



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DONIZETI APARECIDO PUGIN SOUZA

**O CETICISMO E O NATURALISMO NA FILOSOFIA DE DAVID
HUME**

MARINGÁ

2014

Donizeti Aparecido Pugin Souza

**O CETICISMO E O NATURALISMO NA FILOSOFIA DE DAVID
HUME**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação da Prof. Dr.^a Patrícia Coradim Sita.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação aprovada perante Banca Examinadora.

**MARINGÁ
2014**

Souza, Donizeti Aparecido Pugin
S729c O ceticismo e o naturalismo na filosofia de David Hume / Donizeti Aparecido
2014 Pugin Souza ; orientadora, Patrícia Coradim Sita. – 2014.
133 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2014
Bibliografia: f. 126-133

1. Hume, David, 1711-1776. 2. Ceticismo. 3. Naturalismo. 4. Filosofia. I. Sita, Patrícia Coradim. II. Universidade Estadual de Maringá. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

Dedico este trabalho à minha mãe Maria Aparecida Pugin,
pelo exemplo de determinação e coragem
para enfrentar as adversidades da vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, a professora Dr.^a Patrícia Coradim Sita, pela disponibilidade, apoio e paciência em todas as etapas de elaboração desta dissertação.

À CAPES, pelo apoio financeiro indispensável à consecução deste trabalho.

Aos professores Dr. Jaimir Conte e Dr. Max Rogério Vicentini pela presença e oportunas observações levantadas na banca examinadora desta dissertação. E também às professoras Dr.^a Livia Mara Guimarães e Dr.^a Andréa Luisa Bucchile Faggion pela presença na banca de qualificação e pelas oportunas sugestões para o aprimoramento desta dissertação.

Aos demais professores, funcionários e colegas do programa de Pós-graduação em filosofia com os quais convivi durante os últimos dois anos, com quem aprendi um pouco mais o ofício do filósofo.

À minha família e aos amigos que me apoiaram durante o desenvolvimento desta pesquisa, sendo pacientes com minhas ausências e sempre me motivaram, cada um a seu modo. Agradeço também pelas vezes em que me retiraram do isolamento filosófico e me reintroduziram ao convívio social.

“Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man.”

David Hume

RESUMO

Este trabalho consiste numa análise da relação entre o ceticismo e o naturalismo presentes na filosofia de David Hume (1711-1776). Levar-se-á em consideração dois pontos relevantes de sua epistemologia: a autodefinição como cético, que serve de contraponto a correntes da filosofia que o consideram apenas como um naturalista e a consciência dos limites deste mesmo ceticismo, que não deve ser visto como uma retomada fiel do ceticismo pirrônico, mas como um ceticismo mitigado ou acadêmico, como ele mesmo constata e propõe. Deste modo, é possível estabelecer um equilíbrio entre esses dois pontos convergentes em seu pensamento compreendendo-os como complementares na composição de uma mesma ciência da natureza humana. Nosso objetivo é estabelecer uma via de conciliação entre o ceticismo e o naturalismo na filosofia de Hume, tomando por base o ceticismo mitigado defendido por ele na *Investigação sobre o Entendimento Humano* e uma visão unitária de seu projeto filosófico a partir da ciência da natureza humana, apresentada na introdução ao *Tratado da Natureza Humana*.

Palavras-chave: David Hume, Ceticismo, Naturalismo.

ABSTRACT

This work consists in an analysis of the relation between the skepticism and the naturalism presented in the philosophy of David Hume (1711-1776). It must be taken into account two important points of his epistemology: the self-definition as a skeptic, which serves as a counterpoint to the currents of philosophy that consider him only as a naturalist, and the awareness of the limits of this same skepticism, which should not be seen as a reliable resumption of the pyrrhonian skepticism, but as a mitigated or academic skepticism, as he himself notes it and proposes it. This way, it can be established a balance between these two points of convergence in his thought, understanding them as additional to the composition of the same human nature science. Our task is to establish a conciliation between the skepticism and naturalism in the philosophy of Hume, taking as a basis the mitigated skepticism defended by him in *An Enquiry Concerning Human Understanding*, and a unitary vision of his philosophical project from the human nature science, presented in the introduction to the *Treatise of Human Nature*.

Keywords: David Hume, Skepticism, Naturalism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

A	An Abstract of A Treatise of Human Nature
DNR	Dialogues Concerning Natural Religion
DP	A Dissertations on the Passions
EHU	An Enquiry Concerning Human Understanding
EMPL	Essays Moral Political and Literary
EPM	An Enquiry Concerning the Principles of Morals
HE	The History of England from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688
HL	The Letters of David Hume
MOL	My Own Life
NHR	The Natural History of Religion
T	A Treatise of Human Nature

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO 1 - HUME E O CETICISMO	06
1.1 Origem e desenvolvimento da interpretação cética ..	07
1.1.1 A interpretação Reid-Beattie	07
1.2 O ceticismo nas obras de Hume	13
1.2.1 A teoria do conhecimento de Hume	13
1.2.2 O ceticismo no livro I do <i>Tratado da Natureza Humana</i>	23
1.2.2.1 O ceticismo quanto à razão e quanto aos sentidos	23
1.2.2.2 O ceticismo ao longo da filosofia antiga e moderna	28
1.2.2.3 O desespero cético	30
1.2.2.4 A confissão de ceticismo no Apêndice e no <i>Abstract</i> do <i>Tratado</i>	33
1.2.3 O ceticismo na <i>Investigação sobre o Entendimento Humano</i>	34
1.2.4 O ceticismo nas obras sobre religião	38
CAPÍTULO 2 - HUME E O NATURALISMO	48
2.1 Origem e desenvolvimento da interpretação naturalista.....	49
2.1.1 A interpretação naturalista de Kemp Smith	49
2.1.2 Hume e Newton	52
2.2 O naturalismo nas obras de Hume ..	56
2.2.1 O projeto de uma ciência da natureza humana a partir da experiência	56
2.2.2 Teoria da crença	60
2.2.3 Razão versus Paixão	67
2.2.4 Uma ciência reconciliada com o senso comum	75
CAÍTULO 3 - CETICISMO E NATURALISMO: UMA TENTATIVA DE CONCILIAÇÃO	82
3.1 Os gêneros literários de Hume e seu projeto filosófico.....	82
3.1.1 A arte da escrita	91
3.2 Razão e natureza em Hume	92
3.2.1 Uma redescoberta do ceticismo de Hume	97
3.2.1.1 O ceticismo mitigado.....	98
3.2.1.2 O ceticismo e a ciência da natureza humana	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS	116

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende analisar a relação entre o ceticismo e o naturalismo presentes na filosofia de David Hume (1711-1776), buscando um acordo entre esses dois pontos convergentes em seu pensamento, compreendendo-os como complementares na composição de uma ciência da natureza humana. Defendemos que a ideia de uma não equivalência entre essas duas abordagens acarreta uma deturpação tanto do ceticismo quanto do naturalismo humeano, de tal modo que é preciso encontrar um ponto de equilíbrio entre essas interpretações, no intento de melhor compreender o caráter unitário da obra filosófica de Hume.

A filosofia de Hume foi reconhecida por seus contemporâneos como profundamente cética e perigosa para a sociedade religiosa, e tal interpretação perdurou até o início do século XX, quando esta deu lugar à interpretação naturalista. Aquela interpretação o considerava um cético radical, atribuindo-lhe a responsabilidade de ter levado às últimas consequências o ceticismo moderno.

A abordagem cética fundamenta-se em sua teoria do conhecimento, que acaba por questionar a validade do conhecimento humano. Ao distinguir o conhecimento em relações de ideias e questões de fato, e conferir apenas àquelas a possibilidade da certeza racional, rebaixou todo o conhecimento derivado das questões de fato ao nível da probabilidade. Tal interpretação fundamenta-se ainda na defesa de que o hábito não pode fornecer-nos verdades logicamente válidas e na negação da capacidade da razão de alcançar uma justificação demonstrativa para o princípio da causalidade.

Da insuficiência da razão brota espontaneamente a suspensão do juízo como alternativa viável para estabelecer uma ciência da natureza humana com base na experiência, como queria Hume. Ao negar atribuir um caráter de certeza à noção de causalidade, atinge indiretamente o racionalismo cartesiano e a metafísica da época, o que lhe atribuirá o rótulo de filósofo destruidor. Confirmar a filosofia humeana, nessa visão cética, é negar sua capacidade para atingir a verdade, o que poria em xeque a própria existência da filosofia e das demais ciências.

A interpretação naturalista da filosofia de Hume tem início no séc. XX, quando Kemp Smith afirma que Hume não era simplesmente, ou mesmo principalmente, um cético, e sim um naturalista, atentando para o caráter submisso da razão em relação às paixões.

Segundo essa interpretação, o núcleo central da filosofia humeana se encontra na doutrina das crenças naturais, que não podem ser descartadas, e não tanto em suas dúvidas sobre a possibilidade ou os limites do entendimento, o que caracterizaria um predomínio do ceticismo.

Atendo-se mais à filosofia moral de Hume e menos à sua teoria do conhecimento, a interpretação naturalista sai em busca de razões para defender uma abordagem menos cética e mais positiva da filosofia humeana. Para esse grupo de estudiosos, embora reconheça a fragilidade do conhecimento humano, Hume percebe uma força incontornável no homem em acreditar, e a teoria da crença passa a ser considerada como o elemento central de sua filosofia. Ao aderir a essa interpretação, o leitor de Hume passa a identificar uma série de elementos que justifiquem tal caracterização do autor, embora ele nunca tenha admitido tal naturalismo.

Entretanto, ambas as interpretações pecam por restringir a centralidade da filosofia de Hume a uma única dimensão de seu projeto filosófico. Tanto a teoria do conhecimento quanto a da crença são partes constitutivas de uma nova ciência da natureza humana, que ele pretende instaurar, conforme anuncia na introdução ao *Tratado da Natureza Humana*. Esse projeto de Hume encontra respaldo no movimento Iluminista que, dentre outras coisas, propunha uma completa reestruturação do saber.

O Iluminismo, movimento filosófico e cultural, iniciado no final do séc. XVII e atingindo seu ápice no século XVIII, é também designado como século das luzes. Seu projeto consiste em uma redescoberta da importância da razão para o homem e o florescimento das ciências se difundiu na sociedade principalmente por meio dos salões, da *Enciclopédia*, e da literatura ensaística.

Em primeiro lugar, o Iluminismo destacou-se pela ênfase na capacidade da razão. O convite a sair da minoridade, eternizado no texto de Kant *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento (Aufklärung)?* definiu o espírito do Iluminismo. Essa ênfase na racionalidade pretendia purificar a razão, instrumentalizando-a. A razão abstrata também servira aos pensadores da Idade Média, mas essas abstrações apareciam como que ilusões para os modernos. Era necessário depurar a razão, desprovido-a de toda operação ilusória ou fantasiosa, e aprimorando-a como faziam os físicos e matemáticos.

O Iluminismo desenvolveu-se, portanto, como uma crítica ao conhecimento tradicional, incapaz de atender às demandas do homem moderno. Era preciso desenvolver um novo modo de pensamento que se baseasse no método experimental a fim de atingir o mesmo grau de certeza que se obtivera na ciência do Renascimento. No meio filosófico, o Iluminismo

reivindicava uma nova metafísica que deveria ater-se aos fatos, observando-os cuidadosamente e buscando meios eficazes para interpretá-los, para substituir a metafísica escolástica, que reduzira a filosofia ao status de auxiliar da teologia.

Para não cair no mesmo erro dos seus antagonistas, os filósofos ilustrados assumem o compromisso de tornarem seus raciocínios mais atraentes aos homens comuns. Partindo do pressuposto da razão universal, era preciso que essa nova ciência fosse acessível a todos os homens e tal acessibilidade seria um critério para se verificar a sua importância para a conquista do conhecimento. Uma ciência que fosse compreensível apenas para seus autores ou, no máximo, a seus pares, e não o fosse para todos os homens, não poderia alcançar a verdade.

Tentaremos mostrar ao longo deste trabalho que Hume também se preocupava com tal aproximação da filosofia com o homem comum e que por isso propôs uma nova ciência, cujo escopo principal era compreender a natureza do homem a partir das observações adquiridas pela experiência. Essa valorização da razão e do senso comum possibilita uma visão unitária do movimento iluminista. Do mesmo modo, a reconciliação da razão com a natureza na filosofia de Hume pode ser o caminho para se compreender melhor seu programa filosófico como uma unidade. O caminho que escolhemos para compreender o projeto filosófico de Hume como uma unidade passa também por sua relação com o Iluminismo.

A base para nosso trabalho consiste na leitura e análise das obras de Hume, começando pelas consideradas propriamente filosóficas e passando pelos diálogos, ensaios e fragmentos da sua *História da Inglaterra*. Não pretendemos aprofundar ou repassar todas as particularidades das suas obras, mas destacar no conjunto das obras de Hume princípios e declarações que justifiquem nossa tese de que sua filosofia não pode ser considerada nem exclusivamente cética nem exclusivamente naturalista.

Num primeiro momento buscaremos fundamentar historicamente as interpretações cética e naturalista da filosofia de Hume nos textos daqueles que foram os principais responsáveis pela difusão de cada uma delas. Na defesa do ceticismo de Hume, por exemplo, retomaremos as críticas de Reid e de Beattie à sua filosofia, na tentativa de encontrar os princípios sobre os quais se constitui tal abordagem. Na abordagem do naturalismo, nos ateremos principalmente aos textos de Kemp Smith e Stroud, responsáveis por fundamentar e aperfeiçoar, respectivamente, tal viés interpretativo. Após compreender os principais argumentos que justificam cada uma dessas interpretações, passaremos à proposta de uma terceira interpretação, que pretende combiná-las no conjunto da filosofia de Hume.

No primeiro capítulo abordaremos a interpretação cética da filosofia de Hume, priorizando aqueles elementos que ao longo da história foram caracterizados como prova da escolha humeana do ceticismo como postura filosófica perante o mundo. Primeiramente apresentaremos a origem e o desenvolvimento histórico dessa interpretação a partir de seus contemporâneos Thomas Reid e James Beattie. Essa primeira parte tem a intenção de apresentar os desdobramentos da filosofia de Hume antes mesmo de confrontá-lo com suas obras.

Em seguida analisaremos a presença do ceticismo em algumas obras de Hume, no intento de encontrar elementos que justifiquem sua posição cética e melhor compreender o papel do ceticismo em seu projeto filosófico. Iniciaremos por uma breve retomada dos elementos principais da teoria das ideias de Hume, consideradas como responsáveis pelo seu ceticismo conforme a interpretação Reid-Beattie. Após essa rápida abordagem da teoria do conhecimento do autor, passaremos a uma análise do ceticismo presente no *Tratado da Natureza Humana*, na *Investigação sobre o Entendimento Humano* e em outras obras de Hume. A intenção é compreender a partir dos textos do filósofo como se apresenta e desenvolve esse seu ceticismo. A abordagem tentará responder, em alguma medida, às acusações de um ceticismo radical em Hume, expostas na primeira parte deste capítulo.

No segundo capítulo abordaremos a interpretação naturalista da filosofia de Hume partindo de uma exposição dos argumentos apontados por Kemp Smith, seguido de uma comparação entre filósofo escocês e Isaac Newton. Em seguida analisaremos a presença de elementos naturalistas nas principais obras de Hume, pois, embora não tenha se definido como naturalista, é possível encontrar fortes indícios que comprovem tal interpretação de seu projeto filosófico.

Uma vez que Hume não trata abertamente a questão do naturalismo, nossa abordagem de suas obras neste capítulo se dará de modo indireto, buscando elementos que os defensores de tal interpretação comumente destacam para justificá-la. Apontaremos e analisaremos quatro indícios que justifiquem uma definição da filosofia de Hume como naturalista, a saber: a confissão de um projeto de uma nova ciência da natureza humana a partir da experiência, a teoria da crença, a relação entre a razão e as paixões e a tentativa de conciliar a ciência com o senso comum.

Os dois primeiros capítulos servem de base para a elaboração do terceiro capítulo, onde buscamos conciliar o ceticismo e o naturalismo na filosofia de Hume. Primeiramente a partir de uma recuperação do conceito de ceticismo mitigado tal qual é utilizado por Hume na *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Um segundo critério na tentativa de conciliação

consistirá em redescobrir a unidade do pensamento filosófico de Hume, desde sua pretensão de constituir uma ciência da natureza humana, exposta no *Tratado da Natureza Humana*, até o reconhecimento da importância de seus escritos ensaísticos e históricos no conjunto de seu pensamento.

Tendo analisado os principais fundamentos de cada uma dessas interpretações, no terceiro capítulo pretendemos defender uma via conciliatória entre elas, resgatando particularidades de cada uma delas que possibilitem uma convivência pacífica do ceticismo com o naturalismo na filosofia humeana. Iniciaremos com uma análise dos estilos literários empregados por Hume em suas obras, na tentativa de apresentar como o filósofo buscou levar a termo seu projeto científico.

Da constatação de uma variedade de estilos adotados pelo autor passamos a uma redescoberta da relação entre a razão e a natureza na filosofia de Hume, fruto de uma nova compreensão do ceticismo em seus textos. Se retirarmos a carga negativa que pesa sobre o ceticismo humeano é possível combiná-lo com o projeto de uma nova ciência exposto na introdução ao *Tratado da Natureza Humana* e confirmar nossa tese de que tal projeto nunca fora abandonado por Hume. Pretendemos, ao final deste capítulo, determinar se é possível tal reconciliação entre essas abordagens a partir de uma reinterpretação do ceticismo humeano ou se tal empreendimento deve dar-se por outros meios.

