou da imaginação. Quando a mente dirige sua visão para além daquilo que lhe aparece imediatamente, suas conclusões jamais podem ser levadas à conta dos sentidos. *E certamente é isso que ela faz quando, partindo de uma percepção singular, infere uma dupla existência e supõe, entre essas existências, as relações de semelhança e causalidade.* (T, 1.4.2.4 – grifo nosso)

Assim, ao passo que a “crença do vulgo” atende aos propósitos da vida comum, iremos defini-la como a característica principal de um realismo *ingênuo* ou *direto* ¹²⁹, enquanto que a teoria da dupla existência pode ser definida como um realismo *representacional* ou *indireto* ¹³⁰, cujos erros e enganos produzidos na imaginação, no processo natural de formação da crença do vulgo, são, em seguida, corrigidos pela reflexão, cujo papel da razão é, nesse caso, indispensável. Portanto, é bastante plausível reconhecer que, para Hume, nossas inferências possuem diferentes níveis - reflexivos e não-reflexivos - de modo que os princípios extraídos dessas inferências interagem uns com os outros, de modo a formar a opinião da dupla existência. Esses níveis são distinguidos por Hume da seguinte maneira:

1. Os princípios de continuidade e independência da imaginação;
2. Os princípios de interrupção e dependência da razão;
3. E interação entre esses princípios opostos.

Em nossa leitura, essa interação entre princípios opostos, da imaginação e da razão, é bastante compatível com o padrão conjuntivo já mencionado em outros capítulos ($r \wedge s$), visto que isso explica porque o ceticismo de Hume não necessariamente rejeita a teoria da dupla existência dos filósofos, tendo em vista que é exatamente por meio dessa opinião filosófica que o cientista lida com entidades que supõe existir no mundo físico:

Este sistema filosófico [da teoria da dupla existência], portanto, é uma descendência monstruosa de dois princípios, que são contrários

¹²⁹ Com realismo ingênuo, estamos evidentemente se referindo as posições que argumentam sobre a objetividade da “crença natural” ou “crença prática”, sem considerar as dificuldades apontadas por Hume acerca do erro e do engano produzidos pela imaginação que serão examinadas no item 3.2. Norman Kemp Smith (1905) é certamente o primeiro a defender tal leitura sobre a filosofia de Hume. Contudo, embora concordemos que a natureza humana tenha uma “crença natural” – no sentido do que o próprio Hume chama de “crença do vulgo” –, não é difícil encontrar passagens na própria seção 1.4.2 que apontem as dificuldades dessa crença, no sentido de que ela não pode constituir completamente um referencial sobre a realidade adequada para a ciência; tendo em vista que, em termos da percepção do vulgo, confundimos o que é externo e interno, representante e representado.

¹³⁰ Ainslie define a teoria da dupla existência como um realismo representacional, uma vez que considera as percepções como representações dos objetos da realidade. Para melhores detalhes sobre a posição de Ainslie, vê o capítulo 2 *The Phenomenology of Sensory* do seu livro *Hume's True Scepticism* (AINSLIE, 2015, pp. 42-64).

um ao outro, os quais são ambos ao mesmo tempo abarcados pela mente, e que são incapazes de se destruir mutuamente. A imaginação nos diz que nossas percepções assemelham-se a uma existência contínua e ininterrupta, e não são aniquiladas por sua ausência. A reflexão nos diz que mesmo nossas percepções assemelhadas são interrompidas em sua existência e diferentes umas das outras. A contradição entre essas opiniões nos ilude com uma nova ficção, que está de acordo com as hipóteses da reflexão e da fantasia, ao atribuir essas qualidades contrárias a diferentes existências; a interrupção das percepções e a continuação dos objetos. (T 1.4.2.52)

No item 3.1, iremos examinar de que maneira Hume propõe um compromisso cético com relação à realidade objetiva do mundo material (ingênuo e representacional) por via do princípio da imaginação concernente à existência dos corpos que, em nossa leitura, não é exatamente o mesmo que a crença vulgar. Para isso, iremos examinar o parágrafo inicial da seção 1.4.2, com o objetivo de indicar que Hume não poderia assumir uma suspensão cética do juízo, senão de maneira momentânea, quanto à existência dos corpos. Com isso, é possível afirmar que o princípio concernente à existência dos corpos atende, respectivamente, tanto um realismo ingênuo quanto um realismo representacional, dependendo de níveis reflexivos operados na mente humana.

No item 3.2, iremos contextualizar o problema cético do erro e do engano dos sentidos, com base em alguns pontos já tratados por Descartes. Esses pontos nos servem para aprofundar nossa leitura sobre por que Hume busca apresentar os limites da crença prática na existência dos corpos e, desse modo, propõe uma abordagem capaz de corrigir esses erros e enganos que acompanham nossa crença natural irrefletida. Todavia, diferentemente de sustentar uma dúvida existencial com relação à realidade contínua e independente fora da mente, Hume assume uma posição mais próxima do ceticismo acadêmico, isto é, de que nossas impressões perceptuais são inapreensíveis.

No item 3.3, veremos que esses pontos acima, por um lado, embora afastem Hume de uma visão cartesiana de que nossas percepções sensoriais são confusas e enganosas, por outro, Hume aponta que a teoria da dupla existência corrige os erros e enganos produzidos de modo inferencial pela imaginação e não necessariamente, tal como afirma Berkeley, trata-se de uma tentativa malfada dos

filósofos em corrigir os erros que surgem diretamente dos sentidos.¹³¹ Dessa maneira, a abordagem de Hume sobre a teoria da dupla existência é bem mais promissora do que a de Berkeley, visto que está baseada na interação entre os princípios não-reflexivos da imaginação de continuidade e independência e os princípios reflexivos da razão de interrupção e dependência. Em nossa leitura, essa interação entre princípios opostos, da razão e da imaginação, é compatível com o ceticismo mitigado ou acadêmico de Hume.

3.1 Entre o pirronismo e o academicismo: o caráter filosófico do “princípio concernente à existência dos corpos”

Nesta seção, examinaremos o parágrafo inicial da seção 1.4.2 do *Tratado*. Argumentamos que a rejeição de Hume da questão “se existe ou não corpos” não reduz totalmente o “princípio concernente à existência dos corpos” a um papel meramente prático, sem nenhum propósito filosófico e científico:

Assim, o cético continua a raciocinar e crer, muito embora afirme ser incapaz de defender o raciocínio [*reasoning*] pelo raciocínio [*reasoning*]. E, pela mesma regra, deve dar seu assentimento ao princípio concernente à existência dos corpos, embora não possa ter a pretensão de sustentar sua veracidade por 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. Podemos perfeitamente perguntar *que causas nos induzem a crer na existência dos corpos*. Mas é inútil perguntar *se existem ou não corpos*. *Esse é o ponto que precisamos [must] dar por admitido em todos os nossos raciocínios*. (T, 1.4.2.1 – grifo nosso)

Para Hume, assim como todos os princípios da imaginação que são “permanentes, irresistíveis e universais [...] são recebidos pela filosofia” (T, 1.4.4.1), “o princípio concernente à existência dos corpos” torna-se um fundamento epistemológico que precisamos “dar por admitido em todos os nossos raciocínios” sobre questões de fato. Nesse sentido, o erro de muitos intérpretes é simplesmente

¹³¹ A afirmação de que Berkeley realmente nega uma existência contínua e independente da mente é bastante discutível entre os intérpretes de sua filosofia. Além disso, não é tão claro que Hume compreendia Berkeley como alguém que teria, de fato, negado a existência do mundo exterior. Contudo, a abordagem de Hume parece seguir dois passos: [i] o recital de argumentos céticos e [ii] a impossibilidade de recomendação da dúvida cética que deveria ser uma conclusão lógica desse recital. O argumento cético contra os objetos externos tem certamente uma inspiração em Berkeley, contudo, como iremos argumentar, Hume parece tomar seriamente a suposição que fazemos sobre a realidade contínua e independente da mente é um referencial importante sobre em nossos raciocínios sobre questões de fato.

assumir que a crença vulgar na existência dos corpos é completamente equivalente a esse princípio da imaginação.

Além disso, indicamos que, ao rejeitar um ato suspensivo do pensamento, Hume aponta para um estado mental suspensivo provisório produzido por um sentimento melancólico que, no entanto, não poderia comprometer seus compromissos com a vida comum e também com a filosofia e a ciência. Quando Hume afirma que “[...] o cético ainda continua a raciocinar e a crer mesmo que ele afirme que não pode defender sua razão pela razão; pela mesma regra ele deve concordar com o princípio concernente à existência dos corpos” (T, 1.4.2.1 - minha ênfase), ele leva em conta algumas passagens da seção 1.4.1 do ceticismo quanto à razão, cuja atitude suspensiva é tomada como um “simples ato do pensamento” (T, 1.4.1.8) que nunca nos levaria a “uma total extinção de crença e evidência” (T 1.4.1.6), uma vez que não tem a mesma força e vivacidade que uma crença em nossa mente:

[s]e a crença, portanto, fosse um simples ato do pensamento, sem qualquer forma peculiar de concepção, ou a adição de uma força e vivacidade, ela deveria infalivelmente destruir-se e, em todos os casos, terminar em um suspense total de julgamento. (T 1.4.1.8)

Se o nosso julgamento depende da vivacidade de nossas ideias, como resultado, o cético pode seguramente concluir “que seu raciocínio e crença são alguma sensação ou forma peculiar de concepção, o que é impossível para meras ideias e reflexões destruírem” (Idem). Desse modo, Hume relaciona a suspensão do juízo com essas “meras ideias e reflexões” de raciocínios abstrusos que não podemos endossar ativamente, já que esses não têm firmeza em nossa mente:

[a] atenção está tensionada: a postura da mente é desconfortável; e os espíritos sendo desviados de seu curso natural, não são governados em seus movimentos pelas mesmas leis, pelo menos não no mesmo grau, como quando fluem em seu canal habitual. (T 1.4.1.10)

Portanto, enquanto um resultado de um raciocínio abstruso, Hume aponta que o ato suspensivo do pensamento também não nos levaria à rejeição do “princípio concernente à existência do corpo”: “A natureza não deixou isso à sua escolha, e sem dúvida, considerou que seria um assunto de grande importância para confiar em nossos raciocínios e especulações incertos” (T, 1.4.2.1). De modo contrário, Hume apenas aponta que há um estado mental suspensivo, quando nossa mente é afetada por um sentimento de dúvida e incerteza derivado de nossa

experiência de uma “reflexão profunda e intensa” (T. 1.4.2.57), cujo alcance é, no entanto, meramente temporário. Não obstante, esse estado mental suspensivo é resultado de impressões produzidas em nossa mente quando estamos refletindo intensamente sobre assuntos filosóficos, mas isso não significa que deriva de suas conclusões lógicas:

Tendo assim explicado todos os sistemas, tanto populares como filosóficos, a respeito das existências externas, não posso deixar de dar vazão a um certo *sentimento*, que surge quando retorno a examinar tais sistemas. Iniciei este tema com a premissa de que deveríamos ter uma fé implícita em nossos sentidos, e que essa é a conclusão que extrairia da totalidade de meu raciocínio. Mas, para ser franco, sinto-me *neste momento* possuído pelo *sentimento* contrário. (T, 1.4.2.56)

Hume identifica esse sentimento como uma “dúvida cética, tanto em relação à razão quanto aos sentidos” (T, 1.4.2.57), comparando-a também a uma doença que “nunca pode ser radicalmente curada, mas deve retornar sobre nós a todo o momento, *no entanto, podemos afastá-la, e às vezes podemos parecer inteiramente livres dela*” (Idem – grifo nosso). Na seção 1.4.7 *Conclusão deste livro*, ao descrever esse estado mental suspensivo, Hume afirma: “a visão intensa dessas múltiplas contradições e imperfeições na razão humana me operou de tal maneira, e aqueceu meu cérebro, que estou pronto para rejeitar toda crença e raciocínio” (T. 1.4.7.8). Assim, por um lado, embora Hume rejeite a suspensão do juízo como um “simples ato do pensamento”, por outro, ele parece admitir um estado mental suspensivo motivado por nossos sentimentos derivados de nossa reflexão profunda e intensa. Ressaltamos que esse estado mental suspensivo é apenas momentâneo, na medida em que é um sentimento instável que será sobreposto por outros sentimentos e propensões regulares, através de um “descuido” natural:

Só o descuido e a atenção podem nos dar algum remédio. Por essa razão, *confio inteiramente neles*; e tomar como certo, qualquer que seja a opinião do leitor neste momento presente, que daqui a uma hora ele será persuadido de que existe um mundo externo e interno. (T, 1.4.2.57 – grifo nosso)

A nosso ver, esse “descuido” natural configura claramente a posição cética mitigada de Hume, ao dizer que não é realmente um daqueles céticos “que afirmam que tudo é incerto, e que nosso julgamento não possui quaisquer medidas de verdade e falsidade” (T. 1.4.6.7 - ênfase minha). Ressalto que esses princípios da imaginação, embora originalmente “úteis na condução da vida” (T, 1.4.4.1) se

tornarão, em outro momento, princípios epistemológicos “recebidos pela filosofia” (Idem). Por essa razão, o ceticismo de Hume está mais próximo do de Cícero, já que ambos parecem não estar inteiramente comprometidos com uma atitude suspensiva em relação aos nossos assentimentos, mas sustentam que esses assentimentos, em outro momento, se sobrepõem ao ceticismo.¹³² Isso significa um ceticismo mitigado porque reconhece que a atitude suspensiva não pode se sobrepor completamente aos nossos assentimentos, embora claramente concorde que a natureza humana tem seus estreitos limites cognitivos. Nesse sentido, o “descuido” natural indica que não podemos ser completamente fiéis ao engajamento cético na evitação do erro (pelo menos de uma forma radical), de modo que o cético mitigado, embora esteja ainda disposto a adotar a prudência na condução virtuosa do raciocínio, ele deve também reconhecer a incapacidade de sua própria natureza em subordinar a sua vontade ao seu entendimento, uma vez que o ato de assentir não é um ato voluntário pelo qual a vontade se guiaria unicamente pela razão.¹³³

A nosso ver, esses pontos são fundamentais para explicar por que “o princípio concernente à existência dos corpos” deve ser admitido “em todos os nossos raciocínios” (T, 1.4.2.1) e é, por isso, “o fundamento de todos os nossos pensamentos e ações” (Idem). Em outras palavras, Hume aponta que esse princípio, ao desempenhar um papel importante em nosso processo cognitivo, tem um caráter prescritivo e também cumpre um papel epistemológico. Todos esses pontos parecem ser muito diferentes do que Baxter (2008; 2009; 2018) sustenta quanto à “suspensão do juízo” no ceticismo de Hume. Para esse intérprete, Hume está comprometido somente com uma visão de assentimento ligada à suspensão do juízo ao modo pirrônico, isto é, como uma negação da “crença racional” ou “endosso ativo”. Isso equivale a dizer que Hume só pode reconhecer uma validade prática de nossas crenças, uma vez que nosso assentimento seria simplesmente uma “aquiescência passiva” pela qual somos simplesmente causalmente impelidos.¹³⁴

¹³² Como apontamos no item 2.5, no caso do Hume, a vontade cede o descuido natural. No caso de Cícero, a declaração de que não é sábio significa que naturalmente não é possível sermos inteiramente fiéis ao ceticismo.

¹³³ Esse ponto já foi discutido suficientemente no capítulo 2.4 e 2.5

¹³⁴ Como notado no Capítulo 2, para Baxter (2009), a teoria do assentimento de Hume é similar a visão de assentimento de Sexto Empírico, dividida entre aquiescência passiva e endosso ativo, em que a segunda é negada em favor da primeira: “Considerações em favor de um ponto de vista são epistemologicamente convincentes se elas tornam mais provável que a visão seja verdadeira. Considerações são praticamente convincentes se, independentemente de tornar mais provável que a visão seja verdadeira, elas tornam mais propício ao interesse ou prazer de alguém aceitar a visão como verdadeira. Em suma, a posição de Hume é que ele não encontra nada de convincente

Isso significa que, para Baxter, Hume não teria exatamente uma epistemologia que ofereça um suporte para avaliação de nossos assentimentos (que corresponda adequadamente, por exemplo, ao seu engajamento com a ciência da natureza humana), já que, no fim das contas, só concordamos ou não porque “seria muito penoso pensar de outra maneira”.

No entanto, embora a divisão entre “endosso ativo” e “aquiescência passiva” seja um argumento consistente em favor da suspensão do juízo, não concordamos que isso seja inteiramente textual na posição de Hume. À primeira vista, embora Hume pareça comprometido com uma visão de assentimento como uma “aquiescência passiva” sobre a crença do vulgo injustificada, consideramos também que essa forma de assentimento é igualmente temporária, tal como o estado mental suspensivo já explicado acima. De fato, Hume assume pelo menos um “pirronismo” temporário, quando sustenta a relevância dos aspectos não-reflexivos da mente como características fundamentais de nosso processo cognitivo. Contudo, o distanciamento com relação a esse “pirronismo” acontece porque o princípio concernente à existência dos corpos tem um caráter prescritivo não apenas para vida comum, mas também na filosofia e na ciência, de modo que isso muda completamente a forma de como devemos compreender o problema da realidade contínua e independente da mente.

*Mas por que Hume, como um cético, pensaria exatamente dessa forma? Não seria suficiente, para ele, manter uma “aquiescência passiva” com relação à crença na existência dos corpos, guiando-se com base meramente numa crença não-justificada para um propósito prático da vida? A nosso ver, Hume não é um cético nesse sentido. Essa “aquiescência passiva” inicial aos objetos externos define somente um compromisso com o *realismo ingênuo* que Hume aceita parcialmente. Contudo, em nossa leitura, Hume está buscando sustentar também um realismo representacional, com base na teoria da dupla existência dos filósofos e, para esse propósito, a razão não pode desempenhar meramente um papel negativo, de modo a rejeitar qualquer validade de nossas inferências científicas. Como já notamos em outros capítulos, Hume sustenta, de uma forma bastante textual, que a conjunção entre razão e sentimento é prevalente em sua posição. Desse modo, Hume não*

epistemologicamente, encontra muitas coisas causalmente convincentes e descobre que muitas delas são praticamente convincentes”. Não é claro, contudo, que essa divisão é tão radical na posição de Hume, visto que os princípios da imaginação possuem claramente uma função epistemológica de rejeitar outros princípios mais fracos e irregulares.

poderia recomendar a suspensão do juízo e, ao mesmo tempo, prescrever o princípio relativo à existência de corpos para ciência, na medida em que, subordinado ao nosso sentimento regular, a razão não pode ser conduzida de maneira a alcançar um estado mental suspensivo de forma permanente.

Além disso, para Hume, há uma força e vigor da crença que a definição de “aquiescência passiva” não é capaz de abarcar completamente. É apenas inicialmente que “tomar por admitido” o princípio concernente à existência de objetos físicos parece ser uma “aquiescência passiva” sem qualquer compromisso com a verdade, mas o cético gradualmente vai se retirar desse estado mental suspensivo produzido pela especulação ou reflexão profunda e intensa.¹³⁵ Na seção 1.4.7, tal como detalharemos no capítulo 4, Hume claramente apresenta que há um reequilíbrio gradual entre o ápice do seu ceticismo até o seu reengajamento com a filosofia.¹³⁶ Por isso, embora Hume afirme que o raciocínio cético “deixa atrás de si apenas uma pequena impressão” (T 1.4.7.7), dois parágrafos seguintes, ele diz também que, dada a força e vivacidade de nossas crenças, a natureza cura *completamente* a mente humana desse estado suspensivo: “[a natureza] relaxa essa inclinação da mente, seja por alguma invocação, seja por alguma impressão vívida dos meus sentidos *que obliteram todas essas quimeras*” (T 1.4.7.9 – grifo nosso). Portanto, é evidente que a atitude suspensiva desaparece completamente momentos depois, sendo sobreposta pela força da crença de uma maneira que não poderia ser meramente uma “aquiescência passiva”, visto que, nesse instante, já não lhe resta mais nada do ceticismo de outrora, nem sequer uma “pequena impressão”. Dessa maneira, além de uma “aquiescência passiva”, Hume precisa dar seu “endosso” à existência dos corpos de maneira que reconheça a objetividade do mundo material. Isso não significa exatamente uma posição dogmática com relação à nossa crença irrefletida, mas, pelo contrário, Hume está somente apontando o peso agudo que os “princípios da imaginação”, embora não racionalmente justificados, exercem sobre a mente humana.

No entanto, os princípios reflexivos da razão, de interrupção e dependência, contrastam com esses princípios da imaginação, de continuidade e independência. Caso esses princípios permaneçam isolados uns dos outros, sem qualquer

¹³⁵ Como indicamos no item 1.4, as crenças compartilhadas pela natureza humana indicam uma forma de legitimidade dessas crenças. Isso parece ser claramente equivalente com relação aos princípios da imaginação.

¹³⁶ Falamos disso também no item 1.3.

interação, jamais o filósofo poderá atender de forma adequada seu propósito com a ciência e a filosofia, uma vez que o princípio concernente à existência dos corpos permaneceria reduzido somente a uma finalidade prática, sem qualquer dimensão científica. Nesse sentido, embora concordemos parcialmente com os intérpretes pirrônicos acerca da crença vulgar injustificada, uma vez que essa crença se impõe irresistivelmente à mente humana (pelo menos isso é claro em Popkin e Fogelin), isso não explica totalmente o compromisso genuíno de Hume com a realidade contínua e independente fora da mente. A nosso ver, diferentemente de apenas concordar com essa opinião vulgar injustificada, Hume assume também um compromisso com o realismo representacional de corrigir os erros e enganos produzidos em nosso processo de formação de nossa crença vulgar, isto é, a confusão que surge da imaginação quando inferimos a existência dos corpos baseados em “percepções semelhantes” em nossa mente, levando-nos ao erro e ao engano.

3.2 A origem do “erro e do engano” na crença do vulgo

Neste item, sustentaremos que, para Hume, os erros e enganos que os filósofos associam aos sentidos são, na verdade, uma mera confusão da imaginação. Sustentaremos também que este ponto permite movê-lo do relato cartesiano de que nossos sentidos são enganosos e que deveríamos, portanto, evitar o erro de assentir a eles.¹³⁷ De modo contrário, Hume ainda pensa ser possível que os erros e enganos que julgamos pertencer aos sentidos podem ser corrigidos pela razão, desde que consideremos que esses erros não provêm diretamente dos sentidos, mas são da própria imaginação. Isso é claramente um ponto favorável que Hume oferece à opinião dos filósofos sobre a dupla existência, mas, antes de apresentar como essa opinião dos filósofos pode corrigir esses erros e enganos, devemos examinar agora como esses erros e enganos são produzidos pela imaginação:

[...] vemos que todas as conclusões do vulgo a esse respeito [da existência externa] são diretamente contrárias àquelas que são sustentadas pelos filósofos. Pois a filosofia nos informa que tudo que aparece à mente não é senão percepção, e possui uma existência descontínua e dependente da mente; *o vulgo, ao contrário, confunde percepções e objetos, atribuindo uma existência distinta e contínua às próprias coisas que sente ou vê.* (T, 1.4.2.14 – grifo nosso)

¹³⁷ Ver item 2.4 e 2.5.

[...] *é uma opinião falsa* de que qualquer um dos nossos objetos, ou percepções, é idêntico após uma interrupção; e, conseqüentemente, *a opinião de sua identidade nunca pode surgir da razão, mas deve surgir da imaginação* [...] Essa propensão para conferir uma identidade às nossas percepções assemelhadas produz a ficção de uma existência continuada; já que a ficção, assim como a identidade, *é realmente falsa, como é reconhecido por todos os filósofos*, e não tem outro efeito senão remediar a interrupção de nossas percepções, que é a única circunstância que é contrária à sua identidade. (T 1.4.2.43 – grifo nosso)

No segundo parágrafo da seção 1.4.2, Hume subdivide a pergunta “*que causas nos induzem a crer na existência dos corpos*” em duas partes: [i] “por que atribuímos uma existência CONTÍNUA aos objetos, mesmo quando não estão presentes aos sentidos?” (T, 1.4.1.2) [ii] “E por que supomos que possuem uma existência DISTINTA da mente e da percepção?” (Idem). A nosso ver, ao perguntar sobre a origem das noções de uma existência *contínua* e *distinta*, Hume está buscando, respectivamente, que causas nos levam a *supor* uma realidade contínua e independente fora da mente:

As duas questões, concernentes à existência contínua e distinta dos corpos, estão estreitamente conectadas. Porque se os objetos de nossos sentidos continuam a existir mesmo quando não são mais percebidos, é claro que sua existência é independente e distinta da percepção; e vice-versa, se sua existência é independente e distinta da percepção, eles têm que continuar existindo mesmo quando não são percebidos. (T, 1.4.2.2)

Hume acrescenta ainda que “essas são as únicas questões inteligíveis acerca do presente tema; pois, quanto à existência externa, *quando considerada como algo especificamente diferente de nossas percepções*, já mostramos seu absurdo” (Idem - grifo nosso). Constata-se que a rejeição da existência externa “*como algo especificamente diferente...*” está tão somente conectada com a impossibilidade de responder, a partir do raciocínio filosófico, a pergunta “*se existem ou não corpos*”; visto que, além disso, a própria noção de continuidade e independência são noções que dependem originalmente da sucessão de nossas percepções na mente. Portanto, o propósito de Hume é, na verdade, examinar nossas percepções e como chegamos, através delas, à noção de uma realidade contínua e independente. Isso significa que Hume não está exatamente pondo em dúvida a existência do mundo material, mas apenas duvidando de nossas capacidades cognitivas em acessá-la por meio de nossas percepções.

Esse ponto evidentemente liga Hume ao ceticismo acadêmico, visto que o assentimento ao princípio concernente à existência dos corpos não significa uma apreensão direta do objeto físico. Nesse sentido, nossa interpretação aceita que Hume adota uma epistemologia próxima à de Cícero em relação à impressão perceptual inapreensível, de modo que essa não seria “estampada e moldada de seu objeto de uma forma que não seria do que não era seu objeto” (Ac. II 18). Como observado na introdução deste capítulo, Hume afirma ainda que há um “padrão desconhecido [...] na natureza das coisas” precisamente porque nossas percepções não garantem qualquer acesso aos objetos externos. Em outras palavras, se Hume aceitasse que nossas percepções sensoriais correspondem à verdade (p é verdadeiro se p corresponde a um objeto no mundo físico), não haveria necessidade de supor esse “padrão desconhecido” na natureza. Mas, de acordo com Cícero, o cético acadêmico claramente rejeita essa oposição entre impressões verdadeiras e falsas: “[...] eu não acho que existam impressões de tal forma que, se eu assentisse a elas, eu não estaria frequentemente assentindo algo falso, porque não há uma característica diferenciadora dividindo impressões verdadeiras de falsas [...]” (Ac. II 141). Nesse caso, se a verdade fosse apreensível, conseqüentemente esse “padrão desconhecido” seria relegado completamente ao terceiro excluído, mas para o cético acadêmico, assentir ao que é “semelhante à verdade” não significa obviamente apreender a verdade, da mesma forma que, para Hume, esse “padrão desconhecido” nos escapa inteiramente, de sorte que não poderia ser simplesmente reduzido à oposição entre verdadeiro ou falso.¹³⁸ Portanto, apesar desse ceticismo, Hume não sustenta a impossibilidade de nos referir à existência contínua e independente (objetos) de maneira diferente do que nos referimos às existências interrompidas e dependentes (percepções):

O mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objeto externo, quando se os supõe *especificamente* diferentes de nossas percepções, é formar deles uma ideia relativa, sem pretender compreender os objetos relacionados. *Falando de um modo geral, nós não supomos que sejam especificamente diferentes; apenas*

¹³⁸ Em *Cicero: the philosophy of a Roman sceptic* (2015), Woolf sustenta: “[...] a noção de plausibilidade é, logicamente, ligada a noção de verdade: o que é plausível é o que “assemelha-se à verdade”, em Latin *veri simile*, a frase Cícero usa como uma alternativa a *probabile* para representar o conceito de plausibilidade (*pithanon* em Grego). Então não faz sentido para o cético dizer que, embora eles não possam atingir a verdade, podem aproximar-se dela; pois, como pode seu juízo de que estão próximos da verdade soar sem alguma concepção de que aferem atingir verdade? Se algo é plausível, então é semelhante (embora não certo) se verdadeiro” (WOOLF, 2015, p. 22).

atribuímos a eles relações, conexões e durações diferentes. (T, 1.2.6.9 – grifo nosso)

Com isso, diferentemente de propor uma dúvida existencial sobre a realidade independente e contínua, Hume está somente sustentando que nossa impressão perceptual não é capaz de apreender, de fato, essa realidade fora da mente. Portanto, ao passo que Hume rejeita que nossas percepções correspondam à verdade, ao invés de discriminar percepções verdadeiras ou falsas, os princípios da imaginação tornar-se-ão seu critério cético de discriminação, ao distinguir princípios que são “permanentes, irresistíveis e universais” (T, 1.4.4.1) de outros que são “mutáveis, fracos e irregulares” (Idem). Nesse sentido, o princípio de que objetos físicos existem se impõe aos nossos raciocínios de tal modo que não somos capazes de simplesmente rejeitá-lo, por mais que não tenhamos razões filosóficas para sua sustentação racional. De fato, Hume sequer propõe uma dúvida existencial com relação ao mundo externo, visto que a atitude suspensiva não resiste à imposição desses princípios da imaginação. Nada disso, no entanto, conduz Hume a aderir totalmente ao “dogmatismo” do vulgo com relação à crença irrefletida. Pelo contrário, a influência dos princípios de interrupção e descontinuidade da razão aponta claramente que o princípio concernente à existência dos corpos não poderia ser reduzido a essa mera crença do vulgo.

Nesse sentido, a pergunta “*que causas nos induzem a crer na existência dos corpos*”, que pode ser ainda traduzida do seguinte modo: *o que nos faz supor uma existência contínua e independente (objetos), se nossas percepções da mente são completamente interrompidas e dependentes (percepções)?* Com isso, parte da seção 1.4.2 do *Tratado* é dedicada a responder por qual faculdade produzimos essas noções de *continuidade e independência*:

para que possamos descobrir mais facilmente os princípios da natureza humana de que deriva essa resposta, conservaremos conosco a distinção e examinaremos se são os *sentidos*, a *razão* ou a *imaginação* o que produz a opinião de uma existência *contínua* ou de uma existência *distinta*. (Idem)

Hume afirma que não pode ser a *razão* nem os *sentidos*, mas é a própria *imaginação* que nos leva à crença nos objetos externos:

nossa razão não nos fornece nenhuma certeza sobre a existência distinta e contínua dos corpos, e jamais poderia fazê-lo, sob nenhuma hipótese. Tal opinião deve ser atribuída inteiramente à **IMAGINAÇÃO**. (T, 1.4.2.14)

Ressaltamos que nosso objetivo aqui não é detalhar todos os passos da formação da “crença do vulgo” nos corpos, mas apenas indica os aspectos referentes ao erro e ao engano, cuja origem está, para Hume, na imaginação. Assim, o problema inicial aqui colocado parece ser bastante claro, visto que, para Hume, a nossa imaginação nos leva a crer que uma sucessão de percepções distintas, embora *semelhantes*, é exatamente o mesmo objeto idêntico fora da mente. Todavia, Hume argumenta que, embora essas percepções distintas sejam bastante semelhantes, temos ainda que considerar a diferença *numérica* de cada uma delas (p ; p_1 ; p_2 ; p_3 ; p_4 ;...; p_n). Isso, por conseguinte, contradiz a “identidade perfeita” (T, 1.4.2.36) que atribuímos a essas percepções:

Quando nos habituamos a observar uma constância em certas impressões; quando constatamos, por exemplo, que a percepção do sol ou do oceano retorna a nós, após uma ausência ou aniquilação, com partes semelhantes e numa ordem semelhante à de sua primeira aparição, temos uma tendência a não considerar essas percepções intermitentes como diferentes (o que na verdade são), mas, ao contrário, como numericamente idênticas, em virtude de sua semelhança. Mas como essa descontinuidade de sua existência é contrária à sua perfeita identidade, e nos faz ver a primeira impressão como tendo sido aniquilada e a segunda como se fosse uma nova criação, encontramos-nos de certo modo perdidos e envolvidos em uma espécie de contradição. Para nos livrar dessa dificuldade, disfarçamos a descontinuidade tanto quanto possível, ou antes, eliminamo-la inteiramente, supondo que essas percepções intermitentes estão conectadas por uma existência real, à qual somos insensíveis. Tal suposição ou ideia de existência contínua adquire força e vividez pela memória dessas impressões fragmentadas, e pela propensão que estas nos dão a supor que são uma mesma coisa. (T, 1.4.7.24)

Assim, enquanto Descartes sustenta que os sentidos são enganosos, Hume sustenta que esses erros e enganos são produzidos pela própria imaginação, através dessa inferência não-reflexiva pela qual a crença vulgar é formada. Além disso, a dúvida cartesiana contra os sentidos parte de uma atitude suspensiva metodologicamente recomendada sobre o nosso assentimento nos objetos físicos, cujo propósito é um conhecimento claro e distinto, imune ao ceticismo:

[...] sou 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 manifestadamente falsas, devo, de agora em diante, negar cuidadosamente o meu assentimento, se quero encontrar algo certo nas ciências. (AT VII 21-22)

Dessa forma, o que Descartes chama de um engano dos sentidos é, na verdade, exatamente essa confusão da imaginação examinada por Hume. Ao contrário de Descartes, para Hume, a dúvida filosófica ou a atitude suspensiva tem uma origem somente sentimental. Em sua *carta anônima de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo* (1745), Hume afirma claramente que as consequências autodestrutivas de seu ceticismo não poderiam ser recomendadas, já que sua origem é apenas este sentimento de melancolia filosófica: "[...] todos esses Princípios, citados no Espécime como Provas de seu Ceticismo, são positivamente renunciados em poucas páginas depois, e chamados de Efeitos da Melancolia e Desilusão Filosóficas" (L 23). Portanto, como já notado acima, sendo apenas um sentimento momentâneo, a dúvida cética não pode produzir um estado mental suspensivo por muito tempo, capaz de competir com nossos sentimentos mais regulares de que depende nossa crença. Com isso, sustentamos que Hume, em nenhum momento, duvida da existência da realidade contínua e independente da mente, uma vez que não recomenda uma dúvida existencial em relação aos objetos físicos (como no caso, por exemplo, do argumento cético cartesiano do sonho ou do gênio maligno), mas apenas aponta para a incapacidade da nossa razão de provar a existência contínua e independente da mente ou de nossas sensações em acessá-la diretamente. Contudo, para Hume, sempre admitiremos o "princípio concernente à existência do corpo", uma vez que os erros e enganos produzidos pela imaginação, como veremos no próximo item, podem ser claramente corrigidos pela reflexão, enquanto que, para Descartes, esses erros residem em nossas próprias percepções sensoriais:

É verdade que, depois, muitas experiências foram abalando paulatinamente toda a confiança que tinha nos sentidos. Às vezes, torres que, vistas de longe, pareciam redondas, de perto mostravam-se quadradas; estátuas muito grandes e, assim, em inúmeros outros casos, depreendia eu que os juízos sobre as coisas dos sentidos externos eram errôneos. (AT VII 76)

Verifica-se que Hume recorre a esses mesmos experimentos apontados por Descartes para apresentar que, de fato, o exame de nossas sensações não revela exatamente que sejam enganosas, mas somente que suas aparições atestam a *interrupção* e a *dependência* delas na mente humana. É, portanto, nesse sentido, os princípios da imaginação e os princípios da razão conflitam, uma vez que estão em oposição recíproca:

- (i) quando pressionamos um olho com o dedo, percebemos imediatamente que todos os objetos se duplicam, e metade deles se afasta de sua posição comum e natural. Mas como não atribuímos uma existência contínua a ambas as percepções, embora tenham a mesma natureza, percebemos com clareza que todas as nossas percepções dependem de nossos órgãos e da disposição de nossos nervos e espíritos animais;
- (ii) essa opinião é confirmada pelo aparente aumento ou diminuição do tamanho dos objetos, segundo sua distância; pelas aparentes alterações em sua forma;
- (iii) pelas mudanças em suas cores e outras qualidades, ocasionadas por nossas doenças e indisposições;
- (iv) e por um número infinito de outros experimentos do mesmo tipo. (T, 1.4.2.45)

Portanto, ao contrário de Descartes, ressaltamos que Hume não conclui que esses experimentos indicam que nossos sentidos enganam, mas que “[t]udo isso nos ensina que nossas percepções sensíveis não possuem uma existência distinta ou independente” (Idem). Todavia, é exatamente essa opinião que carregamos em nossos momentos irrefletidos e ordinários, pois, “embora falsa, essa opinião seja a mais natural de todas, e a única que consegue impor-se originalmente à fantasia” (T, 1.4.2.48). Com isso, enfatizamos que Hume não está defendendo que devemos abandonar a crença que naturalmente formamos – há boas razões práticas para assentir sobre a “opinião do vulgo”. Somos incapazes, apenas com base em nosso entendimento, de decidir se devemos ou não rejeitar nossa crença nos objetos físicos. Dessa forma, ressaltamos que o vulgo adota, de maneira irrefletida, uma espécie de *realismo ingênuo* ou *direto*, embora errôneo. É, por isso que, para Hume, a imaginação leva-nos a uma “opinião inteiramente irracional” (T, 1.4.2.31) sobre a existência dos corpos. Aliás, até mesmo os filósofos, em seus momentos irrefletidos, são induzidos a acreditar nessa mesma opinião:

É certo que quase toda a humanidade, e até os próprios filósofos, durante a maior parte de suas vidas, tomam suas percepções como seus únicos objetos, e supõem que o próprio ser que está intimamente presente à mente é o corpo real ou existência material. É também certo que supomos que essa mesma percepção ou objeto tem uma existência contínua e ininterrupta, e que não é nem aniquilada por nossa ausência, nem trazida à existência por nossa presença. Quando não estamos em sua presença, dizemos que ela ainda existe, mas que não a sentimos ou vemos. (T, 1.4.2.38)

Todavia, como já apontamos acima, nada disso quer dizer que os filósofos abracem, por completo, a opinião do vulgo, ao contrário, os filósofos pensam ainda ser possível corrigir esses erros e enganos produzidos pela imaginação. Esse ponto

parece ser suficiente para mostrar que a leitura pirrônica é incompatível com a posição de Hume, visto que a crença prática na existência dos corpos não é sua posição definitiva. Esse erro inferencial irrefletido da imaginação é claramente verificável quando confundimos nossas impressões internas, supondo-as como qualidades pertencentes aos próprios objetos físicos:

Observemos que os sentidos nos transmitem três tipos de impressões. O primeiro tipo compreende três tipos diferentes de impressões. O primeiro tipo compreende as impressões da figura, volume, movimento e solidez nos corpos. O segundo, as de cores, sabores, aromas, sons, calor e frio. O terceiro compreende as dores e os prazeres resultantes da aplicação dos objetos aos nossos corpos; por exemplo, quando uma lâmina corta nossa carne, e coisas semelhantes. Tanto os filósofos como o vulgo supõem que as impressões do primeiro tipo possuem uma existência distinta e contínua. Somente o vulgo considera as do segundo da mesma maneira. Tanto os filósofos como o vulgo, novamente, consideram que as do terceiro tipo são meras percepções e, conseqüentemente, existências descontínuas e dependentes. (T, 1.4.2.12)

Nesta passagem, Hume apresenta "impressões do segundo tipo" (de cores, sabores, aromas, sons, calor e frio) como percepções internas que estão apenas na mente dos seres humanos e não em objetos. Não é difícil, entretanto, notar que em nossos momentos irrefletidos tendemos a imaginar que a cor, o olfato, o gosto, o som, o calor e o frio são qualidades pertencentes aos próprios objetos, pois, por uma propensão natural irracional, inferimos precipitadamente que essas qualidades não seriam apenas percepções da mente. Assim, por exemplo, mesmo que tenhamos uma compreensão básica da teoria óptica de Newton, em nossos estados mentais irrefletidos, continuaremos a manter a mesma visão de que "cores" pertencem a objetos, já que, como já observamos, somos irrefletidamente levados a crer que as impressões internas são qualidades fora da mente. Em outras palavras, nossa "instrução" não anula nossa crença imaginativa, embora enganosa, mas como veremos no próximo item, podemos corrigi-la quando escolhemos pensar cientificamente. Na seção 1.3.12 *Da probabilidade de causas*, Hume faz uma distinção entre o modo de proceder do vulgo e o modo de raciocínio causal do filósofo: "os filósofos normalmente admitem que aquilo que o vulgo chama de *chance* não é senão uma *causa secreta e oculta*" (T, 1.4.12.1 – grifo nosso). Portanto, ao contrário do procedimento do vulgo (de qualquer ser humano em seu estado mental irrefletido), o raciocínio do filósofo (de qualquer ser humano em seu estado mental reflexivo) considera que ainda há uma operação secreta na natureza

equivalente ao “padrão desconhecido da natureza” que já apontamos em nossa introdução:

os filósofos observam que quase todas as partes da natureza contem uma ampla variedade de causas e princípios que se ocultam em razão de seu caráter diminuto ou remoto; e assim descobrem que é ao menos possível que a contrariedade de acontecimentos processa, não de uma contingência na causa, mas da operação secreta de causas contrárias. Essa possibilidade se converte em certeza após observações adicionais, quando percebem que, se examinada rigorosamente, uma contrariedade de efeitos sempre deixa transparecer uma contrariedade de causas, procedendo de sua mútua obstrução e oposição. (T, 1.3.12.4)

Nota-se que por “oculto” ou “secreto”, Hume refere-se a eventos que nunca teríamos uma percepção direta na mente; mas quando esses eventos conflitam uns com outros na experiência, eles desestabilizam nossa crença irrefletida: “[a] contrariedade de eventos no passado pode nos dar uma espécie de crença hesitante para o futuro [...]” (T 1.3.12.6). No entanto, ao contrário do filósofo, o vulgo simplesmente atribui “a incerteza dos eventos a uma incerteza nas causas, que faria com que, mesmo sem encontrar nenhum obstáculo ou impedimento a sua operação, essas causas falhassem amiúde em sua influência habitual”. Mas essa maneira de conduzir o raciocínio é insipiente, pois, como observa Hume, para que um artesão determine, com precisão, que causas levaram um determinado relógio a falhar, ele deve partir do pressuposto de que já havia “causas” que influenciaram nesse estado defeituoso, mesmo que “desconhecidas”. Assim, de acordo com Hume, esse raciocínio reflexivo filosófico (do artesão) tem claramente uma precisão maior do que de um camponês, porque *supõe*, entre os eventos, uma “conexão necessária” ($c \rightarrow e$) que nos impede de meramente atribuir à chance ou acaso uma dada ocorrência observada:

A melhor razão que um camponês é capaz de dar a um relógio que parou de andar é dizer que, às vezes, ele não funciona direito. Um relojoeiro [...] percebe facilmente que a mesma força na mola ou no pêndulo exerce sempre a mesma influência sobre as engrenagens; se seu efeito habitual falha, isso se deve talvez a um grão de poeira, que interrompe todo o movimento. Pela observação de vários casos análogos, *os filósofos formam a máxima de que a conexão entre todas as causas e efeitos é igualmente necessária, e que sua aparente incerteza em alguns casos procede da oposição secreta de causas contrárias.* (T 1.3.12.6)

No entanto, o vulgo tem somente uma opinião irrefletida sobre a contrariedade dos eventos, já que seu padrão de raciocínio não pode identificar

claramente o que é “causa” e o que é “efeito” ($c \leftrightarrow e$), da mesma maneira que a crença vulgar nos objetos externos não pode definir claramente que é “externo” e o que é “interno” ($e \leftrightarrow i$):

uma causa traça o caminho para o nosso pensamento e, de certa forma, nos força a considerar objetos determinados em relações determinadas. Tudo que a chance (do raciocínio do vulgo) pode fazer é destruir tal determinação do pensamento e deixar a mente em seu estado original de indiferença. (T 1.3.11.4)

Em nossa leitura, esses pontos servem como um forte ataque à interpretação pirrônica cuja base é essa crença injustificada do vulgo. Portanto, Hume não pode estar simplesmente rejeitando uma teoria da dupla existência, pois, como veremos no próximo item, a suposição de distinção entre percepções e objetos é resultado da reflexão. Assim, os filósofos passam a assumir uma dupla existência e supõem, “entre essas existências [representante e representada], as relações de *semelhança* e *causalidade*” (Idem). Essa dupla existência nada mais é que um *realismo representacional*:

Trata-se da hipótese filosófica da dupla existência, das percepções [representantes] e dos objetos [representadas], que satisfaz nossa razão, ao admitir que nossas percepções dependentes são descontínuas e diferentes; e, ao mesmo tempo, é agradável para a imaginação, por atribuir uma existência contínua a outra coisa, a que chamamos *objetos*. (T. 1.4.2.52)

Portanto, o papel do raciocínio filosófico é justamente supor que há entre essas existências, representantes e representadas, uma relação de semelhança e causalidade ($e \rightarrow i$). A teoria da dupla existência surge, então, de uma interação entre esses dois princípios contrários: aqueles derivados da imaginação que nos induzem à noção de uma existência *contínua* e *distinta* e aqueles derivados da reflexão que nos informam que nossa mente apenas percebe existências *interrompidas* e *dependentes*. Em nossa leitura, essa teoria da dupla existência parece ser uma posição realista cética, ao definir a distinção entre o mundo mental e um mundo físico (desconhecido). Assim, como notado em nossa introdução, enquanto o vulgo, em seus momentos irrefletidos, tende a acreditar que o sol se move e a terra permanece parada, o filósofo, por meio de sua reflexão, sabe que esse sol movente é apenas uma percepção particular em sua mente, distinta do sol em sua realidade exterior. Evidentemente que Hume não deixa de apresentar algumas dificuldades da própria teoria da dupla existência e essas iremos examinar a seguir.