CAPÍTULO 1 - HUME E O CETICISMO

Até o início do século XX a filosofia de Hume tinha sido vista como essencialmente negativa, principalmente graças às interpretações de Reid e Beattie. Essa definição de Hume como um cético radical se baseava principalmente no *Tratado da Natureza Humana* (1739-40)¹, especificamente no final do livro I e no *Abstract* (1739-40).² Entretanto, muitas divergências ainda permanecem em relação ao seu ceticismo, principalmente no que dizia respeito à sua intensidade e de sua relação com as outras dimensões de seu projeto filosófico. Em 1905, com a publicação de dois artigos³, Kemp Smith propôs uma interpretação positiva de sua filosofia, que passaria a se caracterizar mais como construtiva que como destrutiva.

A interpretação cética da filosofia de Hume se sustenta a partir de duas afirmações do filósofo: por defender que o hábito não pode fornecer-nos verdades logicamente válidas e por negar a capacidade da razão de alcançar uma justificação demonstrativa para o princípio da causalidade. Dessa insuficiência da razão brota espontaneamente a suspensão do juízo como alternativa viável àquele que pretende estabelecer uma nova ciência da natureza humana, pretendida por Hume.

Ao negar atribuir um caráter de certeza à noção de causalidade, atinge indiretamente o racionalismo cartesiano e a metafísica da época, o que lhe atribuirá o rótulo de filósofo destruidor. De fato, ao propor o emprego do método experimental nas investigações morais, faz uso de uma linguagem essencialmente militar, propondo o abandono dos métodos já conhecidos e também uma marcha em direção ao núcleo dessa ciência, que é a própria natureza humana, a fim de tomar posse dela e não de algum castelo ou aldeia na fronteira (T Intro. 6; SBN xvi)⁴.

¹ Daqui em diante nos referiremos a essa obra como *Tratado*. As passagens serão indicadas por meio da sigla “T”, seguidas do número do livro, da parte, da seção e do parágrafo conforme a edição de David Fate Norton e Mary J. Norton (Oxford University Press, 2000), seguidas da paginação da clássica edição Selby-Bigge (SBN) revisada por Nidditch (Clarendon Press, 1978). A tradução das passagens é de nossa autoria.

² No final do livro I do *Tratado* (T 1.4.7.15; SBN 273-4) Hume se denomina “cético” e caracteriza sua filosofia como “muito cética” no *Abstract* (27; SBN 657). As passagens do *Abstract* serão indicadas por meio da sigla “A”, seguidas do número do parágrafo conforme a edição de David Fate Norton e Mary J. Norton (Oxford University Press, 2000), seguidas da paginação da clássica edição Selby-Bigge (SBN) revisada por Nidditch (Clarendon Press, 1978). A tradução das passagens é de nossa autoria.

³ KEMP SMITH, Norman. The naturalism of Hume (I). In: *Mind, New Series*. Vol. 14, No. 54 (Apr., 1905a) pp.149-173. E The naturalism of Hume (II). In: *Mind, New Series*. Vol. 14, No. 55 (Jul., 1905b) pp.335-347. Analisaremos esses artigos no segundo capítulo.

⁴ Lívia Guimarães constata o constante uso de metáforas de guerra e combate por parte de filósofos e defensores do ceticismo (GUIMARÃES, 2005, p.107-08).

Neste capítulo abordaremos a interpretação cética da filosofia de Hume, priorizando aqueles elementos que ao longo da história foram caracterizados como prova da escolha humeana do ceticismo como postura filosófica perante o mundo. Primeiramente apresentaremos a origem e o desenvolvimento histórico dessa interpretação, a partir de seus contemporâneos Thomas Reid e James Beattie. Em seguida analisaremos a presença do ceticismo no *Tratado*, na *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748)⁵ e nas duas obras sobre religião, os *Diálogos sobre a Religião Natural* (1779)⁶ e a *História Natural da Religião* (1757)⁷, principais obras em que Hume apresenta críticas e elogios ao ceticismo⁸.

1.1 Origem e desenvolvimento da interpretação cética

1.1.1 A interpretação Reid-Beattie (*Reid-Beattie Interpretation*)

Segundo Kemp Smith (2005), Thomas Reid (1710-1796) e James Beattie (1735-1803), dois escoceses contemporâneos a Hume, são os primeiros responsáveis pela caracterização da filosofia de Hume como cética. Seu ceticismo seria a conclusão inevitável do empirismo britânico, mas com o diferencial de ter levado suas considerações até o limite de um ceticismo essencialmente negativo. Para Reid, a teoria das ideias, iniciada por Descartes e continuada por Malebranche, Locke e Berkeley teve seu ápice em Hume, que a conduziu para a conclusão cética (cf. REID, 2000, p.12; 23).

⁵ Daqui em diante nos referiremos a essa obra como primeira *Investigação*. As passagens serão indicadas por meio da sigla “EHU”, seguidas do número da seção e do parágrafo conforme a edição de Tom L. Beauchamp (Oxford University Press, 1999), seguidas da paginação da clássica edição Selby-Bigge revisada por Nidditch (SBN). A tradução das passagens é de nossa autoria.

⁶ Daqui em diante nos referiremos a essa obra como *Diálogos*. As passagens serão indicadas por meio da sigla “DNR”, seguidas do número da parte e do parágrafo conforme encontrada na edição de Doroth Coleman (Cambridge University Press, 2007). A tradução das passagens é de nossa autoria.

⁷ Daqui em diante nos referiremos a essa obra como *História Natural*. As passagens serão indicadas por meio da sigla “NHR”, seguidas do número da seção e do parágrafo conforme a edição de Tom L. Beauchamp (Oxford, 2007). A tradução das passagens é de nossa autoria.

⁸ Optamos por não apresentar uma análise do ensaio *O Cético*, onde Hume apresenta críticas e elogios aos céticos antigos, por acreditarmos que o conhecimento que ele tinha sobre os céticos antigos era, em muitos pontos, equivocado. Uma análise da visão humeana acerca dos céticos antigos pode ser encontrada em Popkin (2000), Annas (2007) e Brochard (2009).

Tendo sido desenvolvida contemporaneamente a Hume, essa interpretação destaca-se entre os estudiosos de sua filosofia, caracterizando-a como essencialmente negativa. Seu ceticismo, nesse caso, se referiria à possibilidade do conhecimento humano.

Na conclusão do *Inquiry into the Human Mind* (1764), Reid ilustra a posição de Descartes, Locke, Berkeley e Hume diante do ceticismo. Os dois primeiros são comparados a alguém que pega uma estrada, mesmo sem saber para onde esta levaria. No caso dos filósofos, uma estrada que leva ao ceticismo. Mesmo sem avistar o fim, contudo, param quando lhes falta uma luz que os leve adiante. Berkeley é definido como aquele que, deparando-se com um abismo diante de si, desvia seu caminho, ao passo que Hume é apresentado como o filósofo que, bravamente, não teme o abismo que tem diante de si e avança diretamente para ele:

Vemos Descartes e Locke tomando o caminho que leva ao ceticismo, sem conhecer o seu fim; mas eles param no meio do caminho por falta de luz que os leve adiante. Berkeley, assustado com a aparência do terrível abismo, passa para o outro lado, e o evita. Mas o autor do *Tratado da natureza humana*, mais ousado e intrépido, não se desvia para o lado direito ou o esquerdo, e como o Alecto de Virgílio, caminha diretamente para o abismo (REID, 2000, p.213).

A imagem que Reid apresenta é a de que Hume era mais um aventureiro que um filósofo, por se deixar guiar mais pela emoção que pela razão, ao se entregar ao ceticismo. Que o filósofo tenha que se deparar com a dúvida durante o desenrolar de seus estudos sobre o conhecimento humano, parece não ser um problema para Reid. Diante da dúvida, a posição filosófica mais acertada seria a de confrontá-lo racionalmente ou mesmo desviar-se quando ela se torna muito forte, e não entregar-se a ela, o que daria a impressão de uma rendição da razão à dúvida.

Nessa mesma obra, na dedicatória ao conde James, chanceler da universidade de Old Aberdeen, Reid justifica a iniciativa de produzir um estudo sobre os princípios do conhecimento humano como uma resposta ao *Tratado* de Hume, que, segundo ele, abrigaria um sistema cético que se fazia necessário contestar. Para ele, Hume havia se utilizado indevidamente dos princípios de Locke para a construção de seu sistema cético, visto que ele não era um cético e seus princípios não poderiam ser transformados em apoio para esse sistema:

Reconheço, meu senhor, que nunca teria levantado a questão dos princípios comumente aceitos sobre o entendimento humano, até que o *Tratado da natureza humana* fosse publicado, no ano de 1739. O engenhoso autor desse tratado usou os princípios de Locke, que não era um cético, para construir um sistema de ceticismo que não abre espaço para que se creia em qualquer coisa além de seu contrário [...] Para minha própria satisfação, entrei em um sério exame dos princípios em que este sistema cético está construído; e não fiquei pouco surpreso ao descobrir que ele se

apoia com todo o seu peso em cima de uma hipótese, que é antiga na verdade, e que tem sido geralmente acolhida pelos filósofos, mas para a qual eu não pude encontrar nenhuma prova sólida. A hipótese a que me refiro é a de que nada é percebido além do que está na mente que o percebe (REID, 2000, p.03-04).

Reid, nesse caso, adverte que tal sistema cético, baseado em hipóteses pouco confiáveis objetivamente, pode por em risco não só a filosofia, mas também a religião, as virtudes e o senso comum, situando o ceticismo como um problema também moral⁹.

O que acontece com a filosofia de Hume é totalmente o contrário do que Reid imagina ser o objetivo ideal de todo empreendimento filosófico. Desconsiderando a prudência de seus antecessores, seu destemido modo de agir teria desencadeado um grande dilúvio universal, capaz de abalar até as mais sólidas certezas.

Logo que Descartes começou a cavar em sua mina, o ceticismo estava pronto para tomá-la dele, e ele fez o que pôde para fechá-la. Malebranche e Locke, que cavavam mais fundo, tiveram mais dificuldades ainda em rechaçar esse inimigo, mas trabalharam honestamente nessa tarefa. Então, Berkeley, que continuou o trabalho, perdendo a esperança de manter tudo seguro, se considerou expediente: - renunciando ao mundo material, que ele pensava poder ser dispensado sem prejuízos, e até mesmo com vantagens, ele esperava assegurar o mundo dos espíritos através de uma cisão inexpugnável. Mais eis que o *Tratado da natureza humana* minou cruelmente a fundação dessa cisão, afogando tudo em um dilúvio universal (REID, 2000, p.23).

Sendo assim, não há dúvida de que Reid considere o ceticismo humeano como absoluto e destrutivo, visto que não mede esforços para mostrar a incoerência da postura cética diante do mundo. Para ele, a simples observação da vida cotidiana bastaria para provar a fragilidade da postura cética diante da realidade. Ele se utiliza de três argumentos para isso: primeiramente, argumenta que seria ridículo e quixotesco negar que agimos guiados por crenças morais, como a piedade, o patriotismo, a amizade e a afeição pelos pais, por exemplo. Em seguida, utiliza a imagem do trabalhador que tolera as fadigas do labor na crença de que ao final do dia receberá um pagamento pelo esforço feito, e, por fim, argumenta contra o próprio escritor cético, pois ao escrever condenando as crenças, crê ao menos que seus escritos serão lidos e analisados, e ainda, que serão tidos como certos (REID, 2000, p.04).

A utilização desses argumentos, porém, confirma a tese, levantada pelo próprio Hume ao reeditar a primeira *Investigação*, de que Reid havia compreendido equivocadamente o uso humeano do ceticismo, visto que Hume reconhece esses três problemas no *Tratado* e os resolve com a rendição da razão às forças da natureza humana. As crenças não seriam jamais derrotadas pela razão cética, pois a natureza viria em socorro do filósofo e o impediria de

⁹ “I thought it unreasonable, my Lord, upon the authority of philosophers, to admit a hypothesis which, in my opinion, overturns all philosophy, all religion and virtue, and all common sense” (REID, 2000, p.5).

adotar um ceticismo total em sua vida (T 1.4.1.12; SBN 186-7). São as crenças, fruto da imaginação humana, que permitem ao homem viver em sociedade, trabalhar e escrever. O filósofo, ainda que cético, não deixaria de ser guiado, mesmo à revelia, pelas crenças, fruto do hábito.

Uma vez que classifica o ceticismo humeano como excessivamente destrutivo, Reid faz uso de uma metáfora onde os cétricos são classificados como um grupo de filósofos que se dedicam a procurar falhas no tecido do conhecimento humano e, uma vez encontradas, abririam espaço para que sejam corrigidas e, por fim, acabariam por salvar o edifício do conhecimento, em vez de destruí-lo (REID, 2000, p.04). Essa definição muito se aproxima do ceticismo empírico grego, que atribui um caráter construtivo ao ceticismo, apesar de sua aparente intenção destrutiva inicial (BROCHARD, 2009, p.313-14). Se admitirmos essa interpretação, refutaríamos definitivamente as críticas de Reid. Contudo, se para Reid, o resultado final positivo, ocasionado graças à intervenção dos cétricos, é considerado derrota para eles, para os cétricos empíricos e mesmo para Hume, é prova de que o ceticismo é necessário para o estabelecimento de um conhecimento seguro e estável.

Tal como Reid, James Beattie, através de seu *Ensaio sobre a Natureza e Imutabilidade da Verdade em oposição ao sofisma e ceticismo*, publicado em 1770, contribuiu para a divulgação dessa interpretação negativa da filosofia humeana. Na década seguinte à sua publicação essa obra atingiu vinte edições e, antes do final do século, já tinha sido traduzida duas vezes para o alemão (KEMP SMITH, 2005, p.06). Mais do que qualquer outra, portanto, foi essa obra que ajudou a espalhar e solidificar a concepção negativa da filosofia de Hume.

Assim como Reid, Beattie também situa o projeto de Hume na tradição filosófica moderna, colocando-o como responsável por levar a termo a destruição do bom senso:

A essência, ou ao menos o fundamento do argumento de Berkeley contra a existência da matéria, encontra-se no *Ensaio* de Locke e no *Principia* de Descartes [...]. O Sr. Hume, mais sutil, ou menos reservado que qualquer um dos seus predecessores, tem avançado mais ainda na demolição do senso comum [...]. A totalidade do sistema desse autor é fundada sobre uma falsa hipótese tida como certa, e sempre que um fato que contradiz essa falsa hipótese apresenta-se aos sentidos, ele o nega ou esforça-se para explicá-lo. Isso, ao que parece, em seu entendimento, é um raciocínio experimental; no meu, é justamente o contrário (BEATTIE, 1809, p.162-3)

Se Reid aparentava preocupar-se com o fim a que a filosofia humeana levaria o conhecimento humano e a moral, Beattie mostra-se mais radical na condenação dos princípios céticos adotados por Hume e dos que se deixaram levar por tal forma de ceticismo¹⁰.

Essa atitude para com Hume, embora felizmente expressa em termos mais respeitosos, foi quase unânime até o início do século XX, graças, segundo Kemp Smith (2005, p.07), a duas circunstâncias muito particulares. Primeiramente, tal qual Reid, Kant é responsável por levar adiante a leitura cética da filosofia de Hume. Ambos, apesar de terem sido despertados por Hume à insuficiência de princípios sobre os quais eles estavam apoiados, conseguiram levantar fortes críticas à obra humeana em seus trabalhos. O segundo fato, segundo Kemp Smith, é que até 1888 a única edição completa disponível do *Tratado* era prefaciada por introdução de T. H. Green situando a obra numa espécie de ceticismo extremamente autodestrutivo como sendo o único resultado legítimo da ciência que Hume tentara estabelecer com o *Tratado*. Portanto, até muito recentemente, as leituras de Hume destacavam, predominantemente, sua dimensão negativa¹¹.

¹⁰“Away with this passion for system-building! It is pedantry: away with this lust of paradoxes! It is presumption [...]. Those unnatural productions, the vile effusion of a hard heart, that mistakes its own restlessness for the activity of genius, and its own captiousness for sagacity of understanding, may, like other monsters, please a while by their singularity; but the charm is soon over: and the succeeding age will be astonished to hear, that their forefathers were deluded, or amused, with such fooleries” (BEATTIE, 1809, p.316; 331).