3.3 A teoria da dupla existência: entre a “via das ideias” e a “opinião do vulgo”

O parágrafo final § 57 da conclusão da seção 1.4.2, no qual Hume diz que apenas o “descuido” e a “desatenção” podem curar o filósofo de sua dúvida cética, pode induzir que, no fim das contas, Hume estaria assumindo apenas um compromisso com realismo ingênuo baseado na crença injustificada do vulgo. Entretanto, observa-se que, nessa passagem, Hume não exclui exatamente a opinião filosófica da dupla existência, já que o “descuido” natural não significa meramente o retorno à crença vulgar de que percepções e objetos são idênticos. Em contraste, essa passagem diz claramente que o leitor voltará a acreditar na distinção entre percepções e objetos: “que daqui a uma hora ele será persuadido de que existe um mundo externo e interno” (T 1.4.2.57). Este ponto indica que a posição de Hume não poderia simplesmente rejeitar a teoria representacional da “via das ideias”, tal como definida por Thomas Reid: “que nada é percebido, mas o que está na mente que o percebe” (REID, 1764 /, ix-x - minha ênfase), que contrasta diretamente com essa falsa opinião vulgar da identidade entre percepções e objetos.

Assim, neste item, sustentamos que a teoria da dupla existência ou realismo representacional é a forma pela qual os filósofos conciliam esses dois princípios contraditórios da mente: os de dependência e interrupção de um lado (percepções) e os princípios e os de continuação e distinção do outro (objetos). Hume ressalta que, embora a crença vulgar injustificada prevaleça em nossos estados mentais irrefletidos, isso não significa que ela seja capaz de simplesmente destruir nossos princípios de dependência e interrupção da mente. Esse ponto sugere que a crença baseada na falsa identidade entre percepções e objetos não poderia ser sua posição definitiva. No entanto, Hume não deixa de expor algumas dificuldades que envolvem a teoria da dupla existência, uma vez que “por mais filosófico que este novo sistema possa ser estimado, afirmo que é apenas um remédio paliativo, e que contém todas as dificuldades do sistema vulgar, com algumas outras, que lhes são peculiares” (T 1.4.2.46). A nosso ver, essas dificuldades surgem precisamente porque a teoria da dupla existência, por um lado, enquanto uma tentativa de afastar erros e enganos produzidos pela imaginação, por outro, depende inteiramente desses princípios de continuidade e distinção formados pela própria imaginação:

Não há princípios nem do entendimento nem da fantasia, que nos levam diretamente a abraçar essa opinião da dupla existência de

percepções e objetos, nem podemos chegar a ela, mas passando pela hipótese comum da identidade e continuidade de nossas percepções interrompidas. (Idem)

Como observado acima, este ponto corresponde de perto à teoria representacional da “via das ideias” que afirma termos somente acesso às percepções na mente. Reid pode ter sido o primeiro filósofo a examinar, com profundidade, a importância dessa teoria, atribuindo a Hume as consequências derradeiras dessa posição:

Entrei em um exame sério dos princípios sobre os quais esse sistema cético é construído; e não fiquei nem um pouco surpreso ao descobrir que se sustenta, com todo o seu peso, numa hipótese que é antiga, e que tem sido muito geralmente recebida por filósofos, mas da qual não encontrei provas sólidas. A hipótese que quero dizer é que não percebemos realmente coisas que são externas, mas apenas certas imagens e figuras delas impressas na mente, que são chamadas de impressões e ideias. (REID, 1764 /, ix-x - minha ênfase)

Ao mencionar “impressões e ideias”, Reid certamente está se referindo à divisão humiana de nossas percepções. Nesse caso, para Reid, Hume seria ultra-cético ao negar a possibilidade de que nossas percepções nos levariam a uma realidade contínua e independente fora da mente. No entanto, de acordo com Hume, a teoria representacional da “via das ideias”, somada a uma total suspensão do juízo quanto à realidade fora da mente, é uma posição que “tem sido peculiar a alguns poucos cétricos extravagantes” (T 1.4.2.50) e isso parece ser uma evidência importante de que essa teoria não seria totalmente endossada por ele, sem qualquer conciliação com os princípios de continuidade e distinção pela qual formamos a noção de objeto físico. Hume nunca se considera um cético extravagante e afirma que “mantemos essa opinião apenas em palavras e nunca conseguimos nos convencer sinceramente a acreditar nela” (Idem). Todavia, para Fogelin (1985), a posição de Hume seria um “meio termo” entre essa teoria representacional da “via de ideias” e a opinião vulgar de um modo diferente do que é mostrado pela teoria da dupla existência. Dessa forma, Fogelin (1985) sustenta que Hume é um fenomenalista cético com relação à realidade dos objetos físicos:

Os homens geralmente acreditam na existência externa e essa crença precisa de explicação. Tudo o que sabemos até agora é que um relato dessa crença - de que corpos são entidades especificamente diferentes das percepções - não faz sentido. Isso leva Hume a adotar algo como uma posição fenomenalista; nossa crença na existência do corpo não repousa sobre uma relação entre

percepções e não percepções; fundou-se em um sistema de relacionamento entre percepções. (FOGELIN, 1985, p.66)

Mas, como observei, Hume sustenta que essa crença vulgar não é apenas injustificada, mas também é falsa, ao supor exatamente uma identidade e simplicidade entre percepções e objetos físicos. Todavia, Fogelin (1985) já observou que essa crença vulgar nos leva naturalmente ao erro e ao engano, ao confundir a sucessão de percepções em nossa mente com uma realidade contínua e independente fora da mente:

[...] [Hume] argumenta [...] que o método experimental de raciocínio revela que a grande maioria de nossos julgamentos perceptuais comuns é simplesmente falsa. Essas falsidades são endêmicas, fundamentadas no arcabouço de nossas faculdades, e elas se pressionam em breve quando relaxamos nossa atenção filosófica. [...] Embora estejamos completamente convencidos pelo ensinamento da filosofia moderna de que o sabor de um figo não é residente nesse objeto, é assim que ele nos impressiona e, quando não estamos fazendo filosofia, é nisso que acreditamos [...].(FOGELIN, 1985, p. 64-65)

Apesar de reconhecer essa dificuldade em nossa crença vulgar, Fogelin apenas sustenta que, de acordo com Hume, não há escapatória para isso:

De forma mais impressionante, ele não recomenda um abandono generalizado dessas falsidades em favor das verdades que ele e a maioria dos outros filósofos modernos reconhecem. Uma investigação científica sobre as operações da mente humana deve ser guiada por uma compreensão adequada desses assuntos, mas não há necessidade de levar isso à vida cotidiana. (FOGELIN, 1985, Idem)

Não obstante, em nossa leitura, na medida em que, em nossa crença vulgar, subjazem contradições que são resultado de uma falta de definição entre existências externas e internas, a interpretação pirrônica não pode definir claramente quando Hume é exatamente um fenomenalista ou um realista ingênuo, algo que não seria tão diferente do ceticismo extravagante rejeitado pelo autor do *Tratado*:

Incluídas nessa classe de falsidade perceptual compartilhada estão crenças de que estamos cientes de objetos públicos comuns, de que essas coisas das quais estamos cientes podem ter uma existência contínua e distinta fora da mente e que essas coisas exibem uma identidade ao longo do tempo e uma unidade genuína em um determinado momento. (FOGELIN, 1985, Idem)

Portanto, se Hume sustenta uma atitude suspensiva pirrônica sobre os objetos externos, conseqüentemente, essas contradições da crença vulgar o levariam a um estado mental vacilante que é resultado da tensão entre os princípios

reflexivos de dependência e interrupção e os irreflexivos de continuação e distinção. Por um lado, o pirrônico está reflexivamente convencido da existência de um mundo interno de percepções em nossa mente; mas, por outro, está persuadido de modo não-reflexivo de que existe uma realidade contínua e distinta fora da mente. Dessa maneira, Hume sustenta que esses dois princípios são contraditórios e essa oposição entre existência externa e interna produz um estado mental desagradável [*uneasiness*]. É exatamente por essa razão que um fenomenalismo cético baseado na associação irrefletida entre percepções semelhantes na mente ou um realismo ingênuo baseado numa crença injustificada sobre a identidade e simplicidade entre percepção e objeto não podem, de ambas as maneiras, definir claramente a posição de Hume, visto que esse pirronismo está tão somente apoiado na inconsistência existente entre esses princípios contraditórios:

[...] havendo aqui uma oposição entre a noção de identidade de percepções assemelhadas e a interrupção de sua aparição, a mente deve se sentir desconfortável nessa situação, e naturalmente buscará alívio desse desconforto [*uneasiness*]. Uma vez que o desconforto surge da oposição de dois princípios contrários, deve procurar alívio sacrificando um ao outro. Mas como a passagem suave de nosso pensamento ao longo de nossas percepções assemelhadas nos faz atribuir-lhes uma identidade, nunca podemos, sem relutância, desistir dessa opinião. Devemos, portanto, voltar para o outro lado e supor que nossas percepções não são mais interrompidas, mas preservar uma existência continuada e invariável, e são por esse meio inteiramente iguais. Mas aqui as interrupções na aparição dessas percepções são tão longas e frequentes, que é impossível ignorá-las; e como a aparição de uma percepção na mente e em sua existência parece à primeira vista inteiramente a mesma, pode-se duvidar, se podemos concordar com uma contradição tão palpável, e supor que uma percepção existe sem estar presente à mente. (T 1.4.2.37)

Hume, portanto, não pode aceitar simplesmente que esse estado mental desagradável seja a marca principal de sua posição sobre a realidade fora da mente, exceto em seu ocasional estado melancólico, mas, como já notamos acima, isso não pode prevalecer por muito tempo. Como examinado em outros capítulos, há um padrão relacional conjuntivo ($r \wedge s$) prevalente na posição de Hume que contrabalança esse padrão relacional disjuntivo oscilante ($r \vee s$) sustentado por seus intérpretes pirrônicos. Portanto, não estou de acordo que Hume esteja comprometido apenas com um tipo de realismo relacionado a essa crença prática injustificada, uma vez que há passagens que Hume parece manter um compromisso

com o princípio relativo à existência dos objetos físicos baseados na teoria da dupla existência, compatível com esse padrão relacional conjuntivo:

Agora já observamos que, no entanto, os filósofos podem distinguir entre os objetos e as percepções dos sentidos; que supõem coexistir e assemelhar-se; contudo, essa é uma distinção que não é compreendida pela generalidade da humanidade, que, ao perceber apenas um ser, nunca pode concordar com a opinião de uma dupla existência e representação. (T 1.4.2.31)

Neste caso, ao contrário deste pirronismo vacilante que, para Hume, tornaria esses princípios da imaginação e da reflexão irreconciliáveis ($r \vee s$), a teoria da dupla existência parece ser claramente capaz de conciliar esses dois princípios contraditórios ($r \wedge s$). Desse modo, essa dupla existência é resultado de uma “situação intermediária da mente” (T 1.4.2.52), já que, ao contrário da “parte não-pensante e não-filosófica da humanidade, [isto é, todos nós, uma vez ou outra]” (T 1.4.2.36), os filósofos não podem simplesmente abandonar esse princípio de dependência e interrupção de nossas percepções. Portanto, a teoria da dupla existência não poderia ser simplesmente rejeitada por Hume, uma vez que o remove desse estado mental desconfortável produzido pelo ceticismo extravagante e vacilante. Isso leva Hume também rejeitar o relato de Berkeley com relação à opinião filosófica da dupla existência. Embora Berkeley afirme, tal como Hume, que nossas percepções não são enganosas, ao invés de apontar que esses erros e enganos são tão-somente produzidos pela imaginação, sustenta simplesmente que essa opinião filosófica é falsa, visto que a fonte do erro, segundo Berkeley, é exatamente a suposição da dupla existência entre existências externas e internas. Assim, Berkeley considera a dupla existência como uma tentativa fracassada dos filósofos de corrigir esses erros e enganos que eles atribuem falsamente aos sentidos, levando-os ao ceticismo:

Cor, figura, movimento, extensão etc., considerados só como outras tantas sensações na mente, são perfeitamente conhecidos, pois nada há neles que não seja percebido. Mas, se são considerados notas ou imagens que se referem às coisas ou arquétipos que existem fora da mente, então estamos completamente envolvidos no ceticismo [...] *Todo esse ceticismo decorre de supormos uma diferença entre coisas e ideias, e que as primeiras têm uma subsistência fora da mente, ou impercebida. Seria fácil estender-se sobre esse assunto e mostrar como os argumentos apresentados pelos cétricos de todas as épocas dependem sempre da suposição de que há objetos externos.* (Idem – grifo nosso)

Entretanto, como já observado no item 3.2, Hume sustenta que esses erros e enganos que os filósofos consideram ser originados dos sentidos são, na realidade, produzidos pela imaginação. É por essa razão que Hume não recomenda exatamente uma dúvida cética sobre nossos sentidos, já que não há, de fato, falsidade neles. Ao contrário, como um cético acadêmico, Hume não está longe de ter a mesma posição de que nossas sensações são impressões perceptuais inapreensíveis, mas isso não implica que elas sejam falsas. Para Hume, uma vez eliminada a hipótese de que nossas percepções sensoriais são enganosas, não há qualquer razão para afirmar que a opinião filosófica de uma dupla existência entre externo e interno seja igualmente falsa. Nesse sentido, contrariamente a Berkeley, para Hume, o ceticismo acrescenta uma vantagem à teoria da dupla existência, já que não é o caso provar a existência de objetos físicos, mas tão somente conciliar esses princípios de continuidade e independência da imaginação com os princípios de dependência e interrupção da razão:

Embora nossos princípios naturais e evidentes prevaleçam aqui sobre nossas reflexões mais cuidadosas, é certo, contudo, que deve haver alguma luta e oposição, ao menos enquanto essas reflexões mantêm alguma força ou vividez. *Para eliminar nosso desconforto acerca desse ponto, fabricamos uma nova hipótese, que parece compreender ambos os princípios, da razão e da imaginação.* (T, 1.4.2.52 – grifo nosso)

Esses pontos parecem ser suficientes para mostrar que a mera crença prática na existência de corpos, sendo falsa e enganosa, não poderia atender o propósito da ciência e da filosofia. Como observado no item 3.2, para resolver esse problema, Hume propõe que haja uma inferência científica apropriada, baseada na suposição de “causas ocultas” no mundo material, distinta dessa inferência irrefletida da imaginação. Como veremos abaixo, por um lado, embora esses dois princípios opostos contenham dificuldades Ihe são peculiares, por outro, essas dificuldades podem ser contornadas pela complementaridade um do outro, isto é, pela opinião de uma dupla existência. Nesse sentido, Hume pensa um “caminho do meio” a fim de reduzir esse desconforto [*uneasiness*] produzido em nossa mente por essa oposição entre princípios contrários na mente: “Não sendo capaz de reconciliar esses dois inimigos, nós nos esforçamos para nos estabelecer em alívio tanto quanto possível, concedendo sucessivamente a cada um o que quer que exija, e fingindo uma dupla existência [...]” (Idem). De fato, enfatizamos que a resposta de Hume não é, nesse

caso, a suspensão cética do juízo, mas sim contornar esse “desconforto” (Idem) por esse caminho intermediário:

essa opinião [da dupla existência] surge de uma situação intermediária da mente, ou seja, da adesão a esses princípios contrários [“via das ideias” e “opinião do vulgo”], de tal forma que nos vemos levados a buscar um pretexto que justifique a aceitação de ambos. Felizmente, acabamos encontrando esse pretexto no sistema de uma dupla existência. (T, 1.4.2.52)

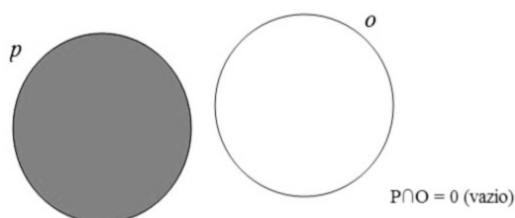
Portanto, enfatizamos que, ao reconhecer as dificuldades envolvidas na “opinião vulgar” e na teoria representacional da “via das ideias”, quando tomadas isoladamente, não é possível concluir que Hume estivesse argumentando que não haveria uma solução contra esse desconforto causado na mente. Portanto, a teoria da dupla existência surge claramente como uma alternativa em meio aos impasses sobre o problema da existência do mundo material, produzidos pelo conflito entre esses princípios opostos. Por um lado, a teoria representacional da via das ideias atesta que a opinião do vulgo em nossas percepções não é apenas injustificada, mas também inconsistente, visto que é contraditória à opinião de que temos acesso apenas a percepções a mente. Por outro lado, somente através dessa teoria representacional, o cético extravagante ou “pirrônico” seria incapaz de reconhecer qualquer referencial em nosso raciocínio sobre questões de fato, sob o custo de ceder inevitavelmente à crença vulgar, juntamente com suas dificuldades que lhe são peculiares. Desse modo, o cético extravagante, assim como o vulgo, não seria capaz de estabelecer adequadamente uma “conexão necessária” entre pares de objetos na experiência, e assim, nunca poderia inferir que o objeto *c* necessariamente produz o objeto *e* ($c \rightarrow e$):

enquanto tomamos nossas percepções e objetos como sendo a mesma coisa [tal como somos confundidos pela imaginação], jamais podemos inferir a existência destes [dos objetos] da existência daquelas [das percepções], e *tampouco formar um argumento baseado na relação de causa e efeito, a única capaz de nos assegurar a respeito de questões de fato.* (T, 1.4.2.14)

Embora essa passagem seja bastante obscura, sustentamos que ela é central ao argumento de Hume: *o filósofo não pode confundir a percepção do sol que aparece diante de seus olhos [representação] com o verdadeiro sol fora de sua mente [representado]*. Portanto, se persistirmos na identidade entre percepções e objetos, jamais seremos capazes de raciocinar adequadamente sobre questões de fato, pois, nesse caso, seremos incapazes de distinguir o que é o quê:

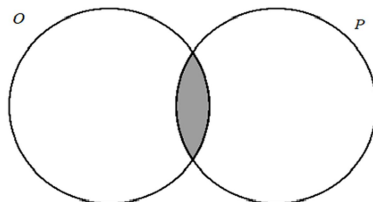
confundiremos não apenas “objeto” e “percepção”, visto que, de modo geral, não saberemos também determinar adequadamente “causa” e “efeito” e vice-versa ($c \leftrightarrow e$). Portanto, o princípio de *anterioridade* da causa com relação ao efeito não está meramente fundado na simples justificativa de que “seria muito penoso pensar de outra maneira”, mas segue também uma conciliação entre níveis reflexivos e não-reflexivos da mente humana. Nesse sentido, nosso raciocínio irrefletido nos levaria a supor, por exemplo, que o sol se move e a terra permanece parada, mas, como já observamos acima, para Hume, “o sol não se move um centímetro de seu lugar por todos esses raciocínios [do vulgo]” (Idem). Portanto, caso Hume, como um “pírrônico”, aceitasse somente a crença injustificada do vulgo, isso poria em risco qualquer propósito com a filosofia e a ciência, visto que seria forçado a aceitar, por uma “aquiescência passiva”, as opiniões irrefletidas e errôneas do vulgo.