¹¹ Sem a pretensão de abarcar todos os caminhos que a defesa do ceticismo humeano tomou ao longo da história, convém ainda mencionar alguns filósofos e autores que sustentavam essa visão da filosofia de Hume como predominantemente negativa. Immanuel Kant (1724-1804), seu mais conhecido interlocutor, na *Crítica da Razão Pura*, embora reconheça a importância de Hume na sua filosofia, ao despertá-lo de seu sono dogmático (KANT, 2004, p.10), não deixou de caracterizar seu ceticismo como um erro, principalmente por limitar o conhecimento sem ao menos delimitá-lo. Assim diz Kant a respeito de Hume: The skeptical aberrations of this otherwise extremely acute man, however, arose primarily from a failing that he had in common with all dogmatists, namely, that he did not systematically survey all the kinds of *a priori* synthesis of the understanding [...] had he done so [...] He would thereby have been able to mark out determinate boundaries for the understanding that expands itself *a priori* and for pure reason. But since he merely *limits* our understanding without *drawing boundaries* for it, and brings about a general distrust but no determinate knowledge of the ignorance that is unavoidable for us, by censoring certain principles of the understanding without placing this understanding in regard to its entire capacity on the scales of critique, and, while rightly denying to understanding what it really cannot accomplish, goes further, and disputes all its capacity to extend itself *a priori* without having assessed this entire capacity, the same thing happens to him that always brings down skepticism, namely, he is himself doubted, for his objections rest only on *facta*, which are contingent, but not on principles that could effect a necessary renunciation of the right to dogmatic assertions (KANT, 1998, p.567). Embora Kant critique o ceticismo de Hume, Guyer (2008, p.11) fala de um possível uso do ceticismo humeano na crítica kantiana à metafísica. Não seria o ceticismo o alvo da crítica kantiana, mas o modo com que ele é empregado na filosofia de Hume que o leva às últimas consequências, limitando seu uso na vida comum (GUYER, 2008, p.52; 79; 81; 89). Tanto para Forster (2008, p.03-4) quanto para Guyer (2008, p.27-8), Kant reconhece três tipos de ceticismo capazes de auxiliar no combate à metafísica: primeiramente, um ceticismo sobre a legitimidade de inferir a existência externa de algo com base em suas representações mentais existentes na mente humana; em seguida, o ceticismo humeano, (a) quanto à existência de conceitos não derivados de impressões sensíveis correspondentes e (b) quanto à possibilidade de um conhecimento verdadeiro a partir somente da experiência; e por fim, o ceticismo pirrônico ou a suspensão do juízo decorrente da constatação de uma equipolência de valores (*isosthenia*). Dentre estes, segundo Forster, embora o segundo tenha tido uma importância maior nas obras de Kant, apenas o terceiro tipo de ceticismo é que teria sido o alvo da filosofia crítica de Kant. Atualmente, apesar das abordagens positivistas e naturalistas da filosofia de Hume, alguns estudiosos do autor ainda persistem em

Parece haver certo consenso entre os interpretes céticos de Hume quanto às características de seu ceticismo: quase todos admitem que ele se apoia no ceticismo moderno, destacando as figuras de Descartes, Locke e Berkeley e admitindo também que ele supera as pretensões de seus antecessores, levando o ceticismo às últimas consequências. O mesmo não

defender a primazia do ceticismo sobre a sua filosofia. Dentre eles destacamos o filósofo e matemático inglês Bertrand Russell (1872-1970) que, no terceiro volume de sua *História da Filosofia Ocidental* [1946], introduz o capítulo sobre Hume com uma declaração de seu ceticismo radical: “Não posso senão esperar que alguma coisa menos cética do que o sistema de Hume possa ser descoberta” (1969, p.200). Desde o início, Russell deixa claro que entende a obra de Hume como predominantemente negativa, tornando impossível levar adiante tal projeto filosófico. Essa dúvida cética, resultado inevitável da teoria das ideias de Hume, é a “uma doença que jamais pode ser curada radicalmente, mas que vem assaltar-nos a cada momento, por mais que a expulsemos e pareçamos estar, às vezes, livres dela” (RUSSELL, 1969, p.213). Se para Reid Hume havia afundado sua filosofia e seus seguidores no abismo do ceticismo, Russell acrescenta também que a racionalidade do século XVIII é afundada em tal abismo (1969, p.214). Para ele, o ceticismo de Hume é insincero, pois é impossível de se aplicar à vida comum, além de paralisar toda busca pela verdade dos argumentos (RUSSELL, 1969, p.215). A grande crítica de Russell à presença do ceticismo na obra de Hume é que ele arruinaria o projeto inicial de Hume, que é o estabelecimento de uma ciência da natureza humana. Com a conclusão cética decorrente do princípio de indução desenvolvido por ele, todo o projeto humeano estaria, desde o princípio, fadado ao fracasso (RUSSELL, 1969, p.215-16). Estudioso do ceticismo, Richard Popkin vê em Hume um herdeiro do ceticismo pirrônico, reestruturado por Montaigne no século XVI, e também o reconhece como continuador do ceticismo cartesiano, tendo-o levado ao extremo, superando seus antecessores (POPKIN, 1952, p.77-8). Para ele, Hume não só teria admitido a possibilidade do ceticismo pirrônico, mas teria afirmado ser ele essencial para a vida humana, e isso é possível pois embora suspenda o juízo sobre a validade de qualquer máxima, na prática o cético as aceita o tempo todo, pois as iguala no mesmo nível de dúvida. (POPKIN, 1951, p.401-2) Para ele, apesar de inserido na tradição cética, uma das maiores conquistas de Hume estaria na solução que ele dá à controvérsia pirrônica (POPKIN, 1952, p.65). A partir de sua reconstrução do pirronismo antigo, seu ceticismo, mesmo classificado como mitigado, mantém-se pirrônico, mas livre da acusação de dogmatismo que cabia aos antigos (POPKIN, 1951, p.405-7). Deste modo, o escocês refuta a ideia de que todo empreendimento filosófico que faz uso do ceticismo estaria fadado ao fracasso. Sua defesa do pirronismo teria ainda destruído as bases do racionalismo moderno, construído sobre a crença em ideias claras e distintas, fazendo-as ruir, razão pela qual Popkin o considera o maior defensor do pirronismo (POPKIN, 1952, p.74 e 80). Embora Hume reconheça que não se pode suspender o juízo sobre todos os assuntos, para Popkin isso não significa que o dogmatismo se justifique, de modo que ainda assim é necessário manter em nós uma boa dose de ceticismo (POPKIN, 1952, p.79). No caso da religião, por exemplo, embora a natureza não nos permita ser ateus, ela também não nos força a concordar com os caprichos da superstição popular ou da mais refinada teologia. (POPKIN, 1951, p.400). Muito útil no meio filosófico, o ceticismo mais radical, por sua própria natureza, não pode ser levado para a vida comum, de modo que não há motivo para se condenar o ceticismo ao fracasso, tal como fazem os que o criticam (POPKIN, 1951, p.394). Há ressalvas quanto a essa leitura do ceticismo de Hume. Embora Popkin reforce a importância do ceticismo na filosofia humeana, mantendo-o como um princípio constantemente empregado pelo filósofo, ele acaba retratando um Hume um tanto quanto esquizofrênico. O ceticismo permaneceria como uma resposta violenta à força da natureza que nos obriga às crenças. No terceiro capítulo veremos o quanto é problemática essa interpretação conflitiva da relação entre ceticismo e naturalismo, razão e natureza, na compreensão do caráter unitário da filosofia de Hume. Outro defensor contemporâneo da interpretação cética de Hume, Robert Fogelin ressalta o ceticismo como elemento principal do pensamento humeano. Para explicar o tipo específico de ceticismo empregado por Hume, começa dividindo o ceticismo em teórico e prescritivo. O ceticismo teórico parte do princípio “*Não há fundamentos racionais para juízos do tipo A*”. Esse seria o primeiro estágio do ceticismo, do qual derivaria o segundo tipo, o prescritivo ou normativo, que conclui que “*não se deve assentir a juízos do tipo A*”. Embora o segundo tipo de ceticismo seja uma consequência do primeiro, nem todo ceticismo teórico desembocaria no prescritivo. Fogelin cita Reid e Hume como representantes desses dois ceticismos, respectivamente. Enquanto o primeiro julgava não haver problemas em crer naquilo que não possa ser explicado racionalmente, uma vez que seria uma atitude de fé, Hume defenderia uma completa suspensão do juízo quanto a essas crenças que nos fogem do controle (FOGELIN, 2007, p.100-101). Para ele, o *Tratado* se manifestaria como uma carta magna em favor do ceticismo, defendendo sua aplicação à indução, aos sentidos e à razão (livro I), às paixões (livro II) e à moral (livro III) (FOGELIN, 2007, p.102-3). Essas interpretações radicais do ceticismo humeano vão de encontro à qualquer tentativa de conciliar o ceticismo com o naturalismo na filosofia de Hume, razão pela qual não as aceitamos como representações fieis ao posicionamento de Hume.

se dá quando se trata de verificar se o ceticismo de Hume pode ser posto em prática, sem que impeça o filósofo, que dele faça uso, de viver.

A lista dos defensores do predomínio do ceticismo sobre a obra filosófica de Hume é extensa, de modo que tendo analisado a origem histórica de tal interpretação e a abordagem de alguns filósofos e estudiosos de Hume, podemos seguir em direção aos próprios textos do autor, buscando destacar problemas e momentos que serviram de base para diversos estudiosos que viam no escocês um filósofo essencialmente cético.

1.2 O ceticismo nas obras de Hume

Se Hume fora, de fato, um cético, seu ceticismo começaria já na sua distinção das sensações em impressões e ideias. Se todas as nossas ideias reais correspondem a uma impressão, não resta alternativa ao filósofo senão a de investigar se todas as representações mentais que temos possuem uma impressão correspondente. Deste modo, apresentaremos as ideias centrais da teoria do conhecimento de Hume, expostas nas três primeiras partes do livro I do *Tratado* e nas seções 2 a 4 da primeira *Investigação*, que serviram de base para a interpretação cética de sua filosofia.

1.2.1 A teoria do conhecimento de Hume

Em seu projeto de elaboração de uma ciência da natureza humana a partir do método experimental, Hume parte da divisão de todas as percepções da mente em duas classes: *impressões* e *ideias*. A diferença entre elas consiste no grau de força e vivacidade com que se apresentam à mente e penetram em nosso pensamento ou consciência. Às percepções que aparecem com mais força e violência podemos chamar *impressões*, e por impressões devemos entender todas nossas sensações, paixões e emoções, tal como se apresentam em sua primeira aparição à alma. Por outro lado, Hume concebe como *ideias* as imagens pálidas dessas impressões no pensamento e no raciocínio, como o são todas as percepções despertadas pelo presente discurso, excetuando somente as que surgem da vista e

do tato, bem como o imediato prazer ou desprazer que esse mesmo discurso possa ocasionar (T 1.1.1.1; SBN 1-2 e EHU 2.3; SBN 18).

Impressões e ideias formam dois conjuntos tais que a cada elemento de um corresponde um elemento do outro, e um parece ser de certo modo o reflexo do outro¹², de tal forma que todas as percepções da mente apareçam como impressões e ideias e não há nenhuma circunstância em que uma não se encontre na outra. Segundo Hume, quando fechamos nossos olhos e pensamos em nosso quarto, por exemplo, as ideias que formamos são representações das impressões que sentimos anteriormente (T 1.1.1.3; SBN 2-3).

Porém, ele mesmo percebe que esse primeiro juízo sobre a constante relação de correspondência mútua entre impressões e ideias pode ser equivocado, o que o leva a estabelecer uma nova distinção, dividindo nossas percepções em *simples* e *complexas*, sendo as impressões e ideias simples as que não admitem distinção ou separação, ao passo que as complexas podem ser divididas em partes. Essa nova posição leva-o a limitar a generalização anterior e observar que muitas de nossas ideias jamais tiveram impressões correspondentes, e que muitas de nossas impressões complexas não são copiadas exatamente pelas ideias. Ele se utiliza do exemplo de duas cidades: a Nova Jerusalém, pavimentada de ouro com suas muralhas de rubi, que mesmo sem ter visto cidade assim poderia concebê-la em pensamento, e Paris, que mesmo conhecendo não poderia formar uma ideia que corresponda exatamente às diversas ruas e casas nas devidas proporções reais e corretas (T 1.1.1.4; SBN 3).

Estabelecida essa limitação, Hume trata de formular novamente a relação existente entre impressões e ideias, afirmando que apesar da grande semelhança entre impressões e ideias complexas, elas não seriam necessariamente cópias exatas umas das outras, o que não se aplica às ideias simples, que sempre estão relacionadas às impressões correspondentes (T 1.1.1.5; SBN 3-4). Esse problema é superado pelo reconhecimento de que o princípio da cópia se aplica somente às impressões e ideias simples, e não às complexas. Deste modo, enquanto as ideias complexas não copiam ou representam de maneira exata as impressões complexas, as ideias simples o fazem de modo exato em relação às impressões simples. Sem admitir exceção alguma, Hume conclui que para toda ideia simples existe sempre uma impressão correspondente, e que para toda impressão simples, uma ideia que lhe corresponda.

¹² “When we reflect on our past sentiments and affections, our thought is a faithful mirror, and copies its objects truly; but the colours which it employs are faint and dull, in comparison of those in which our original perceptions were clothed.” (EHU 2.2; SBN 17-18).

Tendo demonstrado a correspondência entre impressões e ideias simples, o filósofo defende a anterioridade das impressões simples em relação às ideias simples, e para isso, tanto no *Tratado* quanto na primeira *Investigação*, ele apresenta dois argumentos convincentes: o da instrução das crianças e o da ausência de um dos sentidos no homem. No primeiro, recorda que para produzir numa criança a ideia simples de uma sensação é necessário mostrar-lhe a impressão correspondente, sem que isso se possa lograr mediante definições verbais, de modo que para dar-lhe a ideia de uma cor ou de uma sensação, temos de lhe transmitir essas impressões, sem cair no absurdo de acreditar que poderíamos produzi-las somente estimulando as ideias que se encontram em sua mente (T 1.1.1.8; SBN 4-5).

No segundo argumento, Hume retoma a afirmação de que não podemos ter ideias de determinadas sensações quando nos falta o sentido correspondente, pois toda vez que alguém tem obstruída a operação das faculdades que geram determinadas impressões, como o caso de um cego ou surdo de nascença, perdem-se não apenas as impressões, mas também suas ideias correspondentes, de modo que jamais aparece na mente algum traço de uma ou de outra (T 1.1.1.9; SBN 5 e EHU 2.7; SBN 20). Todavia, ele afirma na primeira *Investigação* que nesses casos, ao se restituir o sentido que lhe faltava, também lhe possibilitaria a abertura de um novo canal para as ideias, eliminando a dificuldade existente para conceber esses objetos. Do mesmo modo, quando um determinado objeto ou impressão não é posto diante do órgão responsável por tal sensação, priva-se o sujeito da ideia correspondente, como é o caso dos escravos que não possuem a ideia do sabor do vinho por nunca terem dele provado ou de uma pessoa pacífica conceber sentimentos de ódio ou vingança sem nunca ter possuído impressões correspondentes (EHU 2.7; SBN 20)¹³.

Baseado nas experiências, Hume argumenta que as impressões que recebemos podem ressurgir na mente como uma ideia de duas maneiras. Em primeiro lugar, elas podem ressurgir com um grau de vividez que é intermediário entre a vividez de uma impressão e a

¹³ Existe, contudo, uma aparente exceção à doutrina de que as impressões antecedem as ideias. No famoso caso do tom ausente da cor azul, apresentado tanto no *Tratado* (1.1.1.10; SBN 5-6) quanto na primeira *Investigação* (2.8), devemos imaginar que uma pessoa, que havia desfrutado de excelente visão por trinta anos de sua vida, tenha se familiarizado com todos os tipos de cores, exceto por uma determinada tonalidade de azul. Se tal pessoa é apresentada a uma graduação de vários tons de azul, desde o mais escuro até o mais claro, e se uma determinada tonalidade de azul que ela nunca tinha visto estiver ausente, ela notará um “branco”, uma ausência na continuidade da série e será capaz de formar a ideia dessa determinada cor. Diante desse fato, Hume alude à possibilidade dessa pessoa suprir tal deficiência por meio de sua própria imaginação, produzindo para si a ideia daquela tonalidade ausente, muito embora esta jamais lhe tenha sido transmitida por seus sentidos, o que em sua opinião lhe seria possível. Mesmo admitindo a exceção, porém, ele não a vê como perigosa para sua relação entre as ideias, pois constitui-se fraca, não podendo oferecer riscos à máxima por ele estabelecida, visto apresentar uma instância específica e singular. Além do que, estas não chegam a negar a afirmação inicial, pois as primeiras ideias de azul, sob as quais a pessoa chegou à ideia do tom ausente, foram produto de outras impressões.

tenuidade de uma ideia. A faculdade através da qual repetimos nossas impressões dessa forma é chamada por ele de memória. Em segundo lugar, elas podem perder sua vividez completamente e ressurgir como ideias, como cópias opacas de impressões. A faculdade através da qual repetimos nossas impressões dessa forma é a imaginação (T 1.1.3.1; SBN 8-9).

A memória é responsável por preservar a forma original sob a qual os objetos se apresentaram, e nem tanto as ideias simples, mas sua ordem e posição, de tal forma que quando recontamos uma história sobre algo que aconteceu conosco no passado, normalmente a contamos na ordem em que a mesma aconteceu. Ao surgirem na imaginação, contudo, as ideias perdem toda a sua vividez original. Portanto, as ideias da memória, em contraste com as da imaginação são muito mais vivas e fortes. Além do mais, enquanto a memória preserva a forma original, na qual os objetos se apresentam, a imaginação não está presa a este aspecto, e é capaz de transpor e mudar suas ideias livremente¹⁴.

O princípio da separabilidade é o segundo princípio a ser estabelecido na ciência da natureza humana, afirmando que qualquer coisa que a imaginação considere distinguível é capaz de existir separadamente, e que qualquer coisa capaz de existir separadamente é distinguível pela imaginação:

Nós temos observado que todos os objetos que são diferentes são distinguíveis, e que todos os objetos distinguíveis são separáveis pelo pensamento e imaginação. E podemos aqui acrescentar que essas proposições são igualmente verdadeiras em seu *inverso*, que todos os objetos separáveis são também distinguíveis, e todos os objetos distinguíveis são também diferentes. Pois como é possível separar o que não é distinguível ou distinguir o que não é diferente? (T 1.1.7.3; SBN 18-19).

Esse princípio demonstra a liberdade da imaginação para transpor e mudar suas ideias, separando-as e combinando-as, formando, assim, novas ideias. Essa habilidade da imaginação é somente natural considerando o fato de que todas as ideias são derivadas das impressões e que não existem duas impressões semelhantes que sejam perfeitamente inseparáveis (T 1.1.3.4; SBN 10).

Cumprido dizer que esse princípio é responsável também pela distinção entre as ideias como simples e complexas. Uma consequência evidente dessa divisão é que os

¹⁴ “The fables we meet with in poems and romances put this entirely out of the question. Nature there is totally confounded, and nothing mentioned but winged horses, fiery dragons, and monstrous giants. Nor will this liberty of the fancy appear strange, when we consider, that all our ideas are copied from our impressions, and that there are not any two impressions which are perfectly inseparable” (T 1.1.3.4; SBN 10). “When we think of a golden mountain, we only join two consistent ideas, *gold*, and *mountain*, with which we were formerly acquainted. A virtuous horse we can conceive; because, from our own feeling, we can conceive virtue; and this we may unite to the figure and shape of a horse, which is an animal familiar to us” (EHU 2.5; SBN 19).

componentes dessas últimas são separáveis em elementos simples, que são, por sua vez, possíveis à recombinação pela imaginação. Assim, se as ideias simples não admitem nenhuma distinção, as complexas podem ser distintas por partes. Logo, qualquer que seja a diferença percebida entre as ideias, a imaginação ainda pode separá-las.

Embora a imaginação goze de certa liberdade para transpor e modificar as ideias, ela só pode agir a partir de três princípios associativos. Estes, unindo nossas ideias regularmente, funcionam como uma força suave [*gentle force*] a conectar nossas ideias (T 1.1.4.1; SBN 10-11). Ele compara a força suave que esses princípios estabelecem sobre o modo de agir da imaginação com a força da atração gravitacional. Assim como a lei da gravidade de Newton é responsável pelo movimento das partículas físicas no Universo, também os princípios associativos de ideias são responsáveis pelos fenômenos psicológicos, controlando o modo de separar e unir as ideias na mente.

O primeiro princípio da associação é a semelhança. A imaginação tem uma tendência natural de encontrar semelhanças de todos os tipos entre suas ideias. O segundo princípio é da contiguidade espaço-temporal. Aqui, a imaginação assume uma tendência de unir as ideias que são derivadas das impressões que ocorrem próximas entre si num determinado tempo e lugar. O terceiro princípio é a causalidade, isto é, a relação de causa e efeito, a mais extensiva e que produz a mais forte conexão na imaginação.

Na primeira *Investigação* Hume exemplifica rapidamente cada um dos três princípios, todos eles claros e aceitos pela maioria das pessoas:

Um retrato conduz naturalmente nossos pensamentos ao original [semelhança]; a menção do cômodo de uma habitação leva naturalmente a uma indagação ou observação a respeito dos demais [contiguidade]; e, ao pensarmos em um ferimento, dificilmente conseguimos evitar uma reflexão sobre a dor que o acompanha [causa e efeito] (EHU 3.3; SBN 24).

Dos três princípios de associação, a causalidade goza de maior prestígio¹⁵ quanto ao fato de nos remeter para além de nossos sentidos, nos informando acerca de realidades e objetos que não vemos ou tocamos, pois enquanto a semelhança e a contiguidade no espaço e no tempo mostram-se limitadas às impressões recebidas e sua percepção instantânea, as relações de causalidade utilizam-se da racionalidade para unir e relacionar ideias, utilizando-as na elaboração de hipóteses não experimentadas (T 1.3.2.2; SBN 73-4).

¹⁵ Sobre a importância da teoria da causalidade na filosofia de Hume, diz Romeo (1975, p.199): “Hume mismo ve en la relación causal y en sus aplicaciones cognoscitivas la columna vertebral de su teoría del conocimiento: todo lo demás o son presupuestos o son consecuencias”.

A teoria do conhecimento de Hume rompe com o tradicional princípio da causalidade, que afirma que todo efeito é precedido por uma causa, ou melhor, que todo começo de existência necessita de uma causa que lhe anteceda e origine. Um exemplo clássico empregado por Hume dessa relação de causa e efeito, é o das duas bolas de bilhar: quando uma bola em movimento bate em uma bola que estava em repouso, esta também entra em movimento. Nesse caso, a primeira bola seria a causa do movimento da segunda. Hume critica essa concepção clássica de causalidade argumentando que essa relação não se encontra de fato na natureza, mas apenas reflete nossa forma habitual de perceber as relações entre fenômenos.

Desse modo, no exemplo das bolas de bilhar o autor diz que apenas experimentamos o fato de que a primeira bola (a que estava em movimento) bate na segunda e essa começa a se movimentar, não comprovando, contudo, que a causa do movimento da segunda bola é o fato de se ter colidido com a primeira. Experimentamos apenas o fato de um acontecimento se suceder temporalmente ao outro, mas não podemos concluir que o segundo fora causado pelo primeiro. Nós nos iludimos, diz Hume, crendo que, se fôssemos trazidos de repente a este mundo, poderíamos imediatamente deduzir que uma bola de bilhar pode comunicar movimento a outra. Mas na realidade, mesmo supondo que nasça no homem, por acaso, a crença de que o movimento da segunda bola é resultado do choque entre as duas, ele poderia conceber a possibilidade de outros mil acontecimentos diferentes, como, por exemplo, que ambas as bolas permanecessem paradas ou que a primeira voltasse para trás em linha reta ou escapasse por um dos lados, em uma direção qualquer (EHU 4.8; SBN 28-9).

Todas essas suposições mostram-se coerentes e concebíveis, e aquela que a experiência demonstra ser verdadeira não é, de fato, mais coerente nem mais concebível do que as demais. Disso conclui-se que todos os nossos raciocínios *a priori* não poderão demonstrar algum direito a essa preferência, o que tornaria inútil tentar prever qualquer acontecimento ou inferir alguma causa ou efeito sem o auxílio da observação e da experiência (EHU 4.13; SBN 31-2). A observação e a experiência, porém, com a repetição de certos acontecimentos similares, isto é, com as uniformidades que revelam, dão origem, por sua vez, ao hábito de crer que tais uniformidades se verificarão também no futuro possibilitando a previsão sobre a qual se baseia a vida cotidiana.

Mas essa previsão, segundo Hume, não é justificada objetivamente, pois mesmo depois da experiência vivida, a conexão entre a causa e o efeito continua arbitrária (já que ambos continuam sendo dois acontecimentos distintos), de tal modo que perde valor lógico a previsão baseada nesse nexos.

O pão que eu comi anteriormente me alimentou; isto é, um corpo com certas qualidades sensíveis era dotado de forças secretas naquele tempo; mas então será correto concluir que outro pão deve nutrir-me também em outro tempo e que qualidades sensíveis semelhantes devam sempre estar acompanhadas por forças secretas idênticas? A consequência não parece absolutamente necessária (EHU 4.16; SBN 34).

Acreditamos que, com esse exemplo, Hume conclui que a relação causal é injustificável e que a crença nela só pode ser explicada pelo instinto, isto é, pela necessidade de viver que a requer. Assim, entendemos que a causalidade mostra-se não como uma lei natural, mas como uma projeção natural de nossa forma de perceber o real.

A expectativa de que um evento suceda ao outro não está na coisa ou fenômeno em si, nem está ligada a impressões, mas encontra-se em nossa mente, de onde se pode concluir que a causalidade seria, na verdade, um conjunto de hábitos humanos adquiridos ao observar sucessivas experiências parecidas, e por mais semelhantes que sejam os resultados, não se poderia afirmar serem leis universais da natureza. Da observação de eventos conjugados nasce uma impressão de determinação, e é esta que faz surgir a ideia de necessidade em nossa mente. A necessidade, portanto, está na mente do observador, que a projeta no mundo.

O critério usado por Hume para demonstrar a insuficiência da teoria clássica é o da previsibilidade, ou seja, a relação causal deve tornar previsível o efeito, mas nenhuma dedução *a priori* poderia tornar previsível um efeito qualquer e por isso, a dedução seria incapaz de fundamentar a relação causal. A repetição, empiricamente observável, da conexão entre dois eventos é, então, o único fundamento para afirmar uma relação causal, e o modo como ela possibilita essa asserção é o problema que hoje está na base de todas as noções de causalidade, condicionamento, indução, probabilidade etc.

Sendo o exame da impressão o que confere mais firmeza à ideia, Hume se propõe a descobrir a impressão correspondente para que se crie e estabeleça a ideia de causalidade, intento que lhe tomará a terceira parte de seu *Tratado*. Como constatação inicial, percebe-se que além de não ser possível buscar no objeto a própria definição de causa ou de efeito, visto que ao nos depararmos à primeira vista com um objeto qualquer tal ideia ainda não se encontraria ligada a ele, do mesmo modo, não é ainda a presença ou proximidade espaço-temporal entre dois objetos que nos dará a ideia de causalidade, pois sua impressão não pode garantir essa relação¹⁶.

¹⁶ “A característica de ser uma causa, ou um efeito, não é uma qualidade das coisas, como ser vermelha ou redonda [...] Ela é, de forma bastante simples, uma relação: um complexo, tríplice, composto de contiguidade no espaço e tempo, sucessão e conexão necessária” (QUINTON, 1999, p.21).

A ideia de causalidade é, portanto, derivada de alguma relação existente entre os objetos ou fenômenos analisados, e essa relação é, a princípio, de contiguidade. Deste modo, por menor que seja sua ligação, devem necessariamente¹⁷ estar em relação espaço-temporal entre si, o que lhes garantiria uma primeira fundamentação para a constatação de sua relação de causalidade (T 1.3.2.6; SBN 75). Desse modo, antes que os objetos sejam classificados no âmbito causal, já o deverão ter sido nos princípios de semelhança e de contiguidade, que lhe são anteriores e, nesse caso, pressupostos para o surgimento da ideia de causalidade.

A segunda relação básica e essencial à ideia de causalidade apresentado por Hume é a de prioridade temporal da causa em relação ao efeito, isto é, um princípio lógico sobre o qual também se ordena o senso comum, que perceberá a precedência da causa em relação a seu efeito, e que, por meio desse, poderá descobrir sua causa ao observar seu objeto ou fenômeno anterior e contíguo. Todavia, deve-se ainda levar em consideração que o estabelecido como efeito não pode existir antes ou sem a presença temporal anterior do que definimos causa dele, pois sua existência aquém da presença de sua aparente causa a desconstitui desse papel e leva-nos à análise de outras para ele (T 1.3.2.7; SBN 75-6).

A terceira relação necessária para a definição causal configura-se no princípio de conexão necessária, ou seja, que após a verificação e a confirmação de uma relação de contiguidade e sucessão entre dois objetos ou fenômenos, deverá existir entre eles uma conexão tal que exceda a simples conjunção ou justaposição, e onde se perceba uma relação de necessidade, sendo um a origem, e outro, o produto (T 1.3.2.11; SBN 77). A partir dessas constatações é que Hume pretenderá reconstruir a noção de causalidade no que diz respeito a seus fundamentos empíricos.

Na teoria desenvolvida por Hume, a repetição dos eventos nas mesmas circunstâncias produz uma ideia nova, que se apresenta como primeiro indício de uma relação entre eles, de onde se baseia a necessidade. Essa ideia, fruto do costume, é que determinaria a mente a considerar aquele que usualmente acompanha o objeto em questão como sendo sua causa ou efeito (T 1.3.14.1; SBN 155-6). A primeira conclusão desse problema é a de que a ideia de necessidade não pode ter outra origem senão nas impressões da mente em relação à conjunção constante observada nos objetos ou eventos.

Essa percepção não se apresenta a partir de eventos particulares isolados, pois somente da regularidade e repetição dos eventos é que poderemos retirar informações acerca de uma possível relação entre os objetos analisados, de tal modo que se não víssemos nada

¹⁷ Hume chega a afirmar essa relação como essencial à ideia de causação, porém, admite-a como uma suposição, atendo-se a ela posteriormente (T 1.4.5; SBN 232-251).

além de conjunções particulares de objetos não semelhantes entre si, jamais poderíamos perceber a conexão entre elas, quanto mais sua necessidade. A multiplicidade de casos semelhantes, portanto, constitui a essência da ideia de conexão necessária, sendo a fonte de onde essa deriva. A repetição de casos perfeitamente similares não poderá, nessa perspectiva, gerar *por si só* uma ideia original que seja diferente da que se encontra em um caso particular, uma vez que essa ideia de conexão é resultante das impressões da qual são copiadas, não podendo se afastar muito além dessa percepção (T 1.3.14.16; SBN 163).

A necessidade deriva da mente e não dos objetos (T 1.3.14.23; SBN 166), e jamais poderemos descobrir corretamente relações de necessidade entre objetos contíguos senão pela junção destes na mente. Ao considerarmos novamente a influência dessa conjunção constante, percebemos que tal relação nunca pode ser objeto de raciocínio, e jamais operar sobre a mente senão por meio do costume, que determina a imaginação a fazer uma transição da ideia de um objeto à daquele outro que o acompanha usualmente, e da impressão de um a uma ideia mais vívida do outro. Todo conhecimento sobre essas questões, portanto, vai além das impressões dos objetos, passando a operar em sua maior parte na mente, que não pode ser excluída na função de criar e fundamentar crenças epistêmicas.

Outro elemento importante da epistemologia humeana é a teoria sobre a origem das crenças. Hume constata que a crença é derivada de impressões, e não de uma ideia presente à memória, de tal modo que a presença desta impressão reforça e vivifica a ideia dela resultante, dando-lhe um caráter conectivo. Essa, por sua vez, não pode ser concebida, portanto, senão por intermédio do costume, que produz na mente a ideia de uma relação entre os objetos analisados que, se vistos isoladamente, nada teriam em comum além da semelhança e da contiguidade espaço-temporal. Segundo Hume:

Como chamamos de *COSTUME* tudo o que procede de uma repetição passada sem nenhum novo raciocínio ou conclusão, podemos estabelecer como uma verdade certa, que toda a crença que se segue a uma impressão presente é derivada somente dessa origem. Quando estamos acostumados a ver duas impressões em conjunção, o aparecimento ou a ideia de uma imediatamente nos leva à ideia da outra (T 1.3.8.10; SBN 102-3).

Toda crença, portanto, derivaria originalmente do costume ou hábito, a partir do qual uma impressão seria considerada de antemão causa ou efeito de outra. O costume, porém, age de modo tal que chega a passar despercebido em nossos raciocínios. Assim, por exemplo, quando interrompemos o percurso de uma viagem pela presença de um rio no caminho, o fazemos por constatar as dificuldades que se poderá apresentar caso sigamos adiante, e isso com base nas experiências passadas. Desse modo, é o costume que fará com

que desviemos desse obstáculo e sigamos nossa viagem por outro caminho (T 1.3.8.13; SBN 103-4). Assim, o princípio de que objetos semelhantes, em circunstâncias semelhantes, produzirão sempre efeitos semelhantes é fruto do costume, que agindo antes que tenhamos tempo para refletir, move nossa mente na direção habitual à qual determinado evento se mostrou regular. Isso é ainda perceptível ao considerarmos as diversas manifestações religiosas, da qual Hume utiliza-se várias vezes ao tratar a natureza das crenças, constatando que conforme se aumenta a vividez da concepção, aumenta-se proporcionalmente a crença¹⁸.

Mesmo levando seus raciocínios para além dos objetos que vê ou recorda, a mente humana jamais deixa de operar dentro de seus limites, não desviando assim das ideias armazenadas na memória. Deste modo, ao analisarmos a ideia de causalidade somos quase que obrigados a procurar nessas sensações primeiras os fundamentos para esse raciocínio, buscando descobrir suas origens e sua construção lógica, quer seja por um contato direto, quer seja por uma inferência indireta. A relação dos fatos com a experiência direta ou com a memória é o que confere validade aos argumentos hipotéticos de quaisquer afirmações.

Nesse sentido não podemos creditar valor epistêmico a hipóteses frágeis e não fundadas em impressões diretas ou no inventário da memória, critério que segundo o autor é o único capaz de validar uma sentença ou teoria. No raciocínio causal, podemos afirmar, então, que há certo potencial de confirmação, pois esse se fundamenta essencialmente nas impressões colhidas dos objetos ou fenômenos em questão que vista de um determinado número de eventos passados ou das ideias deles derivadas e alojadas em nossa memória. O que dará valor às nossas crenças, além disso, será sua força e vivacidade superiores em nossa mente, o que encontraremos com mais facilidade nas ideias da memória do que nas ideias da imaginação, visto que a última é construída muitas vezes munida de fantasias e ilusões, enquanto a primeira baseia-se sobre sensações concretas e mais confiáveis que estas (T 1.3.5.3; SBN 85).

Assim como a crença surge da constatação da existência de alguns fenômenos comprovados pelos sentidos, a inferência que estabelecemos entre dois objetos ou fenômenos que julgamos estar conexos causalmente não se dá de modo primário, mas a partir de uma busca, nos limites de nossa memória, das diversas sensações anteriores referentes a essa relação, o que daria validade e confiabilidade de sua teoria epistêmica. É apenas pela

¹⁸ “It has been remarked among the Mahometans as well as Christians, that those pilgrims, who have seen MECCA or the HOLY LAND, are ever after more faithful and zealous believers, than those who have not had that advantage. A man, whose memory presents him with a lively image of the Red-Sea, and the Desert, and Jerusalem, and Galilee, can never doubt of any miraculous events, which are related either by Moses or the Evangelists” (T 1.3.9.9; SBN 110-11).

experiência, portanto, e experiência repetida inúmeras vezes, que podemos lançar ou postular hipóteses a respeito de relações que acreditamos existirem de fato.

1.2.2 O ceticismo no livro I do *Tratado da Natureza Humana*

Apresentamos agora os principais momentos, na obra de Hume, em que o autor se depara com o ceticismo, na tentativa de estabelecermos uma análise concreta dos raciocínios que fundamentaram uma interpretação cética de sua filosofia. No *Tratado* e na primeira *Investigação* é que encontraremos mais elementos para essa análise, e por isso nos ateremos mais a essas obras. Levando em consideração a distância temporal entre a publicação dessas obras, achamos por bem analisá-las separadamente a fim de estabelecermos possíveis desenvolvimentos de seu pensamento quanto à importância do ceticismo na obtenção do conhecimento. Abordaremos ainda a relação do ceticismo com a religião, numa rápida análise dos *Diálogos* e da *História Natural*.