De outro modo, para Hume, a “opinião do vulgo” e a teoria representacional da “via das ideias” estão repletas de dificuldades que só podem ser corrigidas com base na suposição de uma “dupla existência” entre o mundo mental e o mundo material. *Mas como exatamente esses princípios, tão contrários um ao outro, podem ser reconciliados?* Ora, entre a opinião do vulgo e teoria representacional da “via das ideias” não há exatamente um ponto intermediário, visto que são princípios contraditórios e, portanto, é necessário esclarecer o que esse meio-termo, para Hume, realmente significa. Por exemplo, se p representa as existências internas (percepções da mente) e o representa as existências externas (objetos físicos), descobriremos que a interseção entre esses dois domínios é um resultado vazio ($p \cap o = \emptyset$), ou seja, não há nada em p que esteja contido em o e vice-versa:

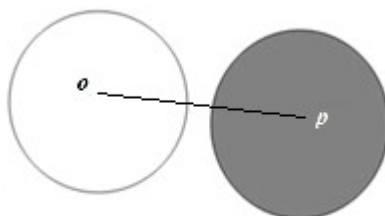


Portanto, esses são domínios excluem um ao outro: é precisamente isso que Hume identifica como contradição entre as existências internas e externas. Contudo, somente pela crença vulgar teríamos exatamente o oposto, isto é, uma interseção entre o mundo mental e o mundo material que seria o resultado da confusão entre essas existências externas e internas. Em outras palavras, a confusão entre o

mundo mental e o mundo material implica numa intersecção ou uma falsa identidade entre p e o , pela qual a crença vulgar é formada:



Não é difícil notar que o problema dessa intersecção entre o e p é que, se fosse realmente o caso, haveria uma total redução princípios de continuidade e independência que formam a crença nos objetos físicos às nossas meras percepções interrompidas e dependentes. Contudo, Hume nega que essa redução seja uma noção conciliativa, um intermediário entre nós e o mundo, visto que, ao contrário de uma real identidade e simplicidade entre percepções e objetos, o que realmente acontece nada mais é que uma mera confusão da mente. Isso quer dizer que, nesse ponto, uma leitura pirrônica de Hume teria de lidar com essa confusão e isso revelaria também a impossibilidade de definir ao certo se Hume é um realista ingênuo ou um fenomenalista e vice-versa; já que, em última análise, é claramente impossível reduzir, por meio da falsa identidade e da falsa simplicidade, o mundo material a essas meras percepções da mente, sem gerar essa confusão. Portanto, para Hume, é somente pela suposição de *causalidade* e *semelhança* que podemos fundamentar essa “situação intermediária da mente” entre o e p , capaz de ligar adequadamente a realidade interna e a realidade externa:



[...] assim como *supomos* que nossos objetos em geral se assemelham a nossas percepções, assim também damos por *suposto* que cada objeto particular se assemelha a percepção por ele causada. *A relação de causa e efeito nos determina a acrescentar a ela a de semelhança; ou seja, como as ideias dessas existências já estão unidas na fantasia pela primeira relação, nós naturalmente acrescentamos a segunda para completar a união* [...].

(T, 1.4.2.55 - grifo nosso)

Assim, com esse termo “intermediário”, Hume quer dizer que ainda podemos supor, através do princípio de semelhança e causalidade, que existe uma correlação entre esses dois domínios completamente opostos: o mundo mental e o mundo físico. Para Hume, não podemos conhecer diretamente as causas de nossas percepções, mas apenas tendemos a supor isso em nossos raciocínios. Em nossa leitura, esses pontos convergem para o realismo cético, uma vez que não estamos considerando que essa ligação é uma verdade por correspondência, mas é resultado da interação entre os princípios da imaginação e os princípios da razão. Assim, tal como sustentado por John Wright (1983) e Strawson (2015), Hume não parece estar simplesmente adotando uma atitude suspensiva pirrônica sobre se há ou não causas, mas sim que pode haver causas, embora “desconhecidas”. Por essas razões, Hume assume uma posição que é talvez totalmente distante de Berkeley, isto é, que a suposição de continuada e independente fora da mente (não observada) não é meramente um mal-entendido de filósofos, mas um ponto fundamental em nossos raciocínios sobre questões de fato. No fim das contas, como já dito acima, a teoria da dupla existência é resultado de um meio-termo a fim de assegurar uma posição além da “inconsistência” pirrônica pela qual, nesse caso, o cético extravagante estaria fadado a pensar e agir através das mesmas faculdades que ele completamente desacredita. Portanto, a teoria da dupla existência ou realismo representacional recebe, em Hume, uma abordagem cujas implicações céticas são até mesmo vantajosas para essa teoria, a fim de reconciliar a teoria representacional da “via das ideias” e a “opinião vulgar” de modo a atender os propósitos da ciência e da filosofia.

3.4 Conclusão

Nesse capítulo, nossa proposta de leitura quanto ao realismo cético não constitui diretamente nossa principal contribuição acerca da discussão acerca do ceticismo quanto aos sentidos de Hume, visto que, muitos autores, desde John Wright (1983; 1986), têm oferecidos importantes contribuições nessa direção. Assim, nossos propósitos interpretativos têm como objetivo, além de reafirmar um realismo cético de Hume, aprofundar ainda mais esse tipo de leitura, com base nos temas já colocados neste trabalho até aqui, no que diz respeito à oscilação entre crença e

dúvida cética e ao critério de discriminação cético acadêmico. Com isso, quisemos mostrar a relevância da teoria da dupla existência no realismo cético de Hume, que não é inteiramente redutível a nossa crença do vulgo injustificada, no sentido de que Hume considera também a relevância da inferência reflexiva da mente.

A vantagem de nossa leitura com relação à interpretação pirrônica é que, além do ceticismo não-mitigado, Hume sustenta outros níveis reflexivos que surgem da interação de princípios opostos. Desse modo, tomados isoladamente, os princípios da imaginação são suficientes somente para o propósito prático da vida comum, mas não para filosofia, ao passo que os princípios da reflexão conduzem o filósofo ao ceticismo não-mitigado. Portanto, Hume sustenta que somente pela interação desses princípios opostos que obtemos uma visão de dupla existência que atende os propósitos da filosofia e da ciência. Esse ponto evidentemente corresponde ao ceticismo mitigado de Hume, contudo, esse ceticismo não é um ceticismo “café com leite” tal como Fogelin atribui. Ao contrário, os níveis reflexivos da teoria representacional da via das ideias, misturado aos níveis irrefletidos dos princípios da imaginação, compõem basicamente a forma pela qual, segundo Hume, os cientistas e filósofos da natureza se referem às entidades existentes no mundo físico.

Como já mostramos no capítulo 1, a oscilação cética surge na medida em que as resoluções do entendimento prevalecem inteiramente sobre as qualidades triviais da imaginação. Contudo, diferentemente de uma oscilação cética entre uma dúvida formal derivada dos argumentos céticos em contraposição às crenças que somos causalmente impelidos a aceitar, as tensões que Hume expõe em sua obra dizem respeito a um conjunto de processos cognitivos bastante complexos já descritos em nosso capítulo 2 e 3, pelo qual oferecerá um caminho novo acerca dos tradicionais problemas céticos: [i] o *ceticismo quanto à razão* e [ii] o *ceticismo quanto aos sentidos*.

No primeiro caso, Hume aborda um ponto bastante discutido dentro da tradição cética que é a tensão entre a razão dogmática e a razão cética. Esse ponto nos sugere uma importante pista sobre o problema do “perigoso dilema” cético entre a “falsa razão” e “razão nenhuma”, pois, afinal, *em que sentido Hume considerar que a “razão cética” nos levaria à “razão nenhuma”, senão na medida em que sua expansão dá-se contrária às “operações e tendências” da razão dogmática, de modo que o resultado dessa tensão é justamente a autodestruição do entendimento?*

Todavia, a natureza é sempre mais forte que os argumentos céticos e, além disso, ela não simplesmente resgata o cético de seu ceticismo, mas também impede que a própria razão humana se autodestrua. Portanto, isso significa que, após o recital de argumentos céticos, o resultado disso não seria meramente o “ceticismo total”. Esses pontos nos oferecem pistas importantes para responder de que maneira Hume rejeita a noção de uma suspensão cética do juízo, enquanto um “mero ato do pensamento”, independentemente de nossos sentimentos. Isso reafirma que, pelo menos para o jovem Hume, a dúvida cética é um estado derivado do sentimento experimentado após uma reflexão profunda e intensa.

No segundo caso, no ceticismo quanto aos sentidos, talvez a tensão entre razão e sentimento seja mais clara, isto é, na medida em que a crença do vulgo nos corpos colide diretamente com a tese cética de que só temos acesso a percepções da mente. Com base no exame de nosso processo natural de formação de crenças, Hume sustenta que essa crença do vulgo está baseada numa confusão da imaginação entre objeto e percepção (pelo qual atribuímos uma falsa identidade e simplicidade), na medida em que, de maneira irrefletida, não distinguimos claramente objeto e percepção. Esclarecemos ainda que Hume não está falando de uma classe de pessoas, mas de um estado mental não-reflexivo que diz respeito a todos os seres humanos, na medida em que o raciocínio do vulgo não está orientado de maneira suficientemente correta em seus julgamentos causais. A confusão que subsiste na “crença do vulgo” é inteiramente contrária à razão, pois, pela reflexão, as percepções da mente são vistas somente como conteúdos mentais e, portanto, jamais poderiam ser confundidas com objetos fora da mente. Isso significa que Hume aceita a teoria representacional da “via das ideias” que, por sua vez, tenciona com a opinião de identidade e simplicidade de nossas percepções e objetos. Em outras palavras, na medida em que a teoria representacional da “via das ideias” adequa-se aos princípios da razão, surge daí uma inevitável tensão entre nossa crença natural irrefletida nos corpos e a tese de que só temos acesso a percepções da mente. Aliás, Hume chega realmente a dizer que, entre a teoria representacional da “via das ideias” e a crença do vulgo há uma total contradição.

Em geral, os intérpretes tendem a associar a teoria representacional da “via das ideias” com um “ceticismo extravagante”, ao passo que a “crença do vulgo” seria a contrapartida da natureza em relação às tendências céticas de nossa razão. Mas, em nossa leitura, a razão não precisa ser terminantemente orientada nesse

caminho, quer dizer, de modo a suspender o juízo sobre a existência dos objetos físicos (senão somente de forma temporária). De modo contrário, *até mesmo, nesse caso, é possível que a razão dê um direcionamento melhor ao sentimento original da natureza humana que é a crença nos corpos, visto que a razão não pode prevalecer sobre a crença de modo a extirpá-la ou destruí-la. Nada disso quer dizer, porém, que a razão ainda não possa exercer algum papel auxiliar – ao invés de autoridade epistêmica - no que toca ao nosso assentimento sobre o “princípio concernente à existência dos corpos”*. De fato, a razão ainda pode atuar no sentido de corrigir o direcionamento de nossa crença, apontando que a contradição entre a teoria representacional da “via das ideias” e a “crença do vulgo” diz respeito à mesma contradição entre um “mundo material” e o “mundo mental”, cuja relação de correspondência só pode ser inferida com base na *suposição de semelhança e causalidade* entre as percepções e o mundo externo. Portanto, ao contrário da confusão original da imaginação entre percepção e objeto, o raciocínio filosófico, na medida em que busca determinar a *anterioridade* da causa sobre o efeito, também pode, do mesmo modo, determinar a *anterioridade* do objeto físico com relação à percepção na mente.

Hume afirma ser essa uma opinião filosófica de dupla existência - que é inteiramente compatível com uma *visão cética realista acadêmica* - pois, uma vez que o padrão causal é desconhecido (no caso, os objetos externos), ainda assim, podemos fazer uso de nossa razão (aliada ao sentimento, e vice-versa) com o propósito de inferirmos essa realidade independente e contínua que julgamos existir além da mente, de modo a conduzir adequadamente nossos raciocínios sobre questões de fato. Do contrário, se caso nossos raciocínios estivessem baseados meramente na confusão entre percepções e objetos, haveria casos em que simplesmente chegaríamos a conclusões errôneas a respeito da realidade física, como, por exemplo, “que o sol se move e a terra permanece parada”. Essa confusão da imaginação, como apresentado nesse capítulo, é a verdadeira origem do que parte da tradição filosófica afirma ser simplesmente um engano derivado dos sentidos. Portanto, Hume propõe que, ao contrário dessa tensão contraditória entre a razão e o sentimento, uma teoria da dupla existência aponta que, de fato, em nosso processo cognitivo, razão e sentimento *devem* atuar de maneira conjugada, de modo a conduzirmos bem nossos raciocínios para satisfação de nossa curiosidade filosófica ou “amor à verdade” ($r \wedge s$).

Essa condução, baseada no “amor à verdade”, é o propósito acadêmico de atingir a sabedoria. Com isso, não podemos deixar de notar que não há uma disjunção ou uma contradição total entre um *realismo ingênuo* e um *realismo representacional*. Ao contrário, o *realismo representacional* é um segundo estágio em que o *realismo ingênuo* é seu preparativo e, portanto, mais uma vez aqui, as diferenças são inteiramente complementares: uma vez que corrigimos a crença vulgar original, somos levados a supor uma dupla existência a fim de que sejam atendidos os propósitos da ciência e da filosofia. Portanto, no próximo e último capítulo, devemos retornar ao problema da “oscilação cética” e sustentar que, em Hume, há uma “progressão do pensamento” no sentido de que as “contradições” entre o sentimento pirrônico e o sentimento acadêmico são estágios de um desenvolvimento único em vista de um reengajamento cético-sentimental com a filosofia.

Capítulo 4 –
O “eu do cético”:
do sentimento pirrônico ao sentimento acadêmico

Um carvalho que, de uma pequena planta, cresce até se transformar em uma grande árvore, é sempre o mesmo carvalho, embora nenhuma de suas partículas materiais nem a forma de suas partes continuem as mesmas. Uma criança torna-se um homem, e ora engorda, ora emagrece, sem sofrer nenhuma mudança em sua identidade. (T, 1.4.6.12)

Neste capítulo, iremos, finalmente, examinar como é possível um ceticismo de Hume com base em seu conceito de sentimento, capaz de conciliar um lado pirrônico e um lado acadêmico numa mesma posição, ou melhor, num mesmo “eu do cético”. Com isso, ainda sustentamos que Hume seja principalmente um cético acadêmico, não obstante aceitamos que sua posição contém importantes traços de pirronismo, no sentido preparativo de seu reengajamento acadêmico com a filosofia ligado a uma *epistemologia cética*, mas *positiva*.

A nosso ver, o conceito de sentimento é uma importante chave de leitura para apresentar essa compatibilidade entre pirronismo e academicismo em Hume. Nesse sentido, a herança sentimental da filosofia de Hutcheson permite que Hume desenvolva o conceito de “impressão de reflexão” que apresenta o sentimento como um aspecto *motivador* do ceticismo e não somente como uma crença resistente ao ceticismo.¹³⁹ Nota-se ainda que a maior parte das passagens que são base para nossa leitura já foi examinada no item 1.3 e, portanto, estamos aqui somente acrescentando alguns pontos novos, de modo a propor um desfecho geral para este trabalho. Para esse propósito, iremos retomar o nosso exame acerca dos parágrafos §8 ao §12 da seção 1.4.7 *Conclusão deste livro*, nos quais Hume descreve uma sucessão de estados mentais: *melancolia* e *delírio*; *baço* e *indolência*; *ambição* e *curiosidade*.

Essa sucessão de estados mentais não é uma mera oscilação entre crença e dúvida racional, pois, ainda que fosse inicialmente pelo “perigoso dilema” cético, acrescenta-se uma reviravolta entre os parágrafos §8 e §12 que consiste numa sucessão *progressiva de desengajamento e reengajamento cético-sentimental com*

¹³⁹ Há, evidentemente, outros autores sentimentalistas que Hume conhecia, tais como Shaftesbury, Mandeville etc. Contudo, estamos tratando de um ponto bastante específico que são as condições de possibilidade do conceito de “impressão de reflexão”. De um modo bastante parecido com o que estamos aqui tratando, Kemp Smith (1941), ao propor sua abordagem naturalista da filosofia humiana, aponta claramente essa mesma influência de Hutcheson sobre a posição de Hume: “[...] foi sob a influência direta de Francis Hutcheson que ele [Hume] foi levado a reconhecer que os juízos de aprovação e desaprovação moral e, de fato, os julgamentos de valor de qualquer tipo, baseiam-se não na percepção racional ou na evidência, mas apenas no sentimento [*feeling*]” (K. SMITH, 1941, pp. 12-13). Em nossa leitura, K. Smith está evidentemente certo ao enxergar essa novidade no pensamento dos filósofos escoceses e essa importante influência sobre Hume. De nossa parte, acrescentamos que Hume estende esse conceito de *sentimento* para questões do âmbito epistemológico e do ceticismo; inovando, inclusive, com sua ousadia em associar a dúvida cética como o sentimento de melancolia, visto que, um século antes, ela [a dúvida] era vista apenas sob o ponto de vista da formulação racional cartesiana. Sendo assim, quando dizemos, nesse trabalho, que Hume é um *cético sentimental*, aproximamo-lo do sentimentalismo de Hutcheson que lançar suspeitas sobre a distinção filosófica tradicional entre sensível e racional.

a *filosofia* ¹⁴⁰ que, respectivamente, corresponde a posições com características bastante próximas das estabelecidas dentro da tradição cética que podem ser definidas da seguinte maneira:

- A) Um *pirronismo rústico*, cuja base é a suspensão do juízo sobre todas as coisas;
- B) Um *pirronismo urbano*, cuja base é a suspensão do juízo com relação aos assuntos da filosofia;
- C) Um *ceticismo acadêmico*, baseado nas virtudes intelectuais e no critério cético de discriminação. ¹⁴¹

Como veremos neste capítulo, essas formas de ceticismo correspondem à descrição dos estados mentais da seção 1.4.7, o que nos faz, então, formular a seguinte questão: *o que faz com o que o ceticismo acadêmico seja, então, a posição filosófica definitiva de Hume, tendo em vista que tal é apenas um instante dentre outros numa sucessão de estados mentais?*

No caso do *pirronismo rústico*, há o prevalecimento da melancolia cética que determina a *suspensão momentânea de nossas as escolhas* epistêmicas e doxásticas, ou seja, uma *suspensão cética temporária do juízo sobre todas as coisas*; ou, no caso do *pirronismo urbano*, uma *suspensão momentânea de nossas escolhas* somente epistêmicas (não-doxásticas), quer dizer, uma *suspensão cética temporária do juízo sobre os assuntos da filosofia*, uma vez que o cético sente-se irritado frente aos raciocínios sutis e profundos e prefere manter-se *indolente* quanto a essas questões que lhe parecem “tão frias, forçadas e ridículas” (T, 1.4.7.9). Inclui-se ainda, no mesmo pirronismo urbano, uma terapia da vida comum que conduz à moderação dos sentimentos causados pela reflexão intensa e profunda. Em ambos os casos, Hume já não está tratando de uma suspensão do juízo resultante de um

¹⁴⁰ No capítulo 1 *Philosophy in This Careless Manner* da obra *A progress of sentiment* (1991), Baier aponta o importante papel do conceito de “progresso do pensamento” para explicar a seção 1.4.7, com base numa concepção dialética da crise cética até o retorno da filosofia, em que ela considera um processo de autoconsciência do sujeito, a partir da irresolução resultante das autoilusões e autocontradições do perigo dilema que ela, assim como nós, sustenta ser o desfecho de um modelo de verdade cartesiano baseado unicamente no entendimento. Ao contrário dessa abordagem dialética, propomos que, após o desfecho do perigoso dilema, há uma sucessão de estados mentais correspondentes aos estágios de um mesmo “eu do cético”, talvez não necessariamente ligado a um processo de autoconsciência de uma autêntica posição filosófica sustentado por Baier (1991), mas de um reengajamento cético com a filosofia.

¹⁴¹ Como veremos, a distinção entre pirronismo rústico e urbano tem sido considerada mais recentemente por Fogelin, de modo a limitar o escopo da suspensão do juízo. Vê-se, contudo, que a limitação de Hume sobre a suspensão do juízo não é exatamente teórica, mas é temporal e, por isso, atenua-se gradativamente.

“simples ato do pensamento” [*simple act of thought*], tal como já apontamos em outros capítulos, mas do próprio *sentimento pirrônico*.

No caso do *sentimento acadêmico*, que sucede os dois estágios pirrônicos anteriores, o filósofo ainda *sente*, em seu coração, o desejo de satisfazer sua curiosidade e isso contrabalança os efeitos da suspensão cética sobre a própria filosofia. Nesse sentido, como um filósofo que deseja satisfazer não somente a sua própria curiosidade, mas também a curiosidade alheia, Hume *sente* ainda a ambição de mostrar ao mundo suas invenções e descobertas, reconhecendo, no entanto, que seus juízos não são infalíveis, visto que sempre terão algum grau de dúvida e incerteza. Todavia, nada disso o desanima a engajar-se novamente na filosofia. Pelo contrário, seu propósito, diferentemente de outrora, é retornar à filosofia com *prudência*, de maneira a evitar o erro e o engano dogmático “de impor ao mundo suas conjecturas e hipóteses como se fossem os princípios mais certos” (T, intro, ix). Esses pontos, portanto, permitem-nos definir Hume como um *cético sentimental*.

Para esse propósito, no item 4.1, de uma forma preliminar ao exame do *pirronismo* e do *academicismo*, ofereceremos uma análise acerca do papel do conceito de sentimento como uma “impressão de reflexão”. Com isso, apontamos que Hume oferece uma explicação de nossas operações cognitivas de modo a lançar importantes suspeitas com relação à tradicional divisão filosófica entre *racional* e *sensível*, ao sustentar o importante papel de nossa *sensibilidade* para além do mero âmbito de nossas experiências sensoriais (olfato, paladar, audição, visão e tato). Como veremos, esses pontos aproximam bastante Hume do sentimentalismo de Hutcheson e da sua crítica à filosofia moderna.¹⁴²

No item 4.2, iremos examinar em que consiste a distinção entre *sentimento pirrônico* e *sentimento acadêmico*, com base nos parágrafos de §8 ao §12 da seção 1.4.7 *Da conclusão deste livro*. Como já deve ter ficado claro neste trabalho, sustentamos que Hume é, sobretudo, um *cético acadêmico*, visto que essa posição, não somente não conflita com seu sentimentalismo, como também, respectivamente, cede às formas de pirronismo, na medida em que essas são apenas estágios *preparativos* de sua posição cética definitiva. Em outras palavras,

¹⁴² Com sentimentalismo, referimos a posição de que nossos julgamentos estão baseados em nosso sentimento. Hutcheson, no caso, refere-se aos nossos julgamentos morais e estéticos. Hume, no entanto, refere-se aos nossos todos os nossos julgamentos (incluindo ainda nossos raciocínios e crenças). Contudo, isso não quer dizer que a razão é, em muitos casos, indispensável em nosso processo cognitivo.

sustentamos que esses três estágios de ceticismo são compatíveis com a noção de “progresso do pensamento” apontado por Hume.

No item 4.3, iremos apresentar em que medida a seção 1.4.7 oferece um relato sobre a identidade pessoal correspondente ao reengajamento com a filosofia após a crise cética. Não é muito comum os intérpretes examinarem a questão da identidade pessoal especificamente nessa seção, embora seja o único momento do Livro I do *Tratado* que, além de ser escrito inteiramente na primeira pessoa, é feito de uma maneira um tanto confessional e, por assim dizer, com base na espontaneidade das paixões que surgem do próprio Hume. Em nossa leitura, uma solução para o problema da identidade pessoal do cético pode oferecer uma resposta a um importante embate interpretativo: *é ou não é Hume um filósofo consistente?*¹⁴³ Em nossa leitura, a noção de Hume de identidade pessoal é compatível com os aspectos “contraditórios” da sucessão de estados mentais descritos na seção 1.4.7.¹⁴⁴ Nesse ponto, Hume distancia-se de uma posição sobre o “eu” baseada no princípio de identidade e, respectivamente, constrói uma visão sobre o “eu” baseada na “sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos [apenas] uma memória e consciência íntima” (T, 2.1.2.2). Por último, apresentamos que esses pontos permitem Hume pelo menos esboçar algo sobre calma cética que, livre do espírito dogmático, equivale aos sentimentos brandos e moderados que nos reengajam, de forma mais adequada, na filosofia.

4.1 O sentimentalismo entre Hutcheson e Hume

Nesse item, de forma preliminar ao exame da seção 1.4.7, iremos analisar como o *sentimentalismo* de Hutcheson sobre nossos julgamentos morais e estéticos influenciou Hume acerca de sua visão sobre nossos atos cognitivos. Com isso, esse sentimentalismo afasta-o de um modo de explicação de nossos processos mentais baseado na divisão tradicional entre *sensível* e *racional* que, por sua vez, Hutcheson acusa existir entre os filósofos modernos:

[...] encontraremos em nossos escritos filosóficos modernos nada mais sobre esse assunto [os prazeres sensíveis] senão alguma divisão vazia deles em Sensível e Racional, e alguns triviais lugares comuns para provar o último mais valioso do que o primeiro. Nossos prazeres sensíveis são ligeiramente passados e explicados apenas por algumas instâncias em gostos, cheiros, sons ou semelhantes,

¹⁴³ No caso, estamos nos referindo ao debate em particular entre Garrett e Fogelin.

¹⁴⁴ Como notado no item 1.3, os estados mentais contradizem uns aos outros.

que os homens de qualquer reflexão tolerável geralmente consideram satisfações tão insignificantes. (HUTCHESON, 1725, p. 7)

Nota-se que, na passagem acima, com o termo “prazeres sensíveis”, Hutcheson está se referindo as sensações que experimentamos não apenas através de nossos cinco sentidos externos (olfato, paladar, audição, visão e tato), mas também em nossos sentidos internos, que englobam nossos sentimentos. Desse modo, para Hutcheson, a natureza humana ainda possui mais dois sentidos – além de outros - que não estão diretamente ligados aos nossos órgãos sensoriais, a saber: o *senso moral* e o *senso de beleza*.¹⁴⁵ É, por isso, que o autor escocês critica, de modo geral, os filósofos modernos por negligenciarem, em suas explicações sobre nossos processos cognitivos, que o âmbito de nossa *sensibilidade* estende-se a outras operações irreduzíveis aos cinco sentidos.

Na mesma esteira de Hutcheson, Hume assume que nossos atos cognitivos possuem uma dimensão sensível muito mais ampla do que os filósofos até então tiveram dedicação em examinar e, ao mesmo tempo, acusa-os de presumirem que suas ideias “possuem uma natureza tão refinada e espiritual que não podem ser concebidas pela fantasia” (T, 1.3.1.7). Com isso, Hume critica os filósofos, em geral, pela visão estritamente racional de suas ideias:

É fácil observar por que os filósofos gostam tanto dessa noção de algumas percepções espirituais e refinadas: é que assim eles encobrem vários de seus absurdos, e podem se recusar a aceitar as resoluções impostas pelas ideias claras, recorrendo, em lugar destas, a ideias obscuras e incertas. (T, 1.3.1.7)

Nesse sentido, na medida em que Hume busca examinar o fraco fundamento das “ideias obscuras e incertas dos filósofos” (Idem), ele denuncia a falsa presunção de que o lado racional da mente humana teria algum privilégio *epistêmico* sobre o lado sensível, no sentido de que caberia somente à razão o papel principal de legitimar nossas crenças. Contudo, de acordo com Hume, a razão não possui essa função especial em nosso processo cognitivo. Nesse sentido, com “ideias claras”, Hume não somente se refere às ideias derivadas de seu princípio de que “todas as ideias são cópias de nossas impressões”, mas também de que não temos propriamente uma “ideia clara” de certas noções que os filósofos sustentam

¹⁴⁵ O propósito do nosso trabalho não é explicar a sofisticada teoria do senso moral e do senso de beleza de Hutcheson, mas apontar que sua concepção não-racionalista do julgamento que fazemos quando contemplamos algo belo ou virtuoso revela uma importante influência sobre o pensamento de Hume.

ser acessadas unicamente por meio da razão. Com base nesse erro, os filósofos sustentam uma presunçosa “visão pura e intelectual” de suas próprias percepções, segundo eles, “acessíveis apenas às faculdades superiores da alma” (Idem). Contudo, como já apontamos no item 1.2, é exatamente por causa dessa falsa presunção que os filósofos são levados a entrar em “contradição” em relação às suas próprias crenças, soterrando suas faculdades em “dúvidas e escrúpulos” (Idem) e, com isso, isolando o seu *entendimento* das demais faculdades mentais até sua autodestruição.¹⁴⁶

Todavia, para Hume, “todo raciocínio provável não é senão uma espécie de sensação” (T, 1.3.8.12) e é por isso que “[n]ão é somente na poesia e na música que devemos seguir nosso gosto e sentimento [*sentiment*], mas também na filosofia” (Idem). Isso quer dizer que, da mesma maneira que nossos julgamentos estéticos e morais, Hume também sustenta que nossos raciocínios sobre questões de fato são igualmente influenciados por sentimentos, pois, embora se trate de dois tipos diferentes de julgamentos, a maneira pela qual a mente opera, em ambos os casos, é basicamente a mesma:

Quando estou convencido de um princípio qualquer, é apenas uma ideia que me atinge com mais força; quando dou preferência a um conjunto de argumentos sobre outro, não faço mais que decidir, partindo daquilo que sinto [*from my feeling*], sobre a superioridade de sua influência. (T, 1.3.8.12)

Com isso, enfatizamos que uma visão estritamente racional de nossas ideias, baseada na primazia de nosso entendimento é, para Hume, falaciosa, uma vez que nossos *sentimentos* são imprescindíveis e, certamente, muito mais influentes em nosso processo cognitivo do que o entendimento. A nosso ver, esse ponto sugere um importante tratamento do ceticismo associado ao sentimentalismo feito na seção 1.4.7, no qual Hume descreve uma sucessão de estados mentais correspondente às principais características das posições céticas – pirrônica e acadêmica. Nesses parágrafos, o conceito de sentimento tem o mesmo sentido de uma *paixão* ou *emoção* de modo que podemos aproximá-lo bastante do conceito de “impressão de reflexão”.

Portanto, mesmo que Hume não estabeleça uma definição muito clara do conceito de *sentimento*, ainda assim, com base em seu empirismo, ele nos propõe uma descrição psicológica de como surge uma emoção e uma paixão em nossa

¹⁴⁶ Capítulo 1.

mente. Nesses termos, *sentimento*, enquanto uma emoção ou paixão, nada mais é do que uma “impressão de reflexão” (T, 1.1.1.1), isto é, uma impressão que deriva não diretamente da experiência sensorial de nossos cinco sentidos - olfato, paladar, audição, visão e tato -, mas deriva de uma ideia (ou ideias) na mente:

Uma impressão [de sensação] atinge nossos sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos ideia. Essa ideia de prazer ou dor, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de uma impressão de reflexão, porque deriva dela. (T, 1.1.2.1)

Dito de modo mais simples, ao pensarmos, por exemplo, em uma pessoa a quem cultivamos grande admiração, a ideia que formamos dessa pessoa nos causa um sentimento, uma paixão ou uma emoção. Além disso, é preciso levar em consideração que há outros momentos do *Tratado* no qual o conceito de *sentimento* aproxima-se bastante do sentido de “propensão”¹⁴⁷ ou de “crença”.¹⁴⁸ Contudo, embora o termo “sentimento” tenha outros significados nos escritos de Hume, pelo menos, no caso da dúvida cética no *Tratado*¹⁴⁹, a associação que Hume faz com uma “doença [*malady*]” (T, 1.4.2.57) que, de vez em vez, aflige todos aqueles que se dedicam, na maior parte do tempo, às “reflexões profundas e intensas”, significa

¹⁴⁷ Esses pontos estão de acordo com exame de Hume sobre a conexão necessária, visto que, uma vez que não temos uma “ideia clara” dessa conexão, resta-nos tão somente a determinação mental que nos leva a supor uma conexão desconhecida entre causa e efeito. Assim, quando Hume afirma que a necessidade causal “é apenas uma impressão interna da mente, uma determinação a levar nossos pensamentos de um objeto a outro” (T, 1.3.14.20), ele não está dizendo outra coisa senão que tal relação é “derivada de alguma impressão interna, ou seja, de uma impressão de reflexão” (T, 1.3.14.22).

¹⁴⁸ Hume entende crença como *uma maneira de sentir*: “[...] Uma ideia que recebe o assentimento é sentida de maneira diferente [*feels different*] de uma ideia fictícia, apresentada apenas pela fantasia. É essa maneira diferente de sentir [*this different feeling*] que tento explicar, denominando-a de 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 representes a nós que as ficções e fluência superior sobre as paixões e imaginação. Contanto que concordemos acerca dos fatos, é desnecessário discutir sobre os termos. A imaginação tem o controle de todas as suas ideias, podendo juntá-las, misturá-las e alterá-las de todos os modos possíveis. Ela pode conceber os objetos com todas as circunstâncias de tempo e espaço. Pode, por assim dizer, apresentá-los a nossos olhos em suas cores verdadeiras, exatamente como devem ter existido. Mas, como é impossível que essa faculdade possa jamais, por si só, alcançar a crença, é evidente que esta não consiste na natureza ou na ordem de nossas ideias, mas na maneira como as concebemos e como são sentidas pela mente. 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 compreendem suficientemente na vida comum. E, na filosofia, não podemos ir além da afirmação de que a crença é algo sentido pela mente, que permite distinguir as ideias do juízo das ficções da imaginação. A crença dá a essas ideias mais força e influência; faz que pareçam mais importantes, fixa-as na mente. E as torna os princípios reguladores de todas as nossas ações” (T, 1.3.7.7).

¹⁴⁹ Esse ponto não é claro na *primeira* Investigação.

exatamente esse estado mental no qual somos afetados por paixões e emoções que, nesse caso, podem nos causar um profundo mal-estar e desconforto [*uneasiness*]:

Não posso deixar de dar vazão a um certo *sentimento* [*sentiment*], que surge quando retorno a examinar tais sistemas. Iniciei este tema com a premissa de que deveríamos ter uma fé implícita em nossos sentidos, e que essa é a conclusão que extrairia da totalidade de meu raciocínio. Mas, para ser franco, sinto-me *neste momento* possuído pelo sentimento [*sentiment*] contrário. (T, 1.4.2.56)

Nesse sentido, a objeção de Hutcheson aos filósofos modernos parece também aplicar-se ao caso dos céticos, tendo em vista que, enquanto para os céticos cartesianos do século XVII a dúvida cética deve ser *racionalmente* recomendada ou atingida, para Hume, a dúvida cética é simplesmente *sentida*, da mesma maneira que uma “impressão de reflexão” é produzida em nossa mente. Essa visão sentimental da dúvida cética está diretamente ligada ao contexto filosófico do sentimentalismo escocês no qual Hume está inserido. Porém, enquanto os filósofos sentimentistas dedicavam-se eminentemente a questões sobre estética e moral, Hume redimensiona o papel do conceito de *sentimento* para os problemas epistemológicos e do ceticismo.

Esse ponto nos permite um relevante debate com a tradição interpretativa pirrônica. Nota-se que, durante muitos anos, Fogelin jamais sustentou uma atitude suspensiva de Hume (o ceticismo teórico não prescreveria essa atitude), a não ser em suas publicações mais recentes, com base na distinção entre *pirronismo rústico* e *pirronismo urbano*:

Devo reconhecer que esse relato do ceticismo pirrônico - em particular, a afirmação de que ele deixa a crença comum sem ser perturbado - tem sido objeto de controvérsia aguda na literatura recente sobre o pirronismo. Tomando a distinção de Galen, Jonathan Barnes contrasta duas maneiras de interpretar textos pirrônicos tardios: como rústico ou urbano. Tratado como rústico, o pirrônico é retratado como deixando de lado a sutileza e buscando a suspensão da crença em todos os assuntos, incluindo as crenças práticas relativas à vida cotidiana. (FOGELIN. 2004, p. 163)

Desse modo, o pirrônico rústico é aquele que suspende o juízo sobre todas as coisas, ao passo que o pirrônico urbano suspende o juízo somente com relação à própria filosofia. Para Fogelin (2004), Hume estaria bastante próximo dessa atitude suspensiva urbana:

Estou inclinado a pensar que o pirronismo antigo foi uma tentativa de apresentar (ou exibir) mais do que a falha do programa

epistemológico dogmático sobre seus próprios termos. Além disso, ele foi, eu penso, a tentativa de apresentar que o propósito de um tal programa realmente gera um radical ceticismo ao invés de rejeitá-lo. Eu confesso que eu não tenho encontrado texto nos escritos de Sexto que dizem justamente isso, embora Sexto, eu estou certo, poderia estar satisfeito com esta crítica adicional ao dogmatismo epistêmico. *Hume, que eu tomo como um pirrônico urbano, explicitamente faz esse movimento no Tratado quando ele nos fala: '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' [...].* (FOGELIN. 2004, p. 164)

Não obstante, a objeção de Hume quanto à suspensão cética do juízo referente à sua impossibilidade como um “simple ato do pensamento” [*a simple act of thought*] parece minar qualquer possibilidade de uma atitude racionalmente suspensiva. Mas, a nosso ver, na seção 1.4.7, Hume parece aceitar ao menos uma suspensão cética-sentimental *momentânea* do juízo, na medida em que essa diz respeito somente à suspensão *temporária* de nossas escolhas [1] *epistêmicas* e *doxásticas* ou, no segundo momento, [2] somente *epistêmicas*, ambas produzidas pela influência dos *sentimentos* que motivam Hume a uma atitude suspensiva.

É possível ainda identificar essa atitude suspensiva-sentimental de Hume em dois estágios sucessivos: o primeiro mais radical e intenso, influenciado pelos sentimentos de melancolia e delírio, e o outro mais moderado, influenciado pela indolência e o baço. Acrescenta-se que, nesse segundo caso, embora compatível com a vida comum, o pirronismo urbano faz com que rejeitemos completamente os assuntos da filosofia. Portanto, o escopo da suspensão do juízo, em Hume, não é exatamente teórico e o seu alcance é “medido” mais pelo seu viés temporal do que propriamente de forma epistêmica. Por essa razão, a suspensão do juízo se atenua gradativamente até seu desaparecimento total pelo reequilíbrio da mente humana, com o passar dos efeitos desses sentimentos que atacam o cético em suas reflexões profundas e intensas.

Em nossa leitura, é com base nessa sucessão de estados mentais que Hume propõe um exame acerca das tradicionais posições céticas, levando em conta qual tipo de *sentimento* melhor corresponde a cada uma delas. Nesse sentido, por um lado, embora tenhamos dito nos capítulos anteriores que Hume rejeita uma noção de suspensão cética do juízo como um “simple ato do pensamento” [*simple act of thought*], por outro, ressaltamos que Hume admite, seja em sua forma rústica, seja em sua forma urbana, pelo menos um modo *temporário* de suspensão cética-

sentimental do juízo. Isso significa dizer que o sentimento não tem apenas uma função de minar os efeitos da dúvida cética, mas também tem uma função de *motivar* – e, em outros momentos, de *desmotivar* - Hume ao seu engajamento com a filosofia.

4.2 O “progresso ininterrupto do pensamento”: os três estágios cético-sentimentais

Neste item, iremos retornar ao exame sobre a sucessão de estados mentais entre os parágrafos §8 e §12 da seção 1.4.7 já feita no item 1.3 deste trabalho. A partir daí, iremos analisar como esses estados mentais correspondem sequencialmente ao [1] *pirronismo rústico*, ao [2] *pirronismo urbano* e, finalmente, ao [3] *ceticismo acadêmico*. Isso permite uma leitura desses parágrafos com base numa sucessão de estados mentais, em vez de uma leitura meramente baseada na oscilação entre crença e dúvida cética. Esses pontos nos autorizam a acrescentar como a noção de Hume de “progresso do pensamento” da seção 1.4.6 *Da identidade pessoal* é bastante relevante para explicarmos essa sucessão de estados mentais descrita na seção 1.4.7 *Conclusão deste livro*.

Esse ponto permite-nos resolver algumas tensões na obra de Hume que não são necessariamente excludentes, quer dizer, o lado suspensivo de sua posição não está em total oposição ao seu lado acadêmico. Nesse sentido, ressaltamos que a posição cética acadêmica comporta claramente uma atitude suspensiva e, por isso, nossa leitura não é anti-pirrônica, visto que, como veremos, não negamos que, em Hume, há espaço para uma noção de suspensão do juízo, ainda que somente *sentimental e momentânea*. Aliás, talvez seja nesse sentido que, numa passagem da seção 12 da *primeira* Investigação, Hume afirma que seu ceticismo mitigado é resultado do pirronismo ou do ceticismo *excessivo*:

Existe, com efeito, um ceticismo mais *mitigado*, ou filosofia *acadêmica*, que pode ser tanto útil quanto duradouro, e que pode ser em parte o resultado desse pirronismo, ou ceticismo *excessivo*, quando suas dúvidas indiscriminadas são em certa medida corrigidas pelo senso comum e a reflexão. (EHU, 12.24)

Contudo, para Hume, o pirronismo é somente um estágio preparatório com relação ao seu ceticismo acadêmico definitivo.¹⁵⁰ Por isso, então, perguntemos: o

¹⁵⁰ Na *primeira* Investigação, Hume considera o alcance de sua dúvida como um pirronismo. Contudo, essa “dúvida indiscriminada” pode ser, ainda sim, *corrigida* pelo “senso comum e a reflexão”. É importante notar que, nessa passagem, a possibilidade de corrigir a “dúvida indiscriminada” não

que faz com o que o ceticismo acadêmico seja a posição filosófica definitiva de Hume, tendo em vista que tal posição é apenas mais um estágio dentre outros numa sucessão de estados mentais?

Enfatizamos que há pelo menos três estados mentais nessa sucessão descrita por Hume que correspondem a três estágios céticos, pelos quais o *pirronismo rústico* e o *pirronismo urbano* nada mais são do que momentos preparativos de um *ceticismo acadêmico* definitivo. Caso contrário, essa sucessão de sentimentos poderia somente significar uma mera oscilação entre pirronismo e academicismo, sem levar em consideração que, nessa progressão, há uma ascensão que autoriza um engajamento ativo de Hume com a filosofia. Aliás, como notado no item 1.2, é exatamente essa oscilação sem estágios que, em seu artigo *David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism* (1951), Popkin caracteriza ser o pirronismo “esquizofrênico” de Hume.¹⁵¹ Quando Popkin afirma que há uma “personalidade esquizofrênica” no ceticismo humiano, ele certamente está se referindo, com isso, à oscilação entre crença e dúvida cética que diz respeito à tensão entre a consistência dos argumentos céticos e o julgamento pragmático de nossas formas ordinárias de acreditar.¹⁵²

Contudo, como já tivemos oportunidade de notar nos capítulos anteriores, essa tensão disjuntiva entre razão ou sentimento não diz respeito à oscilação descrita por Hume entre sentimentos de curiosidade e melancolia. De fato, o que oscila em Hume não é pirronismo ou dogmatismo, ou ainda, pirronismo ou academicismo, mas é uma sucessão de humores intensos até humores mais brandos ambos ligados ao desengajamento e ao reengajamento cético com a filosofia. Contudo, se não houvesse um avanço ou uma ascensão entre um estado mental e outro, Hume certamente seria esse “esquizofrênico” tal qual descrito por Popkin. Ressaltamos que, em Hume, a razão e o sentimento quase sempre não estão numa oposição disjuntiva ($r \vee s$) como nos estágios céticos intensos, mas, pelo contrário, o aspecto conjuntivo entre razão e sentimento é predominante em nosso processo cognitivo ($r \wedge s$). Desse modo, a disjunção real que a interpretação pirrônica enxerga entre razão ou sentimento ($r \vee s$) reside, de maneira mais

poderia significar outra coisa senão algum critério ou “critérios” capazes de atender essa correção indicada por Hume.

Esse ponto será tratado no Capítulo 4.

¹⁵¹ Esse pirronismo “esquizofrênico” já foi explicado em nossa introdução.

¹⁵² Ver item 1.2

subjacente, na disjunção entre melancolia ou curiosidade que, por sua vez, resulta nessa tensão *momentânea* entre razão ou sentimento ($r \vee s$) que é, em nossa leitura, *a posteriori*. Todavia, é nesse padrão disjuntivo que os intérpretes pirrônicos consideram estar baseada a genuína posição cética de Hume, visto que, além disso, não consideram que a dúvida cética é também, pelo menos para o jovem Hume, somente um *sentimento*. Essa tensão pirrônica, *momentânea e sentimental*, tem implicações diretas sobre nossas escolhas doxásticas e epistêmicas e, por esse motivo, insurge na seção 1.4.7 uma tensão entre um lado sentimental e outro racional, a qual Hume identifica como um ceticismo “excessivo” e “extravagante”.

Contudo, em nossa leitura, essa oposição ($r \vee s$) não é radical, visto que, para isso, seria necessário que a “razão sozinha” pudesse recomendar algo sobre a vontade, mas essa recomendação inexistente, uma vez que, como notado no item 2.4, Hume desenvolve uma noção de vontade que é influenciada pelas nossas paixões e emoções, de modo que nossa faculdade de raciocínio exerce somente um papel auxiliar nesse processo. Portanto, quando há alguma tensão entre razão e sentimento, verifica-se, na verdade, que se trata tão somente da melancolia cética exercendo influência sobre o entendimento, de modo a desequilibrar os papéis de nossas faculdades mentais em nosso processo cognitivo, soterrando-as com um excesso de dúvidas e escrúpulos, resultante da reflexão profunda e intensa que, no fim das contas, faz gerar o desespero cético, ainda que somente de forma momentânea. É, nesse sentido, que o cético oscila entre crença e dúvida cética, para lá e para cá, mas nada disso significa inteiramente o que Hume está exatamente apontando na seção 1.4.7.