O ceticismo aparece pela primeira vez na quarta parte do livro I do *Tratado*, na conclusão do presente livro. Sua colocação nesse local estratégico da obra leva-nos a entendê-lo como coroamento ou confissão de fracasso da ciência anunciada na introdução do *Tratado*, por isso é importante descobrir se a conclusão cética que aparece nesse momento seria uma coroação intencional de sua epistemologia ou apenas uma consequência inevitável de suas descobertas até este momento. A rápida solução desse impasse traria sérias consequências às interpretações cética e naturalista, de modo que evitaremos qualquer juízo antecipado.

1.2.2.1 O ceticismo quanto à razão e quanto aos sentidos

Nas duas primeiras seções da parte 4 do *Tratado* Hume apresenta argumentos céticos quanto à razão e quanto aos sentidos, resultantes das abordagens feitas nas três primeiras partes do livro I do *Tratado*. Buscando estabelecer um argumento cético sobre a razão, Hume chega a duas conclusões: primeiramente, a de que todo conhecimento degenera em probabilidade (T 1.4.1.1; SBN 180). Ele chega a essa conclusão ao comparar a razão com uma espécie de causa, cujo efeito natural seria a verdade; esse efeito, contudo, seria

frequentemente interrompido e bloqueado por outras causas que impediriam a razão de produzi-lo (T 1.4.1.1; SBN 180). Apesar das regras serem certas e infalíveis nas ciências demonstrativas, aqueles dentre nós que as aplicam têm faculdades falíveis e incertas, e erros são, muitas vezes, cometidos. Precisamos, então, formar um segundo julgamento sobre a dúvida de havermos desempenhado qualquer demonstração corretamente, e este segundo julgamento é somente provável, como no caso da matemática (T 1.4.1.2; SBN 180), quando sempre conferimos nossas provas e ainda a confirmamos com os colegas e assim por diante. A adição de novas probabilidades produz um grau maior de força no hábito e leva a um aumento gradativo na segurança; e o que garante esse aumento é a conjunção constante, isto é, a união constante de causas e efeitos, de acordo com a experiência e a observação passada (T 1.4.1.2; SBN 181).

A segunda conclusão é a de que a força de qualquer julgamento de probabilidade será diminuída até ser reduzida a nada pelas aplicações sucessivas de um processo semelhante de raciocínio, pois, em todos os julgamentos de probabilidades, devemos corrigir nosso primeiro julgamento por outro, derivado da natureza do entendimento. Contudo, até mesmo uma pessoa com muito bom senso e experiência está suscetível a todos os tipos de erros, e isso oferece um novo padrão de probabilidade para corrigir o primeiro. Mais ainda, preocupações semelhantes sobre nossas faculdades e suas propensões ao erro exigem que submetamos este segundo julgamento a uma dúvida derivada da possibilidade de erro nas estimativas que fazemos da verdade e fidelidade de nossas faculdades (T 1.4.1.5; SBN 181-2). Esse novo julgamento, por sua vez, mesmo que seja favorável ao julgamento que fazemos sobre o entendimento, aumenta ainda a dúvida inicial e, portanto, enfraquece nossa primeira evidência.

Desse modo, considerando que temos que desempenhar muitos trabalhos infinitamente, cada um deles diminui, de alguma forma, o julgamento inicial da probabilidade, chegando a uma total extinção da crença e da evidência (T 1.4.1.6; SBN 182-3) e delegando-nos uma mera ideia, sem nada da força e vivacidade que caracterize a crença.

A concordância de Hume com esse argumento, porém, não o torna um cético, que mantém que tudo é incerto, e que nosso julgamento em nada possui qualquer medida de verdade e falsidade (T 1.4.1.7; SBN 183), pois ocorre que o autor acredita que ninguém possa ser totalmente cético. Quando fala dos céticos pirrônicos os classifica como uma seita imaginária (T 1.4.1.8; SBN 183-4), pois para ele o cético total é alguém que duvidando de tudo, não acredita em nada. Considerando que a crença influencia o comportamento, um cético total seria aquele que nunca agisse, contudo, a natureza nos força a agir,

impossibilitando sua existência. Uma extinção da crença, portanto, não acontece, haja vista que a natureza determinou que fôssemos capazes de julgar, tanto quanto de respirar e sentir (T 1.4.1.7; SBN 183).

A questão real do pensamento de Hume não é como refutar esse tipo de argumento cético, mas explicar como é possível que continuemos a crer apesar de tais argumentos¹⁹. Na realidade, sua própria teoria é perfeitamente ajustada para tal explicação e ele até alega que a questão de enfatizar o argumento cético é confirmar seu discurso de crença como um ato da parte sensível da nossa natureza. O fato de que as crenças não podem ser destruídas por simples ideias e reflexões mostra que elas não são um ato exclusivo da razão, mas que consistem em alguma sensação ou maneira peculiar de concepção (T 1.4.1.8; SBN 183-4). Se a crença fosse, então, um simples ato do pensamento, se autodestruiria e terminaria na completa suspensão do juízo.

Mais adiante, Hume faz uma ressalva ao ceticismo, condenando aqueles apressados que, de uma só vez, rejeitam todos os argumentos dos céticos sem ao menos investigá-los com atenção (T 1.4.1.12; SBN 186-7). Essa ressalva de Hume ao ceticismo leva-nos a crer que ele não descarta totalmente os argumentos céticos, talvez acreditando possuírem ainda certo grau de eficiência quanto à busca da verdade. Se assumirmos a distinção de Fogelin entre um ceticismo teórico e um ceticismo prescritivo ou normativo (cf. FOGELIN, 2007, p.100ss), poderemos afirmar de antemão que, ao menos no *Tratado*, Hume aceitaria um ceticismo teórico e não mitigado (FOGELIN, 2007, p.106).

Contudo, a conclusão dessa seção não deixa dúvidas quanto à força superior da natureza, que “quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo e os impede de exercer qualquer influência considerável sobre o entendimento” (T 1.4.1.12; SBN 187). Essa questão será melhor analisada no próximo capítulo, contudo, já temos em mente o fato de que o ceticismo humeano, pelo menos em relação à razão, não pode ser absoluto.

Consciente da incapacidade de extinção da razão no cético, na seção seguinte Hume propõe-se analisar o ceticismo quanto aos sentidos, procurando resolver o problema da existência dos corpos. Sua intenção é descobrir as causas que nos induzem a crer em sua existência contínua e distinta da mente e da percepção. Ele inicia verificando se são os

¹⁹ “A pesar de sus objeciones al pirronismo, Hume admite que el escepticismo, en el plano de la razón, es irrefutable. En lo que se refiere a las cuestiones de hecho, reconoce que la evidencia primera no otorga una certeza absoluta: es, a lo sumo, un conocimiento probable [...] mientras más se avanza (en el examen racional), más se retrocede (en lo que a certeza se refiere): con cada paso aparecen más presupuestos, y hay más tesis problemáticas que defender” (OSELLA, 2008, p. 100).

sentidos, a razão ou a imaginação que produzem a opinião dessa existência contínua e/ou distinta.

Os sentidos, primeiramente, são incapazes de dar origem à noção de existência contínua de seus objetos quando estes não mais aparecem a eles. Seria uma contradição, para Hume, se os sentidos continuassem a operar após ter cessado qualquer tipo de operação (T 1.4.2.3; SBN 188-9). Não sendo capaz de originar a noção de existência contínua, também não são capazes de originar a de existência distinta, ou seja, independente e externa, visto que os sentidos só podem nos transmitir percepções singulares e nada além (T 1.4.2.4; SBN 189).

Para que fosse possível aos sentidos originarem a noção de existência distinta seria necessário que originassem a de existência interna, que, pela investigação de Hume, também não é dada somente pelos sentidos. Dando-nos somente as impressões do momento, “não nos dão nenhuma noção de existência contínua, porque não podem operar além do domínio em que realmente operam. Tampouco produzem a opinião de uma existência distinta, porque não podem oferecê-la à mente nem como representada, nem como original” (T 1.4.2.11; SBN 191)²⁰.

Se os sentidos não podem nos dar essas noções, também a razão não o é capaz, visto que aquilo que encontra-se em nossa mente não passa de percepções, portanto, descontínuas e independentes (T 1.4.2.14; SBN 193). Deste modo, Hume afirma, por exclusão, ser a imaginação a responsável pelas noções de existência contínua e distinta.

Analisando, por fim, a imaginação como causa original da noção de existência contínua e distinta, Hume constata que esta depende da coerência e constância de certas impressões. Os objetos externos, para ele, requerem uma existência contínua que supunha sua existência e operação mesmo quando não percebidas, sem os quais perdem a regularidade de sua operação (T 1.4.2.20; SBN 195-7). Essa questão é exemplificada pela polêmica imagem do autor que, sentado em seu quarto, recebe a visita de um mensageiro que lhe entrega uma carta. Hume passa a questionar o que lhe daria a crença da existência da porta por onde passa o mensageiro, visto que se encontrava voltado para a lareira, e da procedência da carta. A conclusão de Hume, nesse caso, é a de que naturalmente somos levados a crer no mundo

²⁰ Para confirmar essa questão, Hume faz uso de uma distinção entre três diferentes tipos de impressão. O primeiro tipo corresponde às impressões de figura, volume, movimento e solidez dos corpos, e nos dá a noção de existência distinta e contínua. O segundo tipo de impressão diz respeito às cores, aos sabores, aromas, sons, calor e frio. Nesse caso, somente o vulgo deriva dessas impressões a ideia de existência distinta e contínua. O terceiro tipo de impressão corresponde às dores e aos prazeres resultantes da aplicação dos objetos a nossos corpos, e são consideradas, tanto pelos homens comuns, quanto pelos filósofos, como sendo percepções, ou seja, existências descontínuas e independentes (T 1.4.2.12; SBN 192).

como algo real e duradouro, que preserva sua existência mesmo quando não mais presente à minha percepção (T 1.4.2.20; SBN 197).

A coerência dos fatos, contudo, não nos dá a garantia de sua constância, visto não sermos capazes de observar se a conexão entre dois tipos de objetos permanece ou se mantém quando desviamos nossa atenção para ela. É a imaginação, diz Hume, que, assim como faz com a matemática, quando envolvida em uma cadeia de pensamentos, tende a dar continuidade a ela, mesmo na falta de seu objeto (T 1.4.2.22; SBN 198). Disso decorre um aumento na coerência dos objetos, já que se a simples aparição a nossos sentidos já lhes dá certa coerência, ela aumenta ainda mais quando se acrescenta a noção de uma existência contínua.

Não é nossa intenção aprofundar esse problema, pois interessa-nos no momento o argumento de que os sentidos são incapazes, por si só, de dar-nos a noção de existência distinta ou independente. Essa afirmação humeana encontra-se alguns parágrafos adiante, quando o autor, usando como exemplo a pressão feita no olho com o dedo e a conseqüente percepção da duplicação dos objetos, constata a dependência das percepções dos nossos órgãos e à disposição de nossos nervos e espíritos animais (T 1.4.2.45; SBN 210-11).

Segundo Hume a consequência natural desse raciocínio deveria ser que nossas percepções não possuem nem uma existência contínua, nem uma existência independente (T 1.4.2.46; SBN 211). Fogelin (2009, p.59) vê, nessa passagem, o despontar do ceticismo radical de Hume, pois da afirmação da impossibilidade de formarmos uma conclusão sobre a existência dos objetos a partir da existência ou de qualquer qualidade das percepções, deriva a insatisfação de nossa razão nesse ponto, levando-nos necessariamente a uma suspensão da crença.

No final da segunda seção, deparamo-nos com um primeiro grande momento cético, que se repetirá no final do livro I, em que Hume parece entregar-se totalmente ao ceticismo mais radical, estendendo sua dúvida até mesmo às percepções que obtemos dos sentidos.

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, sendo sincero, sinto-me *neste momento* [feel myself at present] possuído pelo sentimento contrário. E estou mais inclinado a não ter fé alguma em meus sentidos, ou antes, imaginação, do que a depositar neles uma confiança implícita (T 1.4.2.56; SBN 217).

Esta entrega, entretanto, é apenas aparente ou momentânea, como defendem alguns intérpretes de sua filosofia. O próprio autor dá a entender um caráter passageiro desse

sentimento, ao dizer que sua fé nos sentidos havia sido posta em dúvida “*at present*”, o que não significa que essa descrença quanto aos sentidos poderia persistir até o final de sua obra. Independente de seu caráter definitivo ou passageiro, o ceticismo quanto aos sentidos é uma conclusão necessária à filosofia humeana, mesmo que como uma etapa na instauração de sua filosofia da natureza humana.

A conclusão cética a que Hume chega é considerada por ele como 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; SBN 218). Essa enfermidade é fruto natural de toda reflexão profunda e intensa sobre esses assuntos, diz ele, crescendo à medida que levamos adiante nossas reflexões, quer em defesa quer em oposição a ela. O ceticismo seria a consequência inevitável de uma investigação filosófica séria, situação com a qual todos os filósofos que se propuserem a abordar esse problema, em algum momento de suas investigações, se deparariam.

A única forma de evitar essa conclusão cética é o filósofo deixar-se conduzir pelo descuido e pela desatenção, único remédio para essa doença que é a dúvida cética (T 1.4.2.57; SBN 218). Se entendermos o descuido e a desatenção como atividades opostas à atividade filosófica, teremos de admitir a dúvida cética como inevitável consequência da investigação filosófica, o que estabeleceria uma dicotomia entre a conclusão cética de Hume e seu projeto de uma ciência para a natureza humana.

1.2.2.2 O ceticismo ao longo da filosofia antiga e moderna

Nas seções 3 e 4 do *Tratado*, Hume faz um resgate do ceticismo na filosofia antiga e moderna, importante para a compreensão de sua posição em relação ao ceticismo²¹. Hume inicia sua análise da filosofia antiga com uma crítica às ficções dessa filosofia, que, por uma fraqueza da mente, tende a fantasiar algo desconhecido e invisível, que recebe o nome de *substância* ou *matéria primeira e original* (T 1.4.3.4; SBN 220). A mente humana, completamente entregue às forças da imaginação seria responsável, no passado, pela criação

²¹ Contudo, segundo Julia Annas, Hume não entendera o ceticismo antigo corretamente, e no seu aspecto mais importante, seu ceticismo teria mais elementos julgados dogmáticos pelo ceticismo antigo, que propriamente céticos. O que ela pretende com esses apontamentos é demonstrar que o conhecimento de Hume sobre o ceticismo antigo é equivocado, ou ainda, que Hume não conhecia bem o ceticismo antigo. Se Hume não compreendeu o ceticismo antigo, sua descrição de uma teoria moral cética também é incompatível com o ceticismo moral defendido pelos autores céticos antigos (ANNAS, 2007, p.143).

de um sistema completamente incompreensível (T 1.4.3.8; SBN 222), embora capaz de consolar os filósofos em meio a todas as suas decepções e aflições (T 1.4.3.10; SBN 224).

Tal caráter de consolação se assemelha ao descuido e desatenção, citados por Hume como remédios para a dúvida cética (T 1.4.2.57; SBN 218). Eles atuam curando o filósofo à medida que o retiram do gabinete e de seus pensamentos abstrusos e o devolve à vida comum. Entretanto, o descuido e a desatenção são apenas etapas, estágios que não contêm a filosofia, de modo que se manifestam como soluções a curto prazo, sendo necessário buscar uma solução definitiva para esse conflito. Se entendermos essa postura dos filósofos antigos e dos que se descuidam na investigação filosófica como inferior e prejudicial à verdadeira filosofia, deveremos aceitar a dúvida cética como estritamente filosófica, opondo-se aos devaneios da fantasia humana.

A inclinação da mente em atribuir aos objetos externos as mesmas emoções que observa em si mesma é eliminada por uma pequena reflexão (T 1.4.3.11; SBN 224-5), persistindo apenas nas crianças, nos poetas e nos filósofos antigos. Guiar-se pela fantasia, diz Hume, é compreensível nas crianças e poetas, mas que desculpa encontraremos para justificar nossos filósofos em uma fraqueza tão evidente? (T 1.4.3.11; SBN 225).

Hume, na seção seguinte, ao tratar dos filósofos modernos, inicia reconhecendo essa relação da imaginação com a filosofia, desculpando, em certa medida, os filósofos antigos que dela se serviram em suas investigações. O escocês distinguirá logo em seguida dois princípios da imaginação: os permanentes, irresistíveis e universais – como os que estabelecem a relação de causalidade – e os variáveis, fracos e irregulares – que deram origem às invenções abstrusas dos antigos (T 1.4.4.1; SBN 225-6). Estaria então resolvida essa contradição da filosofia humeana, pois poderíamos distinguir os princípios da imaginação que conduziram os filósofos antigos dos que guiam a verdadeira filosofia, aproximando-a das crenças do vulgo.

Se os filósofos antigos cometeram o erro de se guiarem por esses segundos princípios, o mesmo não ocorreu, segundo Hume, com os modernos²². Admitindo que as cores, sons, sabores, aromas, calor e frio são apenas percepções mentais, derivadas da observação dos objetos externos e sem qualquer semelhança com as qualidades dos objetos, os modernos se deparariam com um inevitável ceticismo. Isso porque ao retirar sons, cores, calor e outras qualidades sensíveis da classe de existências contínuas e independentes, “ficamos reduzidos às opiniões que o ceticismo mais extravagante mantém a seu respeito. Se

²² Segundo Fogelin (2009, p.85), os modernos a que se refere Hume seriam os filósofos dos séc. XVII e XVIII, portanto, contemporâneos ao filósofo.

cores, sons, sabores e aromas são somente percepções, nada que possamos conceber possui uma existência real, contínua e independente” (T 1.4.4.6; SBN 228).