Como notado no item 1.3, estamos de acordo com Baier (1991) ao sustentar que, após o desfecho do dilema cético entre as “sugestões triviais da fantasia” e as “resoluções do entendimento”, há uma progressão tanto do pensamento como do sentimento que oferecem uma explicação de seu reengajamento com a filosofia: “Meu principal propósito [...] é apresentar o trabalho de Hume como exibindo um progresso do pensamento e do sentimento que adquire ‘nova força cada vez que avança’[...]” (BAIER, 1991, p. viii). Em nossa leitura, no entanto, esse “progresso” culmina no reengajamento cético acadêmico com a filosofia. Além disso, essa noção de progressividade é correspondente à noção de “identidade imperfeita” que Hume aponta existir nas *plantas* e nos *animais* na seção 1.4.6 *Da identidade pessoal*, assim como na própria noção de *eu* ou *pessoa*: “o carvalho que, de uma pequena

planta, cresce até se transformar em uma grande árvore, é sempre o mesmo carvalho”, da mesma maneira que “uma criança torna-se um homem, e ora engorda, ora emagrece, sem sofrer nenhuma mudança em sua identidade” (T, 1.4.6.12). Como notado, na seção 1.4.2, Hume se expressa de uma maneira que propositalmente contradiz o momento anterior e, ao se desdizer, realça cada instante em que é afetado por um tipo diferente de sentimento, visto que, neste cenário, cada estado mental é um estágio em vistas de seu reengajamento cético com a filosofia. Por isso, para que se compreenda melhor em que consiste a descrição dos parágrafos §8 e §12 da seção 1.4.7, é importante que se entenda o que Hume nos diz sobre essa noção de “identidade imperfeita” ligada às mudanças *graduais* e *insensíveis*, uma vez que essa sucessão também ocorre na mente humana, levando-a a atribuir uma existência idêntica no objeto:

A alteração de uma parte considerável de um corpo destrói sua identidade; mas é de se notar que, quando a alteração se produz de forma *gradual* e *insensível*, nossa tendência a atribuir a ela esse mesmo efeito é menor. É claro que a razão disso só pode ser o fato de que a mente, ao acompanhar as mudanças sucessivas do corpo, sente uma facilidade em passar da consideração de sua condição em um momento para observação de sua condição em outro momento; por isso, em nenhum instante em particular, percebe uma interrupção em suas ações. É em decorrência dessa percepção contínua que a mente atribui ao objeto uma existência continuada e uma identidade. (T, 1.4.6.10)

Todavia, Hume rejeita a noção de uma *identidade* ou *mesmidade* que “permanece invariável e ininterrupta ao longo de uma suposta variação de tempo” (T, 1.4.6.6). Da mesma maneira que não temos uma “faculdade superior da alma” capaz de acessar “percepções espirituais e refinadas”, também não teríamos uma “ideia distinta” de identidade “invariável e ininterrupta” que garantisse que os objetos, na realidade, permanecessem os mesmos em meio a todas as suas sucessivas mudanças e variações: “em poucos anos, tanto os vegetais como os animais sofrem uma *total* transformação, [ainda assim] continuamos atribuindo a eles uma identidade, *ainda que sua forma, tamanho e substância se alterem inteiramente*” (T, 1.4.6.12 – grifo nosso). Mas *o que, então, nos leva a atribuir uma identidade aos objetos, uma vez que tampouco temos uma ideia distinta de identidade?* Ao afastar-se dessa “identidade perfeita”, Hume propõe uma noção de “identidade imperfeita” derivada de uma *ficção* da mente, tendo em vista que o próprio objeto, na verdade, está em contínua alteração de suas partes em relação ao seu todo:

Um navio que teve uma parte considerável alterada por sucessivos concertos ainda é considerado o mesmo; a diferença do material não nos impede de atribuir a ele uma identidade. O *fim comum* para o qual as partes conspiram permanece o mesmo ao longo de todas as suas variações, permitindo à imaginação realizar uma transição fácil de uma situação do corpo a outra. (T, 1.4.6.11 – grifo nosso)

Mesmo que as alterações modifiquem completamente o objeto, vê-se que, não obstante, as *mudanças graduais* das partes estão sempre em *proporcionalidade* com relação ao todo (objeto), de modo que a sucessão permite que Hume sustente essa “identidade imperfeita” do objeto, apesar de suas modificações sofridas. Contudo, tendo em vista que a própria mente também sofre essas mesmas transformações, o pensamento *supõe* uma identidade em meio às alterações do próprio objeto, já que, por essas mesmas *mudanças graduais*, o princípio de *semelhança* leva a mente a produzir uma identidade entre essas variações e descontinuidades:

[...] a frequente inserção dessas percepções semelhantes na cadeia de pensamento não deve conduzir a imaginação mais facilmente de um elo a outro, fazendo o todo se parecer com a continuação de um objeto único? Por esse aspecto, portanto, a memória não apenas revela a identidade, mas também contribui para sua produção, ao produzir a relação de semelhança entre as percepções. (T, 1.4.6.18)

Para mostrar de que maneira concebemos essa noção de “imperfeita de identidade”, Hume nos fala também de um “progresso ininterrupto do pensamento” (T, 1.4.6.9) que nos leva a essa ficção com o intuito de desfazer essa variedade e diversidade sofridas pelos objetos. Aliás, esse ponto é bastante compatível com a passagem na qual Hume nos oferece um contraexemplo referente a *mudanças não-graduais*, uma vez que, nesse segundo caso, o próprio “progresso suave do pensamento” se quebra e, a partir daí, somos fatalmente apresentados à ideia de diversidade:

Quando seguimos gradativamente um objeto em suas sucessivas mudanças, o *progresso suave do pensamento* nos faz atribuir uma identidade à sucessão – porque é mediante um ato mental similar que contemplamos um objeto imutável. Quando comparamos sua situação após uma mudança considerável, o *progresso do pensamento* se quebra e, conseqüentemente, apresenta-se-nos a ideia de diversidade. (T. 1.4.3.4)

Em nossa leitura, é através desse “progresso do pensamento”, que Hume descreve a sucessão de estados mentais da seção 1.4.7 (melancolia e delírio; baço e indolência; curiosidade e ambição) que surgem após a constatação da irresolução

do perigoso dilema cético: é como se, no ceticismo extremado, o “progresso suave do pensamento” se quebrasse, apresentando-nos a “ideia de diversidade”: *“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”* (Cf. T, 1.4.7.8 – grifo nosso), ao passo que, em outro momento, a imaginação retornará a esse “progresso suave”, fazendo-nos conceber, um tempo depois, uma identidade nos objetos e no próprio “eu”:

sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, 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)

Nesse sentido, não estamos totalmente de acordo com uma interpretação dialética sobre a noção de progressividade proposta por Baier ¹⁵³, pois, embora concordemos que essa noção deve ser levada em consideração para uma melhor interpretação desses estágios mentais da seção 1.4.7, veremos que a noção de “progressividade do pensamento” não nos autoriza exatamente a falar, em termos dialéticos, de uma ciência da “autoconsciência da natureza humana, engajada por aqueles que visam aumentar a autoconsciência humana” (BAIER, 1991, p. 26). De modo contrário, Hume somente descreve a sucessão de estados mentais até seu reengajamento com a filosofia, com o intuito de apresentar que, no fim das contas, sua visão de identidade comporta as “contradições” existentes no próprio “eu do cético”. Portanto, como veremos a seguir, essa *sucessão de estágios* é compatível com a noção de identidade pessoal que Hume desenvolve no Livro II *Das Paixões*, mas que já contém alguns de seus pressupostos na seção 1.4.7 que conclui o Livro I *Do Entendimento*. Portanto, nosso exame, a seguir, consiste em mostrar como é possível, para Hume, um reengajamento com a filosofia de um agente “epistêmico” – embora cético - que, respectivamente, é capaz de conciliar, em uma mesma identidade pessoal, um pirronismo rústico, um pirrônico urbano e um ceticismo acadêmico.

4.3A identidade pessoal do cético: “Onde estou, o que sou?”

Nesse item, iremos agora analisar como a visão de Hume da identidade pessoal fornece importantes pistas para o melhor entendimento de seu

¹⁵³ Iremos falar sobre esse ponto no item 4.4.

reengajamento com a filosofia após a crise cética. Em sua obra *Hume's Skeptical Crisis: a textual study* [2009], Fogelin (2009) propõe examinar os “quatro Humes contrastantes” ou as “quatro vozes contrastantes” que representam posições diferentes de Hume em seus escritos, na medida em que operam em diferentes níveis particulares de reflexão:¹⁵⁴

Como esse desenvolvimento explica, há quatro Humes contrastantes ou, pelo menos quatro vozes contrastantes de Hume, que habitam seus escritos. A primeira é o Hume confiante, projetor de uma ciência da natureza humana completa. O segundo é o Hume melancólico, enalhado nas dúvidas pirrônicas que ele parece ser incapaz de abalar. Em terceiro lugar, temos o Hume refinado, modesto nas expectativas e razoavelmente satisfeito com sua sorte. Há também uma quarta voz, ou ponto de vista, encontrada nos escritos de Hume, importante, mas facilmente esquecida. Este é o ponto de vista das pessoas comuns envolvidas nos assuntos da vida cotidiana: o ponto de vista do vulgo. (FOGELIN, 2009, pp. 6-7)

Mais adiante, Fogelin formula uma importante questão seguida de uma resposta logo na sequência: “*Qual representa o ponto de vista do Hume real? Como eu li o texto, todos os quatro pontos de vista são reais operando em um nível particular de reflexão*” (FOGELIN, 2009, p. 7). Essa afirmação de Fogelin de que há vários Humes contrastantes em seus escritos é, evidentemente, uma resposta mais incisiva aos seus opositores que, muitas vezes, acusaram-no de levar Hume a uma inconsistência com relação à ciência do homem.¹⁵⁵ Contudo, embora Fogelin estivesse ciente disso, isso nunca foi considerado algo que tivesse de ser solucionado em sua interpretação. Por isso, em resposta à leitura naturalista epistêmica de Garrett, Fogelin afirma que não se preocupa tanto com a “consistência geral” da filosofia de Hume:

Sob a influência da última filosofia de Wittgenstein, eu tenho me movido sobre três estágios em minha atitude em direção à inconsistência. Primeiro, eu voltei convencido que a inconsistência em um sistema de crenças ou em um sistema de regras não precisa reduzir tal sistema à inutilidade. Minha razão para pensar isso foi que os paradoxos, por exemplo, o Paradoxo de Liar e o Paradoxo de Russell, que de fato adquirimos em nossa linguagem e, todavia, por tudo isso, nossa linguagem serve a uma ampla gama de propósitos úteis. O segundo estágio no desenvolvimento de minha

¹⁵⁴ Em “As vozes de Hume” (2015), Pettersen também discute, com mais detalhes, as implicações dessa mesma passagem de na filosofia de Hume de modo geral.

¹⁵⁵ Em seu artigo “A Small Tincture of Pyrrhonism”: Skepticism and Naturalism in Hume’s Science of Man, Garrett sustenta que as variadas formas de enxergar o ceticismo do Hume e, em particular, um ceticismo teórico, levaria o projeto de uma ciência do homem a uma inconsistência. Ver: GARRETT, Don. (2004). “A Small Tincture of Pyrrhonism”: *Skepticism and Naturalism in Hume’s Science of Man*. *Pyrrhonian Skepticism*. Ed. Walter Sinnott-Armstrong. New York, NY: Oxford UP, pp. 68–98.

aparentemente permissiva atitude em direção a inconsistência foi rejeitar um princípio hermenêutico que, no interesse pela caridade, deve-se esticar cada fibra para evitar atribuir uma inconsistência a todo custo, às vezes pode ser mais distorcedor do que interpretações que concedem a existência de inconsistência e tentam entender suas fontes. Terceiro, eu cheguei a pensar que é característico de muitas grandes posições filosóficas ser profundamente impregnada com inconsistência ou com outras formas de incoerência. Isto é porque a inconsistência e outras formas de incoerência são ameaças de formigas sobre qualquer sistema de crenças que é tanto conceitualmente rico e de características alto-reflexivas comumente encontradas em importantes posições filosóficas. (FOGELIN, 1998, p. 161)

Embora Fogelin esteja disposto a reconhecer uma ou mais “inconsistências” em Hume - e em qualquer outro filósofo -, sua leitura dos quatro Humes contrastantes carece de uma descrição de um “Hume-epistemicamente-guiado” no propósito de uma ciência da natureza humana e não meramente de um “Hume-confiante” que, logo depois, irá se decepcionar, ao constatar a impossibilidade da superação racional dos argumentos céticos. Contudo, essa permissão de inconsistência na leitura de Fogelin - entre um ceticismo *negativamente epistêmico* e uma “ciência do homem”¹⁵⁶ - é concedida em vistas da voz do vulgo que, para Fogelin, parece nunca ter espaço dentro da filosofia. Nesse sentido, Fogelin sustenta que os intérpretes negligenciam o espaço da voz do vulgo que Hume, de fato, abre em seus escritos: “há também uma quarta voz [a voz do vulgo], ou ponto de vista, encontrada nos escritos de Hume, importante, mas facilmente esquecida”.

157

Talvez, para Fogelin, o pirronismo seja onde o vulgo ocupe o melhor espaço dentro da filosofia e, na obra de Hume, não é difícil identificar esse aspecto. Sustentamos, no entanto, que somente através de sua visão sobre identidade pessoal, Hume é capaz de agregar esse aspecto e outros, sem afetar profundamente sua proposta de uma ciência da natureza humana. Para esse propósito, iremos examinar que, na seção 1.4.7, a formação de um *agente “epistêmico”* depende de uma noção de identidade pessoal capaz de incluir, simultaneamente, características doxásticas e epistêmicas no mesmo “eu do cético”. Dito de modo mais claro, características doxásticas incluem a opinião do vulgo, ao passo que características epistêmicas incluem, respectivamente, um projeto de

¹⁵⁶ Quer dizer, uma ciência não baseada em crenças ordinárias não-justificadas, mas baseada num sistema de crenças epistêmicas.

¹⁵⁷ Esse trecho pertence à primeira citação ao Fogelin desse item.

ciência do homem. Esses pontos nos impõem o seguinte problema: *o que faz com que essa sucessão “contraditória” de estados mentais seja compatível com uma noção de identidade pessoal de um agente que ora sente-se credenciado, ora sente-se descredenciado a engajar-se na filosofia?*

Para responder a essa questão, é importante caracterizar cada parte dessa sucessão de estados mentais, de modo a mostrar como cada posição cética pode estar relacionada a uma mesma identidade pessoal. A nosso ver, a seção 1.4.7 nos oferece um importante relato sobre a identidade pessoal do cético, embora, nessa seção, o problema da identidade pessoal não diga respeito exatamente ao fato de termos um “eu” ou somente um “feixe de percepções”, mas, de forma mais precisa, de que modo o reengajamento com a filosofia perpassa por um reconhecimento de si de um *agente “epistêmico”* em meio a uma sucessão de estados mentais. Como veremos melhor adiante, esse reconhecimento de si, além de estar ligado à autossatisfação das paixões desse próprio agente *“epistêmico”*, relaciona-se ainda à satisfação dessa mesma paixão em outros *agentes “epistêmicos”*, através da *simpatia*. Portanto, é importante enfatizar que, para Hume, além de um mero “feixe de percepções”, o “eu” também está ligado às paixões que envolvem nosso íntimo:

O que é, então, que nos dá uma propensão tão forte a atribuir uma identidade a essas percepções sucessivas, e a supor que possuímos uma existência invariável e ininterrupta durante todo o decorrer de nossas vidas? Para responder a essa questão, *devemos distinguir a identidade pessoal enquanto diz respeito a nosso pensamento e imaginação, e enquanto diz respeito a nossas paixões ou ao interesse que temos por nós mesmos.* (T, 1.4.6.5 – grifo nosso)

A nosso ver, na medida em que Hume está preocupado em descrever as paixões que surgem na mente durante e após a crise cética, vê-se, então, que a formação do *agente “epistêmico”* nessa sucessão de estados mentais não diz respeito tanto “ao nosso pensamento e imaginação”, mas está diretamente ligada às “nossas paixões ou o interesse que temos por nós mesmos”. Portanto, é preciso reconhecer aí o importante vínculo do exame de Hume da identidade pessoal com sua descrição acerca da sucessão de estados mentais, ao rejeitar, em ambos os casos, um princípio de “identidade perfeita” como explicação talvez de uma “consciência filosófica”, isto é, uma noção que supõe existir algo distinto, como, por exemplo, o “eu substancial” cartesiano. Ao contrário, como já notamos no item anterior, Hume entende que uma noção de identidade aplicada ao “eu” somente corresponde ao “progresso ininterrupto do pensamento que deve constituir a

identidade imperfeita” (T, 1.4.6.9), visto que a própria mente também não possui nenhuma identidade ao longo de um período e outro:

A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem identidade ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. *A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto.* (T, 1.4.6.4)

Além disso, sustentamos que esse “progresso interrompido do pensamento” é compatível com o padrão relacional conjuntivo ($r \wedge s$) que defendemos em Hume, no sentido de que a razão está conjugada com nossos sentimentos, portanto, em vez de um cético “esquizofrênico”, tal como no padrão disjuntivo pirrônico ($r \vee s$), essa noção progressiva da “identidade imperfeita” considera que as sucessões de *sentimentos* do “eu do cético” são *graduais* e, por isso, estão inteiramente vinculadas à noção de um “eu” em estágios sucessivos:

[...] nossa identidade referente às paixões serve para corroborar aquela referente à imaginação, ao fazer que nossas percepções distantes influenciem umas às outras, e ao produzir em nós um interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros. (T. 1.4.6.19)

Além disso, o “eu do cético” não é oscilante, de lá pra cá, daqui pra lá, mas está numa sucessão de humores, paixões, prazeres e dores de modo a constituir essa “identidade imperfeita” que culminará no seu reengajamento com a filosofia. No caso, o que faz o cético simplesmente engajar-se no pensamento – e, portanto, “ser filósofo” - é justamente o fato de não abrir mão desse *prazer* que é a filosofia: “dedicando-me a qualquer outra tarefa ou divertimento, *sinto* que perderia no âmbito do prazer; e esta é a origem de minha filosofia” (T, 1.4.7.12). Portanto, o prazer da filosofia produz no agente uma autossatisfação ou orgulho pessoal que, no Livro II do *Tratado*, Hume define como sendo a própria origem da noção de “eu”: ¹⁵⁸

¹⁵⁸ Esse termo “ideia de eu” parece ser bastante problemático se nos apegarmos ao uso do termo “ideia” no Livro I do *Tratado*, visto que, na seção §1.4.6, Hume conclui que não temos essa ideia: “Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas – pois é dessa maneira que o eu supostamente existe. Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia” (T. 1.4.6.2). No Livro I, o “eu” aparece somente com uma

temos de admitir que a natureza conferiu aos órgãos da mente humana uma certa disposição própria para produzir uma impressão ou emoção peculiar, que chamamos de orgulho, a essa emoção, atribuiu uma certa ideia, a ideia de eu, que a produz infalivelmente. (T, 2.1.5.6)

Assim, da mesma maneira que a Parte I *Do Orgulho e da Humildade* do Livro II *Das Paixões* do *Tratado*, a seção 1.4.7 ocupa-se igualmente da identidade pessoal com relação às “nossas paixões ou ao interesse que temos por nós mesmos”. Isso quer dizer que, para Hume, “[q]ualquer coisa que proporcione uma sensação prazerosa e esteja relacionada ao eu desperta a paixão do orgulho, que também é agradável, e tem o eu como objeto” (T, 2.1.5.8). Em outras palavras, é justamente essa autossatisfação que, no primeiro momento, conduz Hume à filosofia. Portanto, há um propósito, isto é, um *fim comum*, que relaciona essas diferentes identidades no mesmo “eu”: “O *fim comum* para o qual as partes conspiram permanece o mesmo ao longo de todas as suas variações, permitindo à imaginação realizar uma transição fácil de uma situação do corpo a outra” (T, 1.4.6.12). Enfatizamos que esse “fim comum” aplica-se não só à identidade dos objetos, mas também claramente à identidade pessoal:

A identidade que atribuímos à mente humana é apenas fictícia, e de um tipo semelhante à que atribuímos a vegetais e corpos animais. Não pode, portanto, ter uma origem diferente, devendo, ao contrário, proceder de uma operação semelhante da imaginação sobre objetos semelhantes. (T, 1.4.6.15 – grifo nosso)

Vê-se que esse “fim comum”, no “eu do cético”, nada mais é do que um *sentimento* ou *sentimentos* que, no caso do reengajamento com a filosofia, precisa estar relacionado aos sentimentos de ambição e curiosidade filosófica:

Sinto crescer em mim a ambição de contribuir para a instrução da humanidade, e de conquistar um nome por minhas invenções e descobertas. Tais sentimentos [ambição e curiosidade] brotam naturalmente em minha disposição presente; e, se eu tentasse erradicá-los, dedicando-me a qualquer outra tarefa ou divertimento, *sinto* que perderia no âmbito do prazer; e esta é a origem de minha filosofia. (T, 1.4.7.12)

“ficção da mente” ou “um princípio imaginário de união” (T, 1.4.6.21), enquanto que, no Livro II, o eu aparece como uma ideia vinculada a uma “emoção”, isto é, o sentimento de orgulho. Contudo, embora Hume busque explicar a origem do “eu”, isto é, a ideia despertada por essa emoção que se refere ao nosso íntimo, mesmo assim, ainda não é claro o que exatamente liga essa emoção a uma “ideia”, seria mais coerente se Hume dissesse que essa “ideia de eu” fosse apenas uma mera ficção, mas ele não expõe isso tão claramente. A nossa hipótese é que o conceito de ideia no Livro II é diferente do Livro I. Contudo, não iremos examinar isso aqui, visto que o nosso propósito é somente apontar a consistência de um ceticismo acadêmico que, ao mesmo tempo, aglutina posições pirrônicas.