Hume conclui essa seção afirmando a existência de uma oposição direta e total entre nossa razão e nossos sentidos (T 1.4.4.15; SBN 231), ou seja, entre as conclusões que formamos a partir da relação de causalção e as que nos persuadem da existência contínua e independente dos corpos. Os argumentos céticos quanto à razão e aos sentidos são retomados nas seções 5 (sobre a imortalidade da alma) e 6 (sobre a identidade pessoal).

1.2.2.3 O desespero cético

Na conclusão do primeiro livro do *Tratado* Hume analisa seus resultados até o momento e surge um desespero cético: a fraca condição das nossas faculdades o deixou com sentimentos de solidão (COVENTRY, 2007, p.162). Ele se compara a um monstro estranho que, por ser incapaz de se misturar e se unir à sociedade, foi expulso de todo relacionamento com os outros homens e largado ao total abandono e desconsolo (T 1.4.7.2; SBN 264). Ao mesmo tempo, busca o contato com a multidão, numa tentativa frustrada de fuga de sua solidão e abatimento.

Surge, nesse momento, uma aparente autoconfissão de ceticismo, quando ao voltar seu olhar para dentro de si, diz não encontrar senão dúvida e ignorância (T 1.4.7.2; SBN 264-5). Essa não parece ser a intenção inicial de seu projeto filosófico, contudo, o próprio autor vinha percebendo há algum tempo o rumo que sua filosofia havia tomado em direção a um ceticismo, como vimos anteriormente.

Esse ceticismo não lhe dá a segurança de que, ao abandonar todas as opiniões estabelecidas, estaria seguindo a verdade. Hume se questiona como pode continuar a fazer filosofia se, após o mais cuidadoso e exato de seus raciocínios, ainda é incapaz de dizer por que deveria assentir a ele, visto que apenas sentira uma forte propensão [*strong propensity*] a considerar fortemente os objetos segundo o ponto de vista em que lhe aparecem (T 1.4.7.3; SBN 265).

Existe também a descoberta decepcionante e desanimadora de que a necessidade e o poder das causas estão localizados na determinação da mente e não no objeto. Essa deficiência em nossas ideias não é, na realidade, percebida na vida comum, mas procede simplesmente de uma ilusão da imaginação; e a questão é até onde devemos concordar com

essas ilusões (T 1.4.7.6; SBN 267). Segundo Stroud, tal desespero surge “não somente da descoberta do caráter ilusório ou fictício de nossas crenças mais importantes, mas do reconhecimento de que nós simplesmente não podemos evitar a indulgência nessas ‘ficções’ se tivermos alguma crença” (STROUD, 2008, p.175).

Essa questão leva-nos a um dilema, pois se não queremos seguir todas as sugestões da fantasia, precisamos aderir à razão, mas sabe-se ainda, pelo *Tratado*, que o entendimento, quando age sozinho, se subverte totalmente, e não deixa o menor grau de evidência em qualquer proposta, na filosofia e tampouco na vida comum. A conclusão inevitável desse raciocínio é a oposição entre razão e imaginação. Mais que opostas, elas se auto-excluem, pois “nada é mais perigoso para a razão do que os voos da imaginação, que são a maior causa de erro entre os filósofos” (T 1.4.7.6; SBN 267). Diante desse conflito, a única solução parece ser a escolha entre uma falsa ou nenhuma razão (T 1.4.7.7; SBN 267-8), levando Hume a uma completa suspensão do juízo sobre essa questão.

Diante do conflito resultante da forte propensão a crer em algo concomitantemente à ausência de fundamentos racionais para tal hipótese, o filósofo teria duas escolhas. A primeira solução consiste em entregar-se cegamente ao entendimento, acolhendo como certo tudo aquilo que pode ser justificado racionalmente, o que se manifestará futuramente como uma falsa razão. Isso se dá porque não podemos presumir que todas as hipóteses passíveis de justificação pela razão sejam verdadeiras. Tal comprovação serve apenas para provar que tal hipótese é possível, e não que é certa. Essa seria, para Hume, a falsa razão. A outra alternativa consiste em confiar puramente na imaginação, uma vez que a razão por si só não daria conta de encontrar a verdade. Essa solução levaria o filósofo ao ceticismo quanto à razão, o que o faz abandoná-la totalmente e posiciona-se como um cético radical.

O que acontece a seguir é considerado por alguns intérpretes de Hume como uma das maiores expressões de dúvida cética na história da filosofia, onde o filósofo é conduzido a um estado de angústia cética, pronto a abandonar toda crença e qualquer manifestação da razão. Ele afirma que a visão intensa dessas contradições múltiplas e das imperfeições na razão humana o impactou e exaltou de tal forma sua mente que ele está disposto a rejeitar toda crença e manifestação da razão, e não pode considerar uma determinada opinião como sendo mais provável ou mais semelhante que a outra (T 1.4.7.8; SBN 268).

Ele, então, vai além, formulando sérios questionamentos sobre a vida comum, questões a respeito da sua origem, seu futuro, como deveria tratar as pessoas, e assim por diante: “Onde estou e o que sou? De que causas derivo minha existência, e a que condição

retornarei? De quem eu devo cortejar favores, a ira de quem devo temer? Que seres me cercam? Sobre quem exerço influência, e quem exerce influência sobre mim?” (T 1.4.7.8; SBN 269). Essas questões o confundem e Hume começa a se imaginar “na condição mais deplorável, envolvido na mais profunda escuridão, e inteiramente privado do uso de [seus] membros e faculdades” (T 1.4.7.8; 269).

Alguns autores veem esse momento cético como efeito da juventude, tanto que na primeira *Investigação*, publicada quase 10 anos após a primeira parte do *Tratado* sequer menciona esse estado de desespero e melancolia do filósofo. Uma possível solução a essa crise cética pode ser encontrada tanto na primeira *Investigação* quando no *Diálogo sobre a religião natural*, obras de uma fase mais madura de Hume²³.

Fogelin, entretanto, entende que o *Tratado* aborda de modo mais amplo o problema. Para ele, a crise de Hume nessa seção é “genuína, inevitável e destruidora de todo o projeto de desenvolvimento da sua ciência da natureza humana” (FOGELIN, 2009, p.130). Seria, portanto, o anúncio do fracasso de sua intenção inicial, pois como podemos continuar a fazer filosofia se o único modo de atingir o sucesso das investigações filosóficas seria basear-se na natureza humana? Estaríamos desde já fadados ao fracasso.

Surge, nesse momento, a natureza, para resgatá-lo de tal desespero cético, dissipando as quimeras de sua mente e para conduzi-lo a um retorno à vida comum, distraindo e relaxando-o. “Janto, joga uma partida de gamão [*back-gammon*], converso e me alegro com meus amigos; e após três ou quatro horas de diversão, quando quero retomar essas especulações, elas me parecem tão frias, e tão forçadas e ridículas, que não me sinto mais disposto a levá-las adiante” (T 1.4.7.9; SBN 269).

Contudo, Hume tem consciência de que essa ação da natureza é passageira, e tão logo ele retorne à investigação filosófica, se deparará novamente com o mesmo desespero cético. Mais do que isso, ele parece defender o ceticismo como necessário para a atividade filosófica ao dizer que em todos os incidentes da vida, devemos sempre preservar nosso ceticismo [*our skepticism*] (T 1.4.7.11; SBN 270) e logo adiante: se somos filósofos, deveria ser somente com base em princípios céticos, e por sentirmos uma inclinação a assim empregar nossa vida (T 1.4.7.11; SBN 270). Em seguida, conclui o primeiro livro com uma aparente confissão de ceticismo, propondo uma extensão das dúvidas céticas a todas as instâncias

²³ Até o momento em que chega a escrever as duas *Investigações* e os *Diálogos sobre a Religião Natural*, seus sentimentos, suas ideias e seus impulsos literários já estão melhor controlados. Entenderemos suas intenções céticas mais claramente se fizermos desses escritos posteriores nosso ponto de partida, referindo-se, em caso de necessidade, para os argumentos mais detalhados do *Tratado* (PASSMORE, 1968, p.133).

filosóficas, transformando o filósofo em um cético radical, disposto a duvidar até mesmo de suas convicções filosóficas (T 1.4.7.14; SBN 272-3).

1.2.2.4 A confissão de ceticismo no Apêndice e no *Abstract* do *Tratado*.

No Apêndice do *Tratado* ao retomar o problema da identidade pessoal, Hume reconhece estar diante de um labirinto do qual não sabe como escapar (T App. 10; SBN 633). Não encontrara meios nem de corrigir tampouco de tornar coerente tais opiniões que havia apresentado no livro I. Essa confissão de erro, contudo, torna-se, e ele reconhece isso, uma boa razão geral para adotarmos o ceticismo em nosso modo de filosofar, visto que se em nossos projetos guardarmos certa desconfiança e modéstia em todas as nossas decisões, mesmo que errássemos quanto às noções que apresentássemos, provaríamos a certeza de nosso método. Esse é, para Hume, o privilégio do cético (T App. 21; SBN 636).

Se Hume não adotou o ceticismo de modo definitivo em sua vida, ao menos parece demonstrar grande estima para com os céticos num apêndice que faz ao livro I do *Tratado*, reconhecendo que “nada é mais apropriado a essa filosofia [exposta no *Tratado*] que um modesto grau de ceticismo e uma franca confissão de ignorância nos assuntos que ultrapassam toda capacidade humana” (T 1.2.5.26 [nota 12.2]; SBN 639). Todavia, essa conclusão vai de encontro com a afirmação de Hume da impossibilidade de se viver o ceticismo, que abordaremos no segundo capítulo.

Diante do fracasso de sua obra, em resposta às incompreensões oriundas de uma interpretação equivocada, Hume publica, em 1739 ou início de 1740, de forma anônima e na terceira pessoa, uma *Sinopse (Abstract)* do *Tratado*. Neste texto, que podemos então considerar como a síntese do projeto filosófico humeano, a única menção ao ceticismo é feita para caracterizar a filosofia contida no *Tratado* como muito cética e inclinada a dar-nos uma noção das imperfeições e dos estreitos limites do entendimento humano (A 27; SBN 657), quase totalmente reduzida à experiência, cuja assessora [crença] não passa de um peculiar sentimento, fruto do hábito.

Não nos ateremos no momento aos livros 2 e 3 do *Tratado* visto que retomaremos partes deles nos próximos capítulos, de modo que passamos agora à análise do ceticismo na primeira *Investigação*.

1.2.3 O ceticismo na *Investigação sobre o Entendimento Humano*

Após introduzir seu projeto de uma ciência experimental, e ter determinado seus fundamentos epistêmicos, Hume inicia a seção 4 da primeira *Investigação* distinguindo os objetos da razão em dois grupos: as relações de ideias e as questões de fato. No primeiro se encontram todas as ciências exatas (geometria, álgebra aritmética) e seus derivados, ou seja, toda afirmação intuitiva ou demonstrativamente certa. É o caso de proposições como “o quadrado da hipotenusa é igual ao quadrado dos dois lados” ou que “dois mais dois são quatro”. Quanto às afirmações desse grupo, Hume diz serem irrefutáveis, tendo em vista sua certeza e evidência.

Quanto às proposições do segundo grupo, relativas à observação humana dos fatos, Hume diz ser passível de refutação pelo fato de que é possível pensar seu contrário sem implicar contradição. É tão possível pensarmos, por exemplo, tanto que o sol nascerá amanhã quanto que ele não nascerá. Isso porque as afirmações desse grupo se dão a partir das experiências de causalidade que inferimos entre os fatos. É a partir desse grupo de questões que ele desenvolverá seu ceticismo na primeira *Investigação*.

Se nosso conhecimento quanto às questões de fato está fundado nas relações de causa e efeito, isso significa que são, em grande medida, produto da imaginação humana, que une eventos isolados entre si, dando a um o caráter de causa e a outro o de efeito. Ora, se nenhum objeto revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram nem os efeitos que dele provirão (EHU 4.6; SBN 27), não podemos considerar as proposições desse grupo como definitivamente verdadeiras.

O ceticismo humeano começa a se desenvolver nessa seção quando, no parágrafo 12, Hume chega à conclusão pela impossibilidade de se identificar as causas últimas de um evento, constatando assim nossa ignorância quanto às questões de fato. Sua conclusão é desanimadora: “toda filosofia resulta na constatação da cegueira e debilidade humanas, com a qual nos deparamos por toda parte, apesar de nossos esforços para evitá-la ou dela nos esquivarmos” (EHU 4.12; SBN 31), conclusão esta que é retomada em outro momento da presente *Investigação*²⁴.

²⁴ “No conclusions can be more agreeable to scepticism than such as make discoveries concerning the weakness and narrow limits of human reason and capacity” (EHU 7.28; SBN 76).

Na seção seguinte, que se intitula “Solução cética dessas dúvidas”, Hume inicia por um elogio à filosofia acadêmica ou cética, que, segundo ele, se destacaria das demais por afastar-se das inclinações da mente, suspendendo o juízo e evitando decisões apressadas²⁵. Até esse momento, Hume não declara sua posição frente ao ceticismo, contudo, seu elogio à filosofia acadêmica provoca no leitor a ideia de que ele se entusiasmasse por esse tipo de filosofia ou ao menos que tenha encontrado nela o mais eficiente método de investigação filosófica sobre as questões de fato.

Tal como na parte 4 do livro I do *Tratado*, Hume apresenta o ceticismo quanto aos sentidos na seção 10 da primeira *Investigação*, reconhecendo a possibilidade de nossa experiência nos induzir ao erro, embora seja o único meio que possuímos para conhecer²⁶. Do mesmo modo, na última seção da presente obra, retoma a análise da filosofia acadêmica ou cética, própria dos antigos, analisando seus pontos positivos e também suas falhas.

Nessa seção Hume se propõe investigar o que se entende por cético, distinguindo, inicialmente, duas espécies de ceticismo. A primeira espécie é classificada como *antecedente* ao estudo e à filosofia. O ceticismo de Descartes é um exemplo de como o ceticismo antecedente pode ser prejudicial ao entendimento humano quando levado às últimas consequências. A pretensão cartesiana de empregar uma dúvida universal não apenas sobre nossos anteriores princípios e opiniões, mas também sobre nossas próprias faculdades põe o filósofo em contato com uma dúvida incurável, impossibilitando-lhe o acesso a qualquer estado de segurança e convencimento acerca de qualquer assunto (EHU 12.3; SBN 149-50). Contudo, essa mesma espécie de ceticismo, quando exercida com mais moderação torna-se uma “preparação necessária para o estudo da filosofia, ao preservar uma adequada imparcialidade em nossos juízos e libertar nossa mente de todos os preconceitos que nos podem ter sido transmitidos pela educação ou opinião apressada” (EHU 12.4; SBN 150).

O mesmo ocorre com o ceticismo *consequente*, a segunda espécie de ceticismo segundo Hume. Se aplicado de modo excessivo mantém a falácia da incapacidade de nossas faculdades mentais chegarem a uma conclusão definitiva. Ocorre quando utilizamos o mesmo grau de dúvida que empregamos nas questões metafísicas e teológicas nos próprios sentidos. Se aplicado de modo moderado, contudo, “é tão útil quanto duradouro, e pode ser em parte o

²⁵ “Nothing, therefore, can be more contrary than such a philosophy to the supine indolence of the mind, its rash arrogance, its lofty pretensions, and its superstitious credulity” (EHU 5.1; SBN 41).

²⁶ “Though experience be our only guide in reasoning concerning matters of fact; it must be acknowledged, that this guide is not altogether infallible, but in some cases is apt to lead us into errors” (EHU 10.3; SBN 110).

resultado desse pirronismo²⁷, ou ceticismo excessivo, quando suas dúvidas indiscriminadas são em certa medida corrigidas pelo senso comum e a reflexão” (EHU 12.24; SBN 161).

Exemplos vários, como a do remo na água e a da observação de um objeto por pessoas e ângulos diferentes (EHU 12.6; SBN 151) seriam já argumentos convincentes, para Hume, de que não devemos confiar plenamente nos sentidos, mas que precisamos corrigi-los pela razão e por outros fatores físicos (como a natureza do meio, a distância do objeto e a disposição do observador). A crença humana nos sentidos é descartada pela mais tênue filosofia, diz Hume, à medida que as impressões que temos dos sentidos não são capazes de produzir qualquer comunicação direta entre a mente e o objeto. Retomando a teoria representacional da mente, o autor salva tanto a aparência dos sentidos quanto sua assimilação na mente, evitando assim, uma contradição.²⁸ Há de se questionar, entretanto, se esse triunfo momentâneo da razão sobre o ceticismo não serviria de fundamento para uma argumentação contrária à concepção de Hume como exclusivamente cético.

Hume apresenta o que conhecia do ceticismo pirrônico, na medida em que este se propunha a destruir a razão por meio de argumentos e raciocínios (EHU 12.17; SBN 155-6). A argumentação humeana contra os pirrônicos, contudo, aparece muito fragilizada, pois ao mesmo tempo em que os apresenta como detentores da verdade ao apontar os devaneios da mente humana totalmente entregue às abstrações da razão (EHU 12.18; SBN 156-7), inviabiliza a prática desse ceticismo ao contrapô-lo à ação (EHU 12.21; SBN 158-9). Se por um lado podemos imaginar um cético pirrônico, por outro não podemos vê-lo em ação, uma vez que seu ceticismo se dissolveria à medida em que se ocupasse dos afazeres cotidianos.