Contudo, embora haja esse prazer pessoal de seguir na ciência e na filosofia, há outros aspectos importantes a serem levados em consideração nesse itinerário, como, por exemplo, a satisfação dos outros. Nesse sentido, a formação de um *agente “epistêmico”* não depende meramente da autossatisfação do “eu” por si mesmo, mas requer também a satisfação dos outros com relação a esse “eu” ou “pessoa” na condução virtuosa do raciocínio:

Além dessas causas originais do orgulho e da humildade, porém, existe uma causa secundária, com igual influência sobre os afetos: as opiniões alheias. Nossa fama, nosso caráter, nosso bom nome são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas de orgulho – a virtude, a beleza e a riqueza – têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios. Para dar conta desse fenômeno, será necessário fazer um pequeno desvio e explicar primeiramente a natureza da *simpatia*. (T, 2.1.11.1)

Dito de outro modo, para Hume, somos naturalmente propensos a uma comunicação de sentimentos de uns para com os outros, pois, mesmo que nunca tivéssemos experimentado esses sentimentos originalmente em nós mesmos, somos capazes, no entanto, de senti-los através da *simpatia*:

Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos [...] Ódio, ressentimento, apreço, amor, coragem, alegria e melancolia – todas essas paixões, eu as sinto mais por comunicação que por meu próprio temperamento e disposição natural. (T, 2.1.11.2)

Como notado no item 1.4, visto que o engajamento com a filosofia passa pelo desejo do *agente “epistêmico”* em “conquistar um nome por suas invenções e descobertas”, esse desejo gera, respectivamente, um *compromisso com a verdade* mediante o interesse de corresponder-se *simpaticamente* com os outros.¹⁵⁹ Ou melhor: como já notado no item 1.4, o ser simpático com a curiosidade alheia é, para Hume, o autêntico compromisso cético com a verdade, uma vez que, ao invés de legitimar por si mesmo suas invenções e descobertas, Hume transfere o papel da legitimação para um contexto social. Por conseguinte, ressaltamos que o prazer gerado pela satisfação da ambição não está meramente ligado ao orgulho pessoal, mas é também um sentimento compartilhado, de satisfação recíproca do sentimento de *curiosidade*. Nesse sentido, como nota Schaffer (2013), a ambição desempenha

¹⁵⁹ Esse ponto é examinado no item 1.4.

um importante papel na formação de uma comunidade *epistêmica*, pela qual podem surgir satisfações recíprocas de nossas paixões filosóficas:

Para entender exatamente o que isso envolve, será útil dizer um pouco mais sobre a conexão entre curiosidade e ambição. Pois, de fato, essas paixões são muito estreitamente conectadas para Hume. Em particular, um caminho de raciocínio irá somente satisfazer nossa ambição intelectual na medida em que satisfazer a curiosidade daqueles cujas reações às nossas visões são objeto de nossa preocupação. Assim, ao focar sobre essas duas paixões, Hume está de fato recomendando que nós nos engajemos no raciocínio somente no caso desse raciocínio satisfazer nossa curiosidade e a curiosidade daqueles que nós consideramos como membros de nossa comunidade epistêmica ou nosso círculo intelectual. (SCHAFFER, 2013, p. 11)

Em outras palavras, curiosidade e ambição, no engajamento com a filosofia, atuam com o propósito de ligar a “pessoa” com o público, de sorte que obtenha “fama” e “bom nome”, dando peso e vigor adicional às suas descobertas. Embora a condução do bom raciocínio seja importante aqui, o aspecto da *simpatia* é ainda mais fundamental. O cético extremado, por exemplo, não é menos guiado por um bom raciocínio do que um cético moderado que concede, em nossos raciocínios, diversos “graus de evidência” (T, 1.3.11.2) e não simplesmente um “sim” ou “não” baseados na exigência de um fundamento da crença completamente imune ao ceticismo. Portanto, no ceticismo acadêmico, o agente comunica-se com os outros pela simpatia e, pela simpatia, busca a satisfação das paixões, pessoal e alheia. Em outras palavras, a objeção de Hume ao cético excessivo e aos filósofos de modo geral é que esses supõem que seus respectivos engajamentos ou desengajamentos filosóficos acontecem simplesmente através de uma decisão racional, enquanto que, para Hume, o engajamento ou desengajamento com a filosofia é, simultaneamente, racional e sentimental. Há, portanto, um *fim comum* que conduz Hume em sua “identidade imperfeita” a um *ceticismo acadêmico*, isto é, *uma motivação do sentimento que lhe permite engajar-se como um filósofo, apesar de suas ocasionais inflexões pirrônicas*.

Portanto, a formação de um *eu “epistêmico”* jamais seria simplesmente o resultado da reflexão filosófica profunda e intensa, visto que, no caso do pirronismo rústico, isso levaria a *uma suspensão cética-sentimental de todas as escolhas epistêmicas e doxásticas* e, nessa condição da mente, o agente tornar-se-ia inteiramente incapaz de, inclusive, reconhecer-se a si mesmo:

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. (Cf. T, 1.4.7.8 – grifo nosso)

Mesmo incapaz de admitir alguma coisa, o pirrônico rústico, em sua narrativa confessional, relata sobre sua condição íntima desalentadora: “*Onde estou, o que sou?*”. Esse abatimento emocional sobre seu íntimo é um efeito da melancolia cética. Por sua vez, a transição dessa melancolia cética para o seu íntimo acontece através da impressão de humildade:

Assim, constatamos que uma bela casa que nos pertence produz orgulho; e a mesma casa, ainda pertencendo a nós, produz humildade quanto, por um acidente, sua beleza se transforma em fealdade, e com isso a sensação de prazer, que correspondia ao orgulho, é transformada em dor, relacionada à humildade. (T. 2.1.5.9 – grifo nosso)

Da mesma forma que no caso apresentado no parágrafo acima, nota-se que a filosofia, em certo momento, pode ser causa de prazer, mas, em outro momento, pode ser causa de dor, na medida em que, no segundo caso, as circunstâncias de engajar-se na filosofia apresentam-se inteiramente desfavoráveis com relação à ambição de prosseguir nela. Nesse sentido, o “zigzague” cético é novamente instaurado num único “eu” cindido entre a dúvida cética e as formas comuns de acreditar. Assim, enquanto o *pirrônico rústico* desespera-se totalmente, em outro estágio da mente, o *pirrônico urbano* se reconhece somente enquanto um agente *doxástico*, isto é, nas relações com outras pessoas na vida comum: “[j]anto, jogo uma partida de gamão, converso e me alegro com meus amigos” (T, 1.4.7.9), ao passo que, no âmbito filosófico, esse pirrônico só pode dizer que “[...] essas especulações [da filosofia], elas me parecem tão frias, forçadas e ridículas” (T, 1.4.7.9) e, portanto, são causas de dor que precisam ser evitadas. Mas, depois de recuperado desse mal-estar, a única maneira do cético realmente engajar-se na filosofia é deixando-se levar por um ceticismo que conceda, ainda que somente no âmbito do raciocínio provável, um compromisso *simpático* com a verdade, pela curiosidade e ambição, pessoal e alheia.

No caso do ceticismo pirrônico, não há essa preocupação, de maneira que sua finalidade é tão-somente conduzir o agente à suspensão cética-sentimental do

juízo, pela qual passaria a viver apenas num sistema *doxástico* de crenças. Hume, no entanto, não poderia pensar que esse pirronismo satisfaça seu *desejo* de construir uma *ciência da natureza humana*. Esse desejo genuíno pela satisfação da curiosidade, isto é, da busca pela verdade ou pela sabedoria, faz com que Hume, no primeiro momento, seja totalmente levado ao desespero cético. Portanto, a única maneira de Hume ainda persistir na filosofia, é levando em consideração uma relação simpática de comunicação entre seus sentimentos e os sentimentos alheios:

De minha parte, só espero poder contribuir um pouco para o avanço do conhecimento, dando uma nova direção a alguns aspectos da especulação dos filósofos, e apontando a estes de maneira mais distinta os únicos assuntos em que podem esperar obter certeza e convicção. A Natureza Humana é a única ciência do homem; entretanto, até aqui tem sido a mais negligenciada. (T, 1.4.7.14)

Portanto, oferecemos aqui a seguinte resposta: no contexto de “uma progressão ininterrupta do pensamento”, o *agente “epistêmico”* (no caso, o próprio Hume), embora admita ser a verdade *inacessível* a um cético desolado em seu gabinete de estudos, busca ainda manter outro compromisso com a verdade, mas não por meio de um “espírito dogmático” que pretende impor ao mundo suas conjecturas e hipóteses. De modo contrário, ao buscar satisfazer o sentimento de curiosidade, pessoal e alheio, Hume adota um *cauteloso* critério de discriminação, com base no raciocínio *provável*. Aliás, caso esse *ceticismo acadêmico* não fosse preparado por um pirronismo anterior – por uma atitude suspensiva -, não é difícil notar que esse reengajamento de Hume na filosofia seria apenas mais um dogmatismo, visto que, dessa forma, supõe-se que a verdade seria perfeitamente acessível ao filósofo, quer dizer, seria uma perfeita certeza e não haveria razão para Hume distinguir “graus de evidência” em seus raciocínios e muito menos contar com a opinião alheia sobre suas descobertas. Nesses termos, o filósofo, por conseguinte, não precisaria se preocupar com os outros, ao levar em consideração a satisfação da curiosidade alheia em seus raciocínios, mas tão somente preocupar-se-ia em satisfazer a si mesmo.

Nesse ponto, como notado no item 1.4, a filosofia seria meramente uma atividade egoísta, sem qualquer compromisso com o “espírito público e os interesses da humanidade”, direcionada somente ao orgulho pessoal. Contudo, um genuíno engajamento com a filosofia jamais poderia ser dessa maneira e, de acordo com Hume, até mesmo esses filósofos egoístas, como demonstra a própria história de

suas vidas, cultivam palidamente alguma preocupação, ainda que mínima, em satisfazer a paixão curiosa dos outros, uma vez que “destruíram sua saúde e desprezaram sua riqueza na busca de verdades que consideravam importantes e úteis para o mundo” e, por isso, “[s]e estivessem convencidos de que suas descobertas eram irrelevantes, perderiam por completo todo gosto por seus estudos [...]” (T, 2.3.10.7).

Mesmo essa “simpatia tão remota” (T, 2.3.10.9) para com a humanidade é, para Hume, algo de clara relevância, visto que, sob o efeito da melancolia, o cético solitário jamais seria capaz de satisfazer a própria curiosidade. Porém, pelo menos no ceticismo acadêmico, esse compromisso cético com a verdade se torna ainda mais claro, uma vez que o cético busca minar as possibilidades de uma relação dogmática com o processo de obtenção de crenças. É, então, através dessa tensão entre a suspensão cética-sentimental do juízo e o desejo de satisfação da curiosidade de si e alheia, que Hume sustenta um compromisso com a verdade sem necessariamente conflitar com seu ceticismo. A razão disso é que o cético não estabelece, somente por si mesmo, se o que diz é verdadeiro ou não, mas transfere ao público essa autoridade. Com isso, o reengajamento cético com a filosofia passa a ser nada mais que o resultado do aniquilamento recíproco do orgulho e da humildade que gera uma “calma” necessária para a atividade filosófica:

É impossível que um homem seja ao mesmo tempo orgulhoso e humilde; e caso tenha uma razão diferente para cada uma dessas paixões, como ocorre com frequência, ou estas se dão alternadamente, ou, se coincidem, uma aniquila a outra na medida de sua força, e apenas o que resta da paixão superior continua a atuar sobre a mente. Mas, no caso de que estamos tratando, nenhuma das duas paixões poderia ser tornar superior; pois, se supusermos que o que as despertou foi exclusivamente a visão de nós mesmos, como essa visão é perfeitamente indiferente em relação a uma e à outra paixão, deve produzir exatamente o mesmo grau de ambas; ou, em outras palavras, não pode produzir nenhuma. *Despertar uma paixão e, ao mesmo tempo, suscitar uma porção equivalente de sua antagonista é desfazer imediatamente o que se havia feito, acabando por deixar a mente em total calma e indiferença.* (T. 2.1.2.2 – grifo nosso)

Essa destruição recíproca do orgulho e da humildade que Hume expõe no Livro II corresponde exatamente ao resultado final da crise cética e o retorno à filosofia: “A filosofia [...] se legítima, só pode nos oferecer sentimentos brandos e moderados” (T, 1.4.7.13). Isso implica dizer que, no fim das contas, após ter passado pelos abatimentos do “eu”, pela melancolia e pela indolência, o desejo de

satisfação da curiosidade não está mais ligado estritamente ao orgulho ou prazer pessoal, uma vez que o “eu” ou as impressões do “eu” são completamente destruídas e substituídas pela “calma”. Talvez isso signifique também um pequeno espaço para o “*não-eu*” dentro dessa identidade pessoal cética, isto é, no sentido de que o íntimo não é, nesse momento, o mais importante no reengajamento filosófico: ele “desapareceu” num instante dessa sucessão de identidades – rústica, urbana, acadêmica. Contudo, nada disso significa que o “eu” tenha desaparecido completamente, mas, certamente, torna-se, nesse pequeno momento, uma impressão lânguida e apagada, de maneira que é a “calma” que realmente assume o seu lugar e, com isso, afasta nossa mente das superstições, das credulidades e das fraquezas que surgem de maneira “natural e fácil com base nas opiniões populares da humanidade” (T, 1.4.7.13). Para Hume, esse sentimento é bem mais importante para que prossigamos na filosofia, libertando-nos da crença dogmática de que temos em mãos todos os caminhos de obtenção da verdade ou de fundamentação das ciências apenas com base em nossas limitadas capacidades cognitivas.

Assim, esses pontos que examinamos na seção 1.4.7 e em outras obras de Hume correspondem ao que estamos chamando de uma sucessão progressiva de desengajamento e reengajamento cético com a filosofia que, por sua vez, é compatível com uma noção de identidade pessoal cética-sentimental, isto é, de uma noção de “eu” visto como uma “sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima” (T, 2.1.2.2). É, portanto, somente nesse sentido que o *ceticismo acadêmico* é o próprio resultado do pirronismo, quer dizer, o próprio término de uma crise cética, em que nossos sentimentos tornar-se-ão reabilitados para a filosofia. Assim, nesse item, com base na noção de identidade pessoal, propomos um argumento que compatibiliza o sentimento pirrônico com o sentimento acadêmico. Como foi apontado acima, Hume propõe claramente um lugar para ambos na discussão sobre ceticismo no *Tratado*, uma vez que a sucessão de desengajamento e reengajamento cético com a filosofia diz respeito, respectivamente, a uma sucessão sentimental que incide no próprio íntimo, ora levando o cético ao desespero total, ora levando-o novamente à filosofia, isto é, de modo que o ceticismo acadêmico é o estágio capaz de agregar todos os outros estágios anteriores, na medida em que ele é o resultado final dessa progressão. Portanto, essas “inconsistências” da posição Hume – os Humes contrastantes - não

são propriamente inconsistências, mas são estágios diferentes que se agregam, em alguma medida, à identidade pessoal do cético.

4.5 Conclusão

Apontamos aqui duas maneiras de enxergar a posição cética apresentada por Hume: [i] um “pirronismo esquizofrênico” que se dá entre a tensão da dúvida cética racional e de nossos julgamentos ordinário; e [ii] a sucessão de estados mentais que constituem um movimento progressivo de desengajamento e reengajamento cético com a filosofia, em que cada seita cética corresponde a um estágio dessa sucessão.

O “eu” presente se distingue do eu passado, ao mesmo tempo em que reconhece a si mesmo através das dores e prazeres, emoções, situações de interesse íntimo. Por exemplo, temos interesse pelo nosso passado e pelo nosso presente, as variações de dores e prazeres, de sensações agradáveis e desagradáveis, entre o passado e presente, despertam em nós emoções de orgulho e humildade. Nesse sentido, a proposta de uma ciência do mente contrasta com as implicações céticas dos seus resultados, de modo que esse ceticismo provoca um desconforto em relação à confiança inicial de obter um fundamento seguro para todas as ciências. No entanto, a dor passa, esse desconforto é substituído pela vida comum, contudo, o filósofo ainda busca engajar-se na filosofia, mesmo reconhecendo ser incapaz de admitir chegar sozinho à verdade. Com isso, a confiança inicial se torna, nesse momento, mais moderada. O cético *sente* que, para persistir em sua ciência, o juízo público deve ser um importante critério de legitimação, visto que, apenas por si mesmo, o cético é incapaz de decidir com total clareza sobre sua conduta *epistêmica*.

Não é difícil notar que esses pontos correspondem à sucessão sentimental de desengajamento e reengajamento cético com a filosofia. Vê-se que, na medida em que os estados mentais se sucedem, existe uma transformação do “eu”, já que, ainda que o “eu” volte a engajar-se na verdade, seu engajamento não é mais o mesmo, a memória do passado o repele do dogmatismo que, da primeira vez, quase o levou à ruína total. Em nossa leitura, esses pontos convergem com os problemas suscitados acerca do ceticismo quanto à razão e do ceticismo quanto aos sentidos, uma vez que ambos são pontos de partida, para Hume, desenvolver um critério

discriminação ligado aos princípios da imaginação que são *permanentes*, *irresistíveis* e *universais*. Hume, portanto, sustenta “não ser um cético que não tenha critério de verdade e falsidade de nada” e, por isso, buscamos levar a sério as implicações dessa afirmação, ao apontar que é possível ainda aceitar uma epistemologia cética, mas *positiva*. Embora Hume não use explicitamente o critério baseado no que é “semelhante à verdade”, sustentamos que há pelo menos uma maneira na qual o sentido empregado ao termo “provável” se aproxima bastante do sentido de “*probabile*” empregado por Cícero, ao admitir que a existência de causas que fazem com que nosso acesso à verdade “degenere em probabilidade” não nos impede, no fim das contas, de adotarmos algum critério de discriminação na filosofia e na ciência. Nesse sentido, buscamos mostrar, de forma mais precisa, que o aspecto sentimental da filosofia de Hume é compatível com uma epistemologia cética acadêmica, em vez de apresentar somente com uma epistemologia negativa não-mitigada defendida por intérpretes pirrônicos como Popkin, Fogelin e Baxter.

Portanto, buscamos fazer algumas incursões no Livro I do *Tratado*, a fim de apresentar esse lado acadêmico. Além disso, fizemos algumas contextualizações históricas que não são comumente levadas em consideração por grande parte da tradição interpretativa (como o uso de Huet e Pascal, por exemplo). O propósito, no entanto, de recorrer a essas discussões não é exatamente propor uma história das ideias, mas de oferecer, em cada capítulo, uma sustentação histórica aos problemas suscitados neste trabalho. Contudo, mesmo assim, não podemos deixar de notar que nossa leitura sobre a tradição cética cartesiana (Huet, Pascal e Descartes) trazem algumas importantes contribuições em termos de história das ideias. Por exemplo, embora haja alguns trabalhos que apontem a relação entre Pascal e Hume, esses trabalhos basicamente evitam falar dos parágrafos finais em que Hume sustenta, de maneira explícita, um padrão conjuntivo entre razão e sentimento ($r \wedge s$). Embora tenhamos feito uma leitura diferente sobre esse ponto, as leituras naturalistas de Don Garrett e Kemp Smith levam isso em consideração a fim de objetar as leituras céticas. Contudo, preferimos adotar o “caminho do meio” e mostrar que o “ceticismo mitigado” mencionado pelo próprio Hume é bastante adequado para representar seus compromissos epistemológicos, sem desconsiderar o aspecto cético de sua posição.

Nesse sentido, ao contrário das leituras pirrônicas, sustentamos que o autor do *Tratado* possui uma epistemologia cética, mas positiva, baseada nos princípios

da imaginação. Outro ponto importante de nosso debate em história das ideias é examinar a relação entre o argumento do “Deus enganador” e o “argumento da diminuição” de Hume. Não há significativa historiografia sobre esse assunto. A nosso ver, é bastante improvável que Descartes não tivesse influenciado Hume, uma vez que a base de ambos os argumentos são bastante similares. Contudo, esse debate ganha relevância com Huet e prossegue em Hume. Além disso, também consideramos que não haja nenhuma historiografia que aponte claramente o sentido de “ceticismo quando aos sentidos” empregado por Hume. Grande parte dos intérpretes contenta-se apenas em dizer que o título da seção simplesmente não corresponde exatamente com as reflexões expostas por Hume. Contudo, em nosso exame, conseguimos determinar a maneira que Hume faz uso dos argumentos céticos quanto aos sentidos, ao apontar que a verdadeira origem do erro e engano está na imaginação e, com isso, opondo-se às objeções de Berkeley contra os céticos. Nesse sentido, ainda que alguns apontamentos históricos acerca da relação entre o ceticismo cartesiano (e acadêmico) e Hume já tenham sido feitos por Maia Neto, nota-se que seguimos uma linha bastante independente, ainda que o uso de Pascal e Huet tenha sido influência deste intérprete. Isso vale também para John Wright e Strawson no que toca a questão do realismo cético, uma vez que, diferentemente deles, sustentamos que Hume oferece dois tipos de realismo (um ingênuo e outro representacional), baseado nos níveis de reflexivos que a natureza humana é capaz de alcançar em suas inferências sobre o mundo.

Finalmente, no capítulo 4, apontamos de que maneira o conceito de sentimento influencia o ceticismo do jovem Hume. É, por exemplo, bastante textual a relação entre o sentimento de melancolia e a dúvida cética no Livro 1 do *Tratado*. Esse mesmo ponto não parece retornar na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, embora seja possível considerar que o ceticismo tardio da primeira *Investigação* é, assim como no *Tratado*, um ceticismo sentimental, uma vez que Hume ainda mantém a influência da curiosidade e do “amor à verdade” como as paixões motivadoras do seu “ceticismo mitigado”. Mas, como já advertimos na introdução deste trabalho, nosso foco principal foi examinar o jovem Hume do *Tratado*. Por isso, nosso propósito principal foi trazer à tona as discussões céticas suscitadas na obra da juventude e como Hume se posiciona sobre elas, como um cético acadêmico, trazendo consigo as nuances de seu próprio discernimento filosófico. Buscamos apresentar de que maneira Hume avança problemas

fundamentais, apoiado num compromisso cético-sentimental com a filosofia. Reconhecemos que poderíamos ter procedido de outra maneira, apresentando, por exemplo, um conjunto de passagens da primeira e da segunda *Investigação* em que Hume, de forma muito mais explícita e recorrente, engaja-se no ceticismo acadêmico. Contudo, se fosse assim, estaríamos fechando os olhos para toda uma tradição interpretativa que analisou Hume como um pirrônico com base no Livro I do Entendimento do *Tratado*.

Nesse sentido, com base no Livro I, optamos por compatibilizar o compromisso com as virtudes intelectuais e o papel que essas virtudes desempenham em nosso processo de aquisição de crenças em contraposição a abordagem de Popkin, Fogelin e Baxter. De fato, intentamos oferecer um nível de incursão na obra de Hume à altura desses intérpretes e, com isso, sustentarmos que, onde parecia ser pirronismo, é possível enxergar ainda um ceticismo acadêmico. Dessa maneira, nosso trabalho mostrou uma maneira bastante nova de referir-se à oscilação cética entre crença e dúvida, pois, ao passo que, nesses intérpretes pirrônicos, há uma disjunção entre razão ou sentimento ($r \vee s$), em nossa leitura, o que prevalece é uma conjunção entre e razão e sentimento ($r \wedge s$). Assim, na medida em que a oscilação cética humiana é apenas sentimental, ela também se atenua de maneira gradual: de um estágio pirrônico excessivo, a um estágio pirrônico moderado e, finalmente, a um estágio cético acadêmico. Esse retorno de Hume à filosofia não é simplesmente negativo, em direção a uma inteira conformação com a vida comum, uma vez que o *caráter temporário* da suspensão cética-sentimental do juízo que Hume aponta em sua conclusão é bastante revelador: *são as paixões que exercem motivação ao filósofo*, de tal modo que uma leitura pautada unicamente na via racional dos argumentos céticos termina por colidir com a parte positiva da posição epistemológica de Hume e a real influência de nossos sentimentos nos âmbitos reflexivos que a natureza humana é capaz de operar. É, precisamente, nesse quesito que a interpretação pirrônica toma a discussão por encerrada: *a natureza salva o cético do seu ceticismo*. Com isso, talvez Hume concluísse seu *Tratado* meramente aborrecido com os assuntos filosóficos, vendo-os como “irritantes” e “forçados” e não tendo mais nenhuma disposição de seguir adiante com eles. Nesses termos, Hume poderia simplesmente abandonar os problemas filosóficos e seguir estritamente a vida comum: divertir-se com os amigos, jogar gamão, conversar etc. Embora Hume aceite que esses pontos

sejam recomendáveis para que não sejamos atacados novamente pela melancolia intensa, discordamos, em parte, dessa leitura, visto que, ao contrário de encerrar sua carreira filosófica, Hume aponta que o aspecto *motivador* dos sentimentos o reconduz para a filosofia: passado o mal-estar, as paixões retornam e impõem ao cético o mesmo desejo de outrora pela filosofia: *como conciliar, então, a nosso “amor à verdade” e os nossos estreitos limites cognitivos? Dito de forma mais clara: como ainda ser filósofo, na busca de obtenção de crenças, na prática da filosofia e da ciência, sem um critério de verdade que possa discriminar crenças verdadeiras de crenças falsas? Como distinguir uma mera credulidade supersticiosa de uma crença legítima? Ou ainda, é possível ser cético e, ao mesmo tempo, assumir um compromisso com a verdade?*

Todavia, a despeito dessas questões, não é difícil notar que a todas essas paixões que alimentam a natureza humana não permitiriam simplesmente que Hume fosse conduzido a uma total “indiferença cética”. Essa indiferença era apenas possível quando havia um mal-estar e uma indolência, originada das “circunstâncias desfavoráveis” em prosseguir na filosofia. Com o passar do tempo, esses sentimentos de mal-estar vão embora, eles não são permanentes, visto que colidem com as paixões que outrora eram dogmáticas, mas, nesse segundo momento, estão abatidas pelos efeitos de nossas reflexões profundas e intensas. Com isso, aquele ímpeto inicial de construir uma ciência do homem que serviria de “fundamento para todas as outras” já não corresponde ao Hume após a crise cética, pois, embora as paixões o conduzam a persistir na filosofia, vê-se que a “calma”, resultante da experiência de todas as circunstâncias passadas, faz com que seu reengajamento filosófico não esteja mais acompanhado dos mesmos “erros e enganos” do passado. O filósofo, ao abandonar o dogmatismo de outrora, age com *prudência cética*. Ou melhor: seus raciocínios são virtuosamente conduzidos por essa prudência, de modo a reconhecer que seus juízos não podem ser impostos ao mundo como sendo os princípios mais certos. Nesse sentido, enfatizamos que Hume conta ainda com o juízo público para avaliação de suas invenções e descobertas e espera, pela satisfação da curiosidade alheia, um compromisso público com a verdade. Acrescenta-se que, para Hume, sem levar em conta esse espírito público e interesse pela humanidade, o cético seria completamente incapaz de seguir adiante com a filosofia. Nota-se que, nas interpretações parrônicas de Hume, não haveria essa epistemologia positiva, uma vez que nossas crenças seriam aceitas somente por

meio de aquiescência passiva, dentro de um âmbito doxástico incompatível com os níveis reflexivos das ciências. De modo contrário, para Hume, esses níveis reflexivos dizem respeito às capacidades cognitivas humanas que se misturam claramente aos níveis não-reflexivos, de sorte que Hume não descarta o importante papel da razão em nosso processo cognitivo, mas somente aponta que há uma compatibilidade entre esses dois níveis, isto é, entre razão e sentimento. Por isso, apresentamos, com base em nosso trabalho, duas questões importantes que devem ser respondidas pelos intérpretes pirrônicos:

- (a) se a razão pode atuar, de fato, de modo desconjugada com relação ao sentimento, como, então, Hume poderia recomendar princípios que dizem exatamente o oposto, ou seja, que nossa razão deve [*ought*] atuar conjugada com nossos sentimentos em todos os nossos raciocínios?
- (b) se, mesmo assim, a razão é capaz de ser conduzida negativamente, ainda que apoiada por nossos sentimentos, como, então, seria possível que pudéssemos manter uma atitude suspensiva duradoura, visto que esses sentimentos (conjugados com a razão) iriam nos levar novamente a ceder à crença e ao assentimento?

De modo contrário, em nossa leitura, admitimos, em Hume, um certo compromisso com a verdade, ainda que, no âmbito da filosofia, nossos assentimentos não poderiam estar simplesmente ancoradas no próprio “orgulho” pessoal do filósofo. A “calma” cética, por exemplo, é resultado do abatimento emocional entre as impressões do orgulho e da humildade ligadas ao íntimo, de modo que o conflito gerado entre a melancolia e a curiosidade resulta no aniquilamento recíproco dessas impressões. O filósofo, nesse instante, está sob o efeito de uma indiferença que não é mais simplesmente a indolência anti-filosófica que nos torna irritados com os assuntos da filosofia. Ao contrário, esse abatimento das emoções produzem sentimentos brandos e moderados que permitem um reengajamento cético acadêmico com a filosofia, sem que, com isso, as pretensões de verdade transformem-se em imposições autoritárias sobre a opinião pública. Ao contrário, é pela satisfação da curiosidade alheia que o cético *sente-se* encorajado a prosseguir em seus estudos e descobertas. Do contrário, restaria somente ao cético uma vida privada (jogar gamão, conversar com os amigos, divertir-se etc), sem qualquer propósito com a ciência. Sendo assim, em seu reengajamento com a

filosofia, o espírito público passa a ser um componente indissociável do propósito com a verdade.

BIBLIOGRAFIA

BERKELEY, George. (2010). *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Tradução Jaimir Conte. 1. Ed. – São Paulo: Editora Unesp.

DESCARTES, René. (2004). *Meditações Metafísicas sobre a filosofia primeira*. Tradução Fausto Castilho. 1. ed. Bilíngue. Campinas: Editora Unicamp.

CICERO, Marcus Tullius. (2006). *On academic skepticism*. Tradução e notas de Charles Britain. Published by Hackett Publishing Company, Indianapolis.

_____. (1974). *The Academica of Cicero*. Editor: James S. Reid. London: Macmillan and Co (contém o texto em Latim).

HUET, Pierre-Daniel. (1689/2003). *Against Cartesian philosophy*. Tradução Thomas Lennon, Amherst: Humanity.

_____. *Tratado sobre a Fraqueza do Espírito Humano*. Tradução Flávio Fontenelle Loque. In: SKÉPSIS, ISSN 1981-4194, ANO VIII, Nº 15, 2017, p. 179-217.

HUME, David. (1978). *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge - 2ª ed. - rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

_____. (2007). *An Enquiry concerning Human Understanding*. Edited by Peter Millican with Introduction and Notes. Published by Oxford Press as an Oxford World's Classics paperback in United States, NY.

_____. (1993). *Dialogues concerning Natural Religion*. Ed. J. C. A. Gaskin. Oxford and New York: Oxford University Press.

_____. (1975). *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principle of Morals (1777)*. L. A. Selby-Bigge - 3ª ed. - rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

_____. (1987) *Essays Moral, Political and Literary (1741-83)*, ed. Eugene F. Miller, - 2ª ed -. Indianapolis: Liberty Classics.

_____. (2004) *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da Moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. -1 Ed. – São Paulo: UNESP.

_____. (2009). *Tratado da Natureza Humana*. Incluindo o Apêndice e o *Resumo*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP/Imprensa Oficial do Estado.

_____. (1932). *The Letters of David Hume*. Editor: GREIG, J. Y. T. Oxford: Oxford University Press.

_____. (1745/2007). *Carta de um Cavalheiro a seu Amigo em Edimburgo*. Tradução de Plínio Junqueira Smith. Sképsis, nº 1, pp. 119-128.

HUTCHESON, Francis. (1694/2004). *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*. Liberty Fund, Inc.

KANT, Immanuel. (1787/1987). *Crítica da Razão Pura*. (Pensadores); Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. - 3 ed. – São Paulo: Nova cultural.

PASCAL, B. *Pensamentos* (2005). Ed. Louis Lafuma, trad. Mário Laranjeira São Paulo: Martins Fontes.

REID, T. (1764/1997). *An Inquiry into the Human Mind*. Ed. D. Brookes (Edinburgh: Edinburgh).

Obras secundárias

AINSLIE, Donald (2015). *Hume's True Scepticism*. New York: Oxford University Press.

ALLISON, Henry. (2005). "Hume's Philosophical Insouciance: A Reading of Treatise 1.4.7," *Hume Studies* 31, pp. 317–46.

_____. (2008). *Custom and Reason in Hume: A Kantian Reading of the First Book of the 'Treatise'*. Oxford: Clarendon Press.

ANNAS, JULIAS (2007). *Hume e o ceticismo antigo*. In: *Képsis* editado por Plínio Junqueira Smith, ANO 1 Nº2, pp. 131-148.

AGUIAR, Túlio. (2003). *Assimetria causal: um estudo*. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 108, Dez/2003, pp. 279-289.

BALIEIRO, Marcos. (2009). *Essa mistura terrena e grosseira: filosofia e vida comum em David Hume*. Tese de doutorado defendida pela Universidade de São Paulo, São Paulo.

BAIER, Annette. (1991). *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's 'Treatise'*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

BARNES, Jonathan. (1982). *The Beliefs of a Pyrrhonist*. In: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, ed. E. J. Kenny and M. M. MacKenzie, pp. 2–29.

BAXTER, Donald. (2018). *A Pyrrhonian Interpretation of Hume on Assent*. In: *Skepticism from antiquity to the present*. Editado por Diego E. Machuca e Baron Reed. Bloomsbury Publishing Plc, pp. 380-394.

BAXTER, Donald. (2008). *Hume's Difficulty: Time and Identity in the 'Treatise'*. London: Routledge.

BAXTER, Donald L. M. (2006). "Identity, Continued Existence, and the External World." In S. Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, pp. 114–132. Oxford: Blackwell Publishing.

BAXTER, Donald. (2009). Précis of *Hume's Difficulty: Time and Identity in the TREATISE*. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 146, No. 3, pp. 407-411.

BIRO, John. (1993). *Hume's New Science of the Mind*. In: Norton, D.F. (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press. Chapter 2, pp. 33-63.

BRODIE, Alexander. (1993). *The Human Mind and Its Powers*. In: *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press. Chapter 3, pp. 60-78.

BROUGHTON, Janet (2008) 'Hume's Naturalism and his Skepticism'. In: *A Companion to Hume*. Ed. Elizabeth Radcliffe. Oxford: Blackwell, pp. 425–40.

BUCKLE, Stephen. (2001). *Hume in the Enlightenment Tract: The unity and purpose of an enquiry*. Published in the United States by Oxford University Press Inc., New York.

_____. (2007). *Hume's Sceptical Materialism*. *Journal: Philosophy* 82, no. 4, pp. 553 – 578.

BURNYEAT, Myles. (1980). "Can the Sceptic Live his Scepticism?" in M. Schofield, M. Burnyeat, and J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism*. Oxford: Clarendon Press, pp. 20–53.

CONTE, Jaimir. *A Natureza da Filosofia de Hume*. *Revista Princípios*, v.17, n.28, jul./dez. 2010, pp. 211-236, 2010.

NORTON, David Fate (1982). *David Hume Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

DE PIERRIS, Graciela (2015). *Ideas, Evidence, and Method Hume's Skepticism and Naturalism concerning Knowledge and Causation*. United Kingdom: Published by Oxford University Press.

DURLAND, Karánn (2011). *Extreme Skepticism and Commitment in Treatise*. In: *Hume Studies*, Volume 37, Number 1, April, pp. 65-98.

EMERSON, Roger. (2003) *The contexts of the Scottish Enlightenment*. In: *Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press. Chapter 1, 9-30.

FALKENSTEIN, Lorne. (1997). Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume's Account of Belief. *Hume Studies*, Volume 23, Number 1, April, pp. 29-72

FREDE, Michael. (1987). "The Skeptic's Beliefs," in *Essays in Ancient Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press) pp. 179-200.

FIESER, James. (1989). Hume's Pyrrhonism: A Developmental Interpretation. In: *Hume Studies* Volume XV Number 1, pp. 93-119.

FILHO, Roberto Bolzani. (2001). Acadêmicos versus pirrônicos. In: *Sképsis*, ano iv, no 7, pp. 5-55.

_____. (2008). A *Epokhé* cética e seus pressupostos. In: *Sképsis*, ano xi, no 3-4, pp. 07-27.

FOGELIN, Robert. J. (2007). A Tendência do Ceticismo de Hume. Tradução: Plínio Junqueira Smith. *Sképsis*. Ano 1 nº 1, 2007, pp. 99-118.

_____. (1993). Hume's skepticism. In: *The Cambridge Companion to Hume*. Ed. David Fate Norton. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 90–116.

_____. (2009). *Hume's Skeptical Crisis*. Published by Oxford University Press, New York.

_____. (1985). *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London: Routledge.

_____. (2004). The Skeptics Are Coming! The Skeptics Are Coming! Pyrrhonian Skepticism. Ed. Walter Sinnott-Armstrong. New York, NY: Oxford UP, pp. 161–173.

_____. (1988). Garrett on the Consistency of Hume's Philosophy. In: *Hume Studies* Volume XXIV, Number 1 (April, 1998) pp. 161-170.

GARRETT, Don. (2004). "A Small Tincture of Pyrronism": Skepticism and Naturalism in Hume's Science of Man'. *Pyrrhonian Skepticism*. Ed. Walter Sinnott-Armstrong. New York, NY: Oxford UP, pp. 68–98.

_____. (1997). *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press.

_____. (2006). 'Hume's Conclusions in 'Conclusion of This Book'', in: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, edited by S. Traiger (Oxford: Blackwell) pp. 151–75.

_____. (2007). "Reasons to Act and Believe: Naturalism and Rational Justification in Hume's Philosophical Project," *Philosophical Studies* 132: pp. 1–16.

GREENBER, Sean (2008). 'Naturalism' and 'Skepticism' in Hume's Treatise of Human Nature. In: *Philosophy Compass*, pp. 721–733.

GUIMARÃES, Livia (2003). A Melancholy Skeptic. In: Revista *Kriterion* vol.44 nº108 Belo Horizonte.

_____. (2008). "Skeptical Tranquility and Hume's Manner of Death". *Journal of Scottish Philosophy*, vol. 6, no 2, pp. 115-134.

HAKKARAINEN, JANI. Hume's Scepticism and realism: *his two profound arguments against the senses in An Enquiry of Human Understanding*.

JONES, Peter (1982). Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French context. Edinburgh: Edinburgh University Press;

LLOYD, Genevieve. "Hume on the Passion for Truth". In: *Feminist Interpretations of David Hume*, Anne Jaap Jacobson (editor). (University Park: Pennsylvania State University Press, 2000).

KAIL, Peter (2007). *Projection and Realism in Hume*. Oxford: Oxford University Press.

_____. (2005). Hume's Natural History of Perception. In: *British Journal for the History of Philosophy* 13(3) 2005: pp. 503–519.

KLEMME, Heiner F. (2003). Scepticism and Common Sense. In: *Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Chapter 7, pp. 117-136.

_____. (1998). Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy. Chicago: University of Chicago Press.

LOEB, Louis E. (2002). Stability and Justification in Hume's Treatise. New York: Oxford University Press.

MAIA NETO, José R. (2006). "As Principais forças dos Pirrônicos" (La 131) E sua apropriação por Huet. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 114, pp. 237-257.

----- (1991). Hume e Pascal: Pyrrhonism vs. Nature. In: *Hume Studies* Volume XVII, n. 1, pp. 41-49.

_____. (2018). Richard Popkin on the History of Skepticism In: *Skepticism from antiquity to the present*. Editado por Diego E. Machuca e Baron Reed. Bloomsbury Publishing Plc, pp. 506-520.

_____. (2015). *The Skeptical Cartesian Background of Hume's "Of The Academical or Sceptical Philosophy" (First Inquiry, Section 12)*. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 132, pp. 371-392.

MEYERS, Robert G. (2006). *Understanding Empiricism*. First published in 2006 by Acumen.

MONTEIRO, João P. (2009). Hume e a Epistemologia. Revisão de Frederico Diehl -1ª ed. – São Paulo: Editora UNESP; Discurso Editorial.

_____. (2003). Novos Estudos Humeanos. São Paulo: Discurso Editorial, pp. 149-162.

MOUNCE, H. O. (1999). Hume's Naturalism. Published in the USA and Canada by Routledge.

MICHAUD, Yves (1985). How to Become a Moderate Skeptic: Hume's Way Out of Pyrrhonism. In: *Hume Studies* Volume 11, Issue 1, April, pp. 33-46.

MILLICAN, Peter. (2009). "Hume, Causal Realism, and Causal Science". *Mind* 118, pp. 647–712.

MILLICAN, Peter (ed.). (2002). Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First 'Enquiry'. Oxford: Clarendon Press.

O'BRIEN, Dan. (2012). *Hume and Intellectual Virtues*. In: *Discipline Filosofiche* 22 (2): pp. 153-172.

OWEN, David. (1999). Hume's Reason. Oxford: Oxford University Press.

PENELHUM, Terence. (1975). Hume. London: Macmillan.

PETTERSEN, Bruno. (2015). As vozes de Hume. In: *Sapere Aude – Belo Horizonte*, v. 6 – n. 12, pp. 684-695.

POPKIN, Richard H. (1951). David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism. In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 5 Oct., pp. 385-407.

_____. (1955). The Skeptical Precursors of David Hume. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 16, No. 1, pp. 61-71.

_____. (1964). "So, Hume did Read Berkeley," *Journal of Philosophy* 61, pp. 773-8.

SCHAFER, Karl. (2013). *Curious Virtues in Hume's Epistemology*. In: *Philosophers' Imprint*. San PETERSBURG, volume 1 april.

SINGER, Ira (1995) "Hume's extreme skepticism in Treatise I IV 7". In: *Canadian Journal of Philosophy* 25, pp. 595–622.

SMITH, Plínio Junqueira. (2011). A dívida de Hume com Pascal. *Kriterion* [online]. 2011, vol.52, n.124, pp.365-384.

_____. (1995). *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Edições Loyola.

_____. (2017). Hume's Academic Scepticism in Its French Context. In: *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*. Editores: Plínio Junqueira Smith e Sébastien Charles. Publicado por Springer International Publishing Switzerland.

SMITH, Norman. (1905). The Naturalism of Hume (I). In: *Mind*, New Series, Vol. 14, No. 54, pp. 149-173.

SMITH, Norman K. (2005/1941). *The Philosophy of David Hume: With a New Introduction by Don Garret*. Palgrave MacMillan.

STRAWSON, Galen. (2014). *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*, rev. ed. Oxford: Oxford University Press, 2014.

STRAWSON, Peter F. (1985). *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York, NY: Columbia University Press.

STROUD, Barry. (1977). *Hume*. Londres, Boston: Routledge&Kegan Paul.

VITZ, Rico (2009). Doxastic Virtues in Hume's Epistemology. In: *Hume Studies* Volume 35, Number 1,2 (2009) pp. 211-230.

WICKER, Ricardo (2016) *Hume's solution to skeptical Melancholy*. Dissertação pela Université du Quebec à Montréal para o grau de mestre em filosofia.

WINKLER, Kenneth. (2015). "Hume on Scepticism and the Senses," in D. C. Ainslie and A. Butler (eds.). *Cambridge Companion to Hume's 'Treatise'* (New York, NY: Cambridge University Press, pp.135–64.

WOOLF, Raphael (2015). *Cicero: the philosophy of a Roman sceptic*. Routledge, New York.

WRIGHT, J. P. Dr. (2003). George Cheyne, Chevalier Ramsay, and Hume's Letter to a Physician. In: *Hume Studies* Volume XXVIX, Number 1, pp. 125-141.

_____. (1986). Hume's Academic Scepticism: A Reappraisal of His Philosophy of Human Understanding. In: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol 16, N° 3 September, pp. 407–35.

_____. (2009). *Hume's 'a Treatise of Human Nature': An Introduction*. Published in the United States of America by Cambridge University Press, New York.

_____. (2014). Hume's Skeptical Realism. In: *The Oxford Handbook of Hume* Edited by Paul Russell .

_____. (1983). *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press.