O ceticismo inviabiliza não somente nossas ações no campo do conhecimento, mas também nossos juízos morais. A teoria moral de Hume, que será desenvolvida primeiramente nos livros II e III do *Tratado*, tira a razão da posição privilegiada que ocupou tradicionalmente na filosofia moderna, fazendo surgir uma nova teoria moral, priorizando o papel das paixões no comportamento humano. O mesmo percurso feito pelo filósofo no livro I

²⁷ O pirronismo corresponde ao modelo de ceticismo grego fundado por Pirro de Élida (365-275a.C.). Há duas correntes de interpretação do pirronismo. A primeira, reproduzida por Diógenes Laércio e seguida por Hume, implicava uma recusa sobre-humana em aceitar o testemunho dos sentidos, chegando a levantar dúvidas sobre a possibilidade de se viver tal ceticismo. Outro modo de se interpretar esse movimento concebe o pirrônico como alguém que aceita os fenômenos ou a aparência das coisas, a moral e os costumes da sociedade em que vive, recusando, porém, qualquer especulação supérflua. Há um consenso entre os intérpretes atuais em considerar como válida essa segunda compreensão do pirrônico em detrimento da primeira (cf. BLACKBURN, 1997, p.297-298). Retomaremos a relação de Hume com o pirronismo no terceiro capítulo.

²⁸ “The table, which we see, seems to diminish, as we remove farther from it: But the real table, which exists independent of us, suffers no alteration: It was, therefore, nothing but its image, which was present to the mind. These are the obvious dictates of reason; and no man, who reflects, ever doubted, that the existences, which we consider, when we say, *this house* and that *tree*, are nothing but perceptions in the mind, and fleeting copies or representations of other existences, which remain uniform and independent” (EHU 12.9; SBN 152).

do *Tratado* na busca pela origem da ideia de necessidade, por exemplo, será feito na busca pela fundamentação de nossos juízos morais, culminando numa espécie de ceticismo.

Há quem diga, entretanto, que Hume não estende seu ceticismo para as questões morais, afirmando inclusive que ele posiciona-se contra os cétricos morais. Para Norton (1982), que defende essa interpretação, Hume faz parte da tradição moral anticética, que se esforça para refutar o ceticismo moral e combater as teorias morais que negam a existência das distinções morais²⁹. Sua filosofia moral, portanto, se desenvolveria como oposição a esses filósofos, o que negaria qualquer tentativa de aplicar o ceticismo do livro I do *Tratado* às questões morais. Contudo, não encontrando fundamentação convincente no *Tratado*, Norton precisará recorrer a outros textos de Hume, como uma carta a Hutcheson (HL I, 32-33) para provar sua tese, o que parece colocar em xeque sua interpretação. Pela extensão do debate, não o aprofundaremos, uma vez que ele se constitui um problema específico da filosofia moral de Hume que pouco contribuiria para a intenção desta pesquisa.

Tal como no final do livro I do *Tratado*, os últimos parágrafos da primeira *Investigação* conduzem o leitor a um elogio do ceticismo, dando a entender que o autor adotara esse método filosófico como o mais acertado. Porém, o nível de aplicação deste ceticismo parece ser bem mais moderado que no *Tratado*. Se antes Hume parecia defender um ceticismo teórico e radical, na primeira *Investigação* seu ceticismo torna-se mais acadêmico e mitigado (FOGELIN, 2007, p. 114).

A famosa conclusão de sua obra³⁰, quando o autor convida seus leitores a percorrer suas respectivas bibliotecas à procura de livros de teologia ou metafísica escolástica para lançá-los ao fogo, por conterem sofismas e ilusões, constitui uma referência positiva ao ceticismo. É preciso lançá-los ao fogo, pois não tratam as relações de ideias e as questões de fato como estas deveriam ser tratadas, ou seja, como objetos do raciocínio abstrato e experimental, respectivamente. Sua afirmação de uma ampla devastação que produziremos nas bibliotecas é o indício de que o autor considerava boa parte das teorias e livros existentes como errôneas desde o princípio. Duvidemos, melhor, queimemos logo esses livros que nos

²⁹ “Hume's moral theory, I submit, must be seen as a part of this antisceptical moral tradition [...] Hume does undertake the joint tasks of refuting moral scepticism and putting morals on a solid, objective foundation. Much as had Shaftesbury (and later Hutcheson), Hume thought that there were moral philosophers who accepted neither the reality of moral distinctions nor the procedures proper to morality. These philosophers (Hobbes and Mandeville, primarily) he explicitly regards as moral sceptics; his rebuttal of them is nothing less than an attempt, characteristically moderate, to refute moral scepticism” (NORTON, 1982, p.43).

³⁰ “When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, *Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number?* No. *Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence?* No. Commit it then to the flames: For it can contain nothing but sophistry and illusion” (EHU 12.34; SBN 165).

induzem ao erro. É preciso duvidar, como céticos radicais, dos que se amparam exclusivamente na razão ou nos sentidos. A verdade não é conquista da razão ou dos sentidos em todos os momentos. Precisamos nos guiar pela razão quando se trata de relações de ideias, e pelos sentidos quanto às questões de fato e de existência.

1.2.4 O ceticismo nas obras sobre religião

Segundo Noxon (1973, p.25), o poder devastador do empirismo humeano se mostra mais claramente quando aplicamos seus princípios no exame da religião natural. Por isso não podemos concluir uma análise do ceticismo humeano sem levar em consideração sua relação com a religião. Tanto a interpretação cética quanto a interpretação naturalista encontram respaldo em suas obras sobre religião. No caso da abordagem cética, serão os *Diálogos* que mais oferecerão elementos que a sustente, visto que desenvolve o lado crítico e negativo do pensamento humeano, ao submeter as crenças religiosas mais centrais a uma penetrante investigação, a partir da perspectiva do empirismo radical.

Segundo Wrigley (1992, p. ix), “a atitude geral de Hume perante a religião foi, sem a menor dúvida, extremamente negativa” e para Guimarães (2005, p.92), a *História Natural* é uma obra essencialmente cética. Apesar de ter rejeitado todos os aspectos centrais do cristianismo, e considerado a religião em geral não apenas como falsa, mas também como efetivamente perniciosa, seria equivocado classificar Hume como ateu.³¹

Como verificado no *Tratado* e na primeira *Investigação*, não há dúvida de que os argumentos céticos possuem um efeito profundo na mente humana e que podemos e mantemos tais reflexões céticas em nossas mentes quando pensamos no estudo e sobre a vida comum. Os *Diálogos* são esclarecedores nesse ponto. Remanescente da discussão do ceticismo de Descartes, Philo, personagem fictício criado por Hume para expor suas ideias nos *Diálogos*, recomenda o ceticismo sobre as faculdades humanas, insistindo que deveríamos deixar que os erros fossem colocados diante de nós, sem mencionar as insuperáveis dificuldades presentes nos primeiros princípios em todos os sistemas, e nos

³¹“Embora o argumento dos *Diálogos* não conteste *abertamente* a existência de Deus, ele solapa *de fato*, de forma implícita e indireta, todas as justificativas para se acreditar em um ser que se assemelhe, minimamente, ao Deus da religião” (WRIGLEY, 1992, p.xi).

tornarmos totalmente sensíveis às fraquezas, ignorância e aos limites estreitos da razão humana, considerando suas incertezas até mesmo nas situações da vida comum e da prática.

O ceticismo aparece em dois grandes momentos nos *Diálogos*. Nas cinco primeiras partes, Philo, advertindo sobre a fragilidade da inteligência humana, apresenta o ceticismo como alternativa sensata dos filósofos para evitar conclusões precipitadas sobre os diversos assuntos. Tal alternativa é posta em xeque por Cleantes, que não acredita ser possível levar a sério o ceticismo, que, no fim, resultaria numa completa suspensão do juízo, frustrando a pretensão inicial dos filósofos que dele fizessem uso.

Na primeira parte dos *Diálogos*, Philo admoesta seus companheiros a que tomem consciência da fraqueza, cegueira e estreiteza da razão humana, na intenção de que, abertos à realidade dos erros e ilusões dos nossos próprios sentidos e de nossa capacidade racional, não se espantem com as insuperáveis dificuldades que os acompanharão no decorrer do diálogo, assim como em todo empreendimento filosófico (DNR 1.3). Para ele, a conscientização de nossos limites quanto ao conhecimento é importante para a própria filosofia, uma vez que as pessoas comuns (o vulgo) a evitam, preferindo as verdades ensinadas pela teologia e os que por ela se interessam tornam-se presunçosos em eliminar todas as barreiras da razão humana e dar à razão uma capacidade irrestrita quanto ao conhecimento (DNR 1.3).

Ao admitir, pela boca de Philo, o fraco entendimento humano diante de tais assuntos, Hume reconheceria a suspensão do juízo como única alternativa possível? Parece-nos que não, pois embora nossos raciocínios e especulações humanas sejam limitados à prática da vida comum, e, portanto, sujeitos às falácias e mentiras, seria nossa situação muito mais duvidosa se abstrairmos sobre objetos que estão além dos sentidos.

Philo afirma que, se, quando trabalhamos com materiais da vida comum, a razão humana é tênue e ineficiente, ainda mais o será quando nos confrontamos com grandes questões como a origem dos mundos, confiaremos menos ainda nesta frágil faculdade que é a razão humana. Cleantes responde que esse tipo de ceticismo não pode ser mantido em nosso cotidiano, afirmando jocosamente que a sinceridade do ceticismo de Philo se verificará tão logo o grupo seja dissolvido: “veremos então se saís pela porta ou pela janela e se realmente duvidas que o teu corpo tenha gravidade ou de que pode ferir-se na queda, como nos diz a opinião popular derivada dos nossos falaciosos sentidos e da mais falaciosa experiência” (DNR 1.5).

Numa observação mais séria, Cleantes argumenta que apesar de o cético poder renunciar totalmente às crenças e às opiniões, depois de uma intensa reflexão sobre as contradições e imperfeições da razão humana, seria impossível para ele continuar esse

ceticismo total na vida diária (DNR 1.6). Para ele, por mais que os objetos externos nos pressionem, nossas paixões nos solicitam e nossa melancolia filosófica se dissipa, incapacitando-nos de preservar essa “pobre aparência” de ceticismo durante muito tempo (DNR 1.6). Curiosamente, a opinião de Cleantes é a mesma que encontramos no *Tratado*, quando Hume reconhece na própria natureza humana a potência de interferir no processo filosófico, retirando o filósofo de seus problemas/ceticismo e levando-o à vida comum (T 1.4.7.9; SBN 269).

Cleantes prossegue com uma crítica aos pirrônicos, ridicularizando-os por levarem o princípio da dúvida de suas pregações escolares para a vida comum, já que a dúvida seria útil apenas no âmbito investigativo. Mais uma vez percebemos uma relação de proximidade entre a argumentação de Cleantes e a de Hume, visto que também este critica a radicalidade dos cétricos pirrônicos que levam suas dúvidas ao limite, considerando a *ataraxia*³² como a própria impossibilidade de se viver no mundo (T 1.4.1; SBN 180-7 e EHU 12; SBN 149-165). Philo concorda considerando que os cétricos precisam agir, viver e conversar como todas as pessoas, por razão nenhuma além da necessidade absoluta de o fazer, porém continua insistindo na utilidade do ceticismo. Cleantes retoma sua argumentação, considerando os cétricos radicais (pirrônicos) como portadores de um sistema rude e ignorante (DNR 1.14), não uma seita de filósofos, mas de mentirosos, trocistas e zombadores (DNR 1.16). Os cétricos, continua, são facilmente comparados aos ateus, já que compartilham de uma dupla loucura: além de não crerem (na existência de Deus ou na possibilidade de conhecer), pronunciam essa loucura como se fossem portadores de boas-novas (DNR 1.18-20).

Em sua defesa, Philo, reconhecendo que a crítica de Cleantes quanto aos cétricos se referia a ele, defende sua postura ao constatar as imperfeições e contradições da razão, que tanto se afastam da observação (DNR 2.24). Contudo, também os sentidos são incapazes de oferecer-nos um conhecimento da totalidade das coisas, principalmente quanto às divinas (DNR 7.8). Para Philo tanto a incapacidade humana de apreensão quanto a infundável disputa entre os homens conduzem-nos ao triunfo do ceticismo:

³² O termo foi usado primeiramente por Demócrito (460 a 370 a.C), depois pelos epicuristas e pelos estóicos, para designar o ideal da imperturbabilidade ou da serenidade da alma, em decorrência do domínio sobre as paixões, considerado como a mais elevada forma de felicidade e como o objetivo correto da vida. Sexto Empírico (160 a 210 d.C) retomou o termo, definindo-o como um resultado do pensamento do cétrico. Segundo ele, a finalidade do ceticismo é a serenidade de espírito [ataraxia] nas coisas que dependem da opinião e a moderação nas coisas que são por necessidade (SEXTO EMPÍRICO, 1993, p.61). No trajeto cétrico, ela aparece após a suspensão do juízo (*epoché*) e a recusa a se pronunciar (*afasia*), e desemboca na indiferença (*adiaphoria*) (cf. KRAUSE, 2004, p.30-31).

Todos os sistemas religiosos, admitimos, são sujeitos a grandes e insuperáveis dificuldades. Cada disputador triunfa com sua interpretação, enquanto prossegue uma guerra ofensiva e expõe os absurdos, barbaridades e tendências perniciosas do seu oponente. Mas todos eles, juntos, preparam um triunfo completo para o cético, que lhes diz que nenhum sistema deve ser alguma vez aceito relativamente a tais assuntos [...] Aqui, uma total suspensão do juízo é o nosso único recurso razoável (DNR 8.12).

Da incapacidade de afirmar uma verdade única resta ao filósofo apenas a suspensão do juízo. Contudo, essa postura cética não deve ser vista apenas como resultado final da busca pelas verdades divinas, mas como primeiro passo para uma sã teologia. Assim conclui Philo os *Diálogos*, conferindo ao filósofo que fora cético a posse de uma verdadeira ciência da religião natural, visto que por ter tido consciência da insuficiência da razão natural na busca dessas verdades, constrói um sistema teológico com base numa “verdade revelada” e não confiará somente na filosofia, como os demais (DNR 12.35).

O principal interesse de Hume nos *Diálogos* parece ser a refutação do velho argumento do Desígnio, que fundamenta a crença em Deus com base na constatação de que seria impossível que uma entidade tão complexa e organizada como o universo seja fruto do acaso, sendo considerado produto de uma mente superior, que, neste caso, chamaríamos Deus. Esse argumento se estabelece a partir da experiência humana, pois, se as máquinas, produto do engenho humano, não surgem por puro acaso, mas apenas como resultado de um desígnio consciente da parte de um criador dotado de inteligência, quanto mais o universo, infinitamente mais complexo e organizado, deve ser fruto de uma mente muito mais inteligente (DNR 7.3). A fúria cética de Hume para com o argumento do Desígnio se justifica pelo fato de ser este um argumento puramente psicológico, desprovido, portanto, de elementos sensíveis que o validem, o que o tornaria muito frágil e insuficiente se analisado logicamente.

Tal qual na primeira abordagem sobre o ceticismo nos *Diálogos*, será Philo o responsável por apresentar a opinião que parece ser a de Hume. Enquanto Cleantes e Demea argumentam a favor da existência de Deus, Philo insurge-se contra qualquer tipo de prova da existência de Deus, e advoga uma postura agnóstica sobre a questão. Uma primeira crítica ao argumento do Desígnio é introduzida por Hume na parte 10 dos *Diálogos*, ao retomar o problema da existência do mal. Se Deus é sumamente bom e onipotente, então deve tanto querer como ser capaz de criar um mundo sem sofrimentos. No entanto, dado que o mundo está obviamente repleto de sofrimentos, se há efetivamente um criador inteligente do universo, ou ele não é totalmente benévolo ou não é onipotente.

Outro argumento contrário ao do Desígnio se dá ao constatar que, embora se conceda que a única maneira de explicar a complexidade e a ordem que observamos no universo é considerá-las como resultando de um desígnio inteligente, isto não fornece nenhuma razão para se acreditar que o universo é produto de um único criador dotado de inteligência. Ao contrário, se a analogia com nossa experiência é que constitui princípio válido para esse raciocínio, seria mais acertado dizer que o universo possui vários planejadores, cada um dos quais sendo responsável por uma parte do projeto total, do mesmo modo que uma equipe de profissionais colabora no projeto e na construção de uma máquina muito complexa (DNR 5).

Hume menciona ainda a reprodução das plantas e animais, nos quais entidades altamente complexas e organizadas surgem sem o concurso de qualquer desígnio consciente desse tipo (DNR 7). Entretanto, o importante dessa discussão, para nós, é a ênfase dada por Hume de que o nosso conhecimento é extremamente limitado, e que só conseguimos observar uma pequena parte, num curto espaço de tempo, do todo que é o universo, e que não estaríamos em condições de aceitar como justificado um argumento que faça uso de qualquer tipo de analogia para inferir, a partir das propriedades que observamos em uma pequena porção do universo, determinadas conclusões acerca da natureza do universo como um todo, e acerca de sua origem (WRIGLEY, 1992, p.xv).

Embora os *Diálogos* sejam predominantemente negativos, facilitando a interpretação cética da filosofia de Hume, o mesmo parece não ocorrer em sua *História Natural*, onde adota uma abordagem naturalista das manifestações religiosas, oferecendo um relato pioneiro, em termos antropológicos, psicológicos e históricos, da função e da origem das crenças religiosas em diversas épocas e culturas (WRIGLEY, 1992, p. ix)³³.

O ceticismo é tratado diretamente apenas no parágrafo conclusivo da obra, retratando algo parecido com a crise melancólica da quarta parte do *Tratado*, onde o filósofo depara-se com a dúvida e a tenta superar, neste caso, não com uma entrega às forças da natureza, como no *Tratado*, mas recorrendo à filosofia. Eis o que diz Hume:

É tudo uma incógnita, um enigma, um inexplicável mistério. O único resultado de nossas investigações mais meticolosas sobre esse assunto parece ser a dúvida, a incerteza e a suspensão do juízo. Mas tamanha é a fraqueza da razão humana e tal é o irresistível contágio da opinião que dificilmente poderíamos manter essa dúvida deliberada, se não ampliássemos nossa visão e, opondo uma espécie de superstição à outra, as colocássemos em disputa, enquanto de nossa parte, durante essa fúria e

³³ O mesmo não é confirmado por Guimarães, que a interpreta como um trabalho cético de Hume. Segundo ela, embora não se refira ao ceticismo de modo direto, ele se encontra presente na obra indiretamente, no modo em que o autor oscila entre “proximidade e distância, estranhamento e familiaridade, politeísmo e monoteísmo” (GUIMARÃES, 2005, p.89).

controvérsia, escapássemos felizmente para as regiões calmas, embora obscuras, da filosofia (NHR 15.13).

Após ter analisado as diversas religiões e suas contradições, Hume admite que o limitado conhecimento humano não possa ambicionar compreender assunto tão elevado quanto este. A suspensão do juízo surgiria, portanto, como única alternativa ao homem que se deixa guiar pela razão. Contudo, Hume parece não se contentar com essa suspensão do juízo. Consciente de que a crença religiosa, como as demais crenças, não se baseia na experiência ou na razão, mas numa força natural, propõe um refúgio nessas calmas e obscuras regiões da filosofia. Estaria na limitada razão humana o conforto real, e não na suspensão do juízo, como defendiam os cétricos antigos.

Guimarães (2005, p.101-02) destaca outro modo de ceticismo presente na *História Natural*. Unido a uma dose de relativismo, Hume constata, ao final de sua obra, que não há uma crença religiosa universalmente estável, dada a facilidade com que os povos se alternam entre monoteísmo e politeísmo (NHR 12.2 e 15.9). Ao mesmo tempo, não há uma crença religiosa universalmente consensual, pois a tendência universal para acreditar num poder invisível e inteligente não é um instinto original, mas fruto do raciocínio humano (NHR 15.5).

Mais uma vez Hume se vê diante de uma conclusão cétrica. Visto que a história das religiões oscila continuamente entre monoteísmo e politeísmo, não teríamos motivos para esperar o fim desse movimento no futuro. A solução que ele apresenta é refugiar-se na filosofia. Para Guimarães, esse refúgio consistiria na suspensão do juízo, não como os pirrônicos entendiam, mas a partir de uma leitura mitigada do ceticismo humeano (GUIMARÃES, 2005, p.105). Essa interpretação é defendida também por Monteiro, que vê na conclusão da *História Natural* uma confissão de ceticismo, mas de um ceticismo moderado e cuidadoso com o que afirma, recomendando a suspensão do juízo a respeito de outras religiões (MONTEIRO, 2005, p.xviii).

Assim como Guimarães e Monteiro vêem na *História Natural* elementos em defesa do ceticismo moderado de Hume, Tweyman (1982, p.25) e Logan (2002, p.305) encontram nos *Diálogos* argumentos semelhantes, pois embora Philo seja tido como pirrônico por seus interlocutores, ele optara, na verdade, por um ceticismo antecedente moderado, modelo defendido por Hume na seção 12 da primeira *Investigação*. Para Tweyman, desde o início do diálogo Philo tem consciência da incapacidade e limitação da razão humana para acessar a verdade sobre a religião natural, contudo, não se recusa a buscar compreendê-la, o que lhe classificaria como um cétrico mitigado, aquele que mesmo consciente da incapacidade de abarcar toda a verdade de algo não se submete à *ataraxia*, mas prossegue em seu intento.

Mesmo caracterizando suas objeções como céticas, Philo não parece considerá-las como irrefutáveis, mas, em consonância com a concepção humeana de ceticismo, há ainda uma força natural que o impede de alcançar seu limite absoluto.

Para Logan, a crítica de Cleantes a Philo no início dos *Diálogos*, quando provoca seu interlocutor a sair pela janela em vez de pela porta, visto que este, como cético, deveria duvidar de tudo, é na verdade uma crítica à discrepância existente entre a doutrina e a prática do cético, reiterando a crença da impossibilidade de se manter uma postura cética durante a vida diária (LOGAN, 2002, p. 301). Essa discrepância é destacada também por Bolzani Filho ao retomar a separação feita por Hume entre o uso do pirronismo e o uso do ceticismo mitigado. Enquanto o pirronismo leva o filósofo à superstição, o ceticismo mitigado sustenta a mais correta e salutar crença religiosa (BOLZANI FILHO, 2000, p.185).

Tendo em vista a intenção original de nossa pesquisa, não podemos concordar com a interpretação de Wrigley, que tende a vislumbrar um ceticismo excessivo nas obras de religião de Hume, de modo que damos assentimento àquelas que atenuam seu ceticismo. Entretanto, tais interpretações devem ser entendidas como parcelas do conjunto filosófico de Hume, de modo que mesmo a confissão de um ceticismo mitigado deve ser vista como restrita a tópicos específicos, e não como representando a opinião do filósofo. Embora o debate sobre a religião seja imprescindível para compreender sua filosofia, não podemos reduzi-la aos resultados obtidos nessas obras.

Segundo Landesman (2006, p.279), Hume é conduzido em suas obras a uma espécie de solipsismo em que os únicos existentes que aceita são as percepções imediatamente presentes à consciência. Hume percebe seu ceticismo voltando-se contra ele próprio, e com isso comprometendo seu projeto inicial de uma ciência da natureza humana. Segundo ele, só compreenderíamos o drama humeano se tivémos em mente que suas conclusões parecem negar sua pretensão inicial de constituir uma nova ciência moral. Hume transmite ao leitor a impressão de que desenvolve seus argumentos na medida em que os escreve, levando-nos a construir essa ciência ao mesmo tempo em que ele, e por isso a conclusão cética não pode ser entendida como premeditada e querida por Hume.

Na verdade, a utilidade do ceticismo para a filosofia não é o alvo da crítica de Hume ao ceticismo. O que ele questiona é a possibilidade de se manter cético perante a vida comum. No *Tratado*, após apresentar eficientes argumentos céticos e não resolvê-los, dando ao leitor a impressão de ser cético, Hume adverte:

Se me perguntassem se concordo sinceramente com esse argumento que pareço esforçar-me tanto para estabelecer, e se sou realmente um desses céticos que

afirmam que tudo é incerto e que nosso juízo não possui nenhuma medida da verdade ou falsidade de nada, responderia que essa questão é inteiramente supérflua, e que nem eu nem qualquer outra pessoa jamais aderiu sincera e constantemente a tal opinião [...] Quem quer que tenha se dado ao trabalho de refutar as cavalações desse ceticismo *total*, na verdade debateu sem antagonista (T 1.4.1.7; SBN 183).

Contudo, embora seja uma seita imaginária, Hume reconhece de modo irrecusável a força da dúvida cética, pois embora note as dificuldades práticas que atentam à sorte de uma pessoa que tentasse levar seu ceticismo filosófico para a vida, ele não vê motivos para se rejeitarem os princípios céticos. Diz Hume:

Essa dúvida cética em relação à razão e os sentidos, é uma doença que jamais pode ser radicalmente curada, voltando sempre a nos atormentar, por mais que a afastemos, e por mais que às vezes pareçamos estar inteiramente livres dela, é impossível, com base em qualquer sistema, defender seja nosso entendimento, seja nossos sentidos. Apenas os deixamos mais vulneráveis quando tentamos justificá-los dessa maneira. Como a dúvida cética nasce naturalmente de uma reflexão profunda e intensa sobre esses assuntos, ela cresce quanto à medida que levamos adiante nossas reflexões, sejam estas conformes ou opostas a ela (T 1.4.2.57; SBN 218).

Embora note as dificuldades práticas que atentam à sorte de uma pessoa que tentasse levar seu ceticismo filosófico para a vida, Hume não vê motivos para se rejeitarem os princípios céticos. Sua intenção parece ser a de incluir as crenças em nossa vida a fim de quebrar nossos raciocínios céticos e pôr-nos num nível moderado de ceticismo. Dúvidas céticas, por mais fortes que sejam, não superariam a influência das crenças sobre nossos raciocínios, de modo que sempre haverá um triunfo final das paixões sobre a razão cética. Para ele, a natureza nos preserva e salva das dúvidas que inevitavelmente assaltam a razão, sempre que esta se lança a especulações mais complexas (T 1.4.7.9; 269). Embora surjam naturalmente, as dúvidas céticas não se sustentam sistematicamente sem um esforço antinatural. Tão logo surgem, são diminuídas em nossas mentes pelas exigências da vida comum, de modo que pouco ou nada influem em nossas ações e decisões.

Se quisermos atribuir a Hume uma postura cética, devemos considerar a que espécie de ceticismo nos referimos, pois não podemos desconsiderar todas as críticas feitas por ele ao ceticismo radical. Segundo Fogelin, o ceticismo de Hume parece mais teórico que prático, avançando em direção a um ceticismo prescritivo mais moderado ou mitigado de um molde acadêmico, ao invés de pirrônico (FOGELIN, 2007, p.101-02). Na vida comum, ele dificilmente era um cético, ao passo que em certos momentos raros de reflexão intensa, ele se encontrava inclinado ao pirronismo. Contudo, constantemente recomendava um ceticismo moderado ou mitigado e é desse ponto de vista que normalmente se dirige ao seu leitor.

O ceticismo excessivo é útil apenas como ferramenta capaz de trazer o dogmático para um ceticismo mitigado (LOGAN, 2002, p.299). O que Hume propõe é uma espécie de ceticismo acadêmico, com fim de curar todo dogmatismo a que os humanos são propensos e para diminuir as pretensões dos intelectuais arrogantes, revelando o vazio de seus questionamentos metafísicos.

Percebe-se então que, embora possamos admitir que haja uma forte tendência em Hume para aceitar o ceticismo, ele não aparece como idealizado por Reid e Beattie, ou seja, seu ceticismo mitigado possui elementos tanto positivos quanto negativos, e ao mesmo tempo em que destrói nosso conhecimento, constitui um forte antídoto contra os perigos do dogmatismo. Parece ainda ser necessário um ceticismo capaz de refrear o entusiasmo que Hume tanto desprezava, resultando numa espécie de ceticismo muito próxima do acadêmico (FOGELIN, 2007, p.108-09).

Esse ceticismo moderado significa um momento importante na argumentação humeana, onde a metafísica – ficção filosófica – é refutada. Ele limpa o terreno para o segundo passo: provar que é apenas através do método empírico, da experiência, que podemos conhecer a natureza. Segundo Fogelin (2007, p.117),

o ceticismo mitigado que Hume recomenda é, assim, a consequência causal da influência de dois fatores: a dúvida pirrônica, de um lado, e o instinto natural, de outro. Não se argumenta a favor do ceticismo mitigado, nós nos encontramos lá. Em suma, o ceticismo e o naturalismo de Hume se encontram numa teoria causal do próprio ceticismo.

A filosofia de David Hume pode ser considerada uma versão original de ceticismo, que ele próprio chamou de ‘mitigado’, principalmente por não mais se preocupar em derrubar as dúvidas com uma verdade que seja imune a elas, tal como pretendido pelo *cogito* cartesiano, nem apresentar uma doutrina que tente escapar à dúvida, ao recusar seu pressuposto básico, como o imaterialismo de Berkeley frente à filosofia da representação.

Embora não seja sensato concluir nossa abordagem da filosofia de Hume sem antes nos depararmos com a interpretação naturalista, podemos afirmar de antemão que o filósofo concede ao ceticismo uma importância ímpar. Posto que se sua filosofia se constitui como uma contundente crítica a qualquer pretensão de erigir sistemas metafísicos por vias estritamente racionais, o filósofo encontra no ceticismo um forte aliado no combate ao racionalismo moderno. Também na primeira *Investigação* Hume distingue a força dos argumentos cétricos da possibilidade de uma posição cétrica consistente e permanente.

A grande destruidora do pirronismo, ou ceticismo de princípios excessivos, é a ação, os afazeres e as ocupações da vida cotidiana. Tais princípios podem florescer e triunfar nas escolas, onde, de fato, é difícil refutá-los, se não mesmo impossível. Mas tão logo deixem a sombra e são colocados, pela presença dos objetos reais que estimulam nossas paixões e sentimentos, em confronto com os princípios mais poderosos de nossa natureza, desvanecem como fumaça e deixam o cético mais empedernido na mesma condição que os demais mortais (EHU 12.21; SBN 158-9).

E ainda:

Pois esta é a objeção mais importante e contundente ao ceticismo *excessivo*: que nenhum bem duradouro pode jamais resultar dele enquanto gozar de sua plena força e vigor. Basta apenas perguntar a um desses céticos *o que tem ele em mente e qual é o seu propósito com todas essas excêntricas indagações* e ele será imediatamente tomado de perplexidade e não saberá o que responder (EHU 12.23; SBN 159-60).

Reconhece-se, portanto, a relevância filosófica das dúvidas ou argumentos céticos, sem com isso aceitar que possam preparar o caminho para uma filosofia cética. A diferença está no fato de Hume ter retomado um dos clássicos argumentos contra os céticos, presente já entre os antigos, o da *apraxia*, a impossibilidade de uma ação qualquer, quando se suspende permanentemente o juízo (BOLZANI FILHO, 2011, p.95-97).

Tendo analisado o percurso do ceticismo nas principais obras de Hume, podemos afirmar que o ceticismo encontra sua importância ao motivar e estabelecer os limites da ciência da natureza humana sem o qual ela estaria fadada ao fracasso. O objetivo primeiro de Hume era o de produzir um relato científico das operações da mente humana, e o resultado seria um sistema com somente um tipo de objeto, percepção e algumas maneiras nas quais são produzidas. Estabelecer um sistema filosófico sobre o ceticismo não significa que tudo é incerto, mas sim o estabelecimento de uma vantagem da natureza humana no sentido de que os mesmos permitem a obtenção da verdade e certeza (VERDAN, 1998, p.106). O ceticismo de Hume, como define Landesman (2006, p.282), aplica-se mais como um princípio de refreamento, um alerta contra o dogmatismo e as superstições filosóficas.

CAPÍTULO 2 - HUME E O NATURALISMO

A interpretação naturalista da filosofia de Hume tem início no séc. XX, com a afirmação de Kemp Smith (1872-1958) de que Hume não era simplesmente, ou mesmo principalmente, um cético, e sim um naturalista, atentando para o caráter submisso da razão em relação às paixões³⁴. Segundo essa interpretação, o núcleo central da filosofia humeana se encontra na doutrina das crenças naturais, que não podem ser descartadas, e não tanto em suas dúvidas sobre a possibilidade ou os limites do entendimento, o que caracterizaria um predomínio do ceticismo. Essa interpretação naturalista não implica o descrédito de seu ceticismo, mas provoca uma revisão de seu papel na filosofia humeana. Ele se constituiria como um aliado subordinado à natureza, a serviço daquela ciência da natureza humana que Hume pretende estabelecer em sua filosofia.³⁵

Dada a importância atribuída por Hume aos instintos e crenças naturais, sua filosofia seria caracterizada de forma mais adequada como uma filosofia naturalista: uma visão segundo a qual os homens são seres imersos na natureza, dotados de imaginação e instintos, de onde surgem as crenças. A interpretação naturalista do pensamento de Hume procura mostrar, assim, que seu ceticismo não é total, mas está ligado a uma intenção positiva de ciência, que pode ser vista como a contraparte de seu ceticismo.

Embora ele se utilize do termo ceticismo aplicado em sua filosofia e a outros sistemas, como vimos no capítulo anterior, ele nunca utilizou o termo naturalismo, conceito cujo significado não é unívoco entre os comentadores³⁶. No âmbito da discussão acerca do caráter geral da filosofia de Hume, podemos entender o naturalismo como o programa de

³⁴“The establishment of a purely naturalistic conception of human nature by the thorough subordination of reason to feeling and instinct is the determining factor in Hume’s philosophy” (KEMP SMITH, 1905a, p.150).

³⁵ O desenvolvimento da interpretação naturalista, contudo, acabou desconsiderando a ideia de que o naturalismo de Hume encontra-se em relação de igualdade com seu ceticismo. O que se seguiu foi o progressivo avanço do naturalismo sobre o ceticismo humeano, chegando a desconsiderar completamente sua importância ou compreendê-lo como um estágio da investigação filosófica que, tão logo fosse cumprido, poderia ser descartado. É em razão disso que não podemos conceber a interpretação naturalista como mais fiel à filosofia de Hume.

³⁶ É difícil definir precisamente o que se entende por naturalismo. Ritchie destaca ao menos três aspectos que considera fundamentais ao naturalismo enquanto corrente filosófica, e não especificamente o naturalismo de Hume: uma primeira característica consiste na oposição ao sobrenatural. Negam a existência de entidades fantasiosas (fantasmas, duendes, deuses etc) e maneiras de entender o mundo derivadas dessas crenças (leituras de cartas de tarô, sessões espíritas etc). Outra característica comum ao naturalismo é sua oposição ao que é artificial. O naturalista considera a ciência nos seus próprios termos, e evita ler na ciência coisas que lhe sejam alheias. Ele se atém ao que a ciência diz, recusando-se a afirmar algo que não está precisamente demonstrado empiricamente. Por fim, o naturalismo se desvincula da normatividade. As teorias científicas são vistas como explicação da realidade, e a derivação do “é” para o “deve ser” não se justifica. Não importa o quanto se descubra sobre como as coisas são, pois isso nada diz sobre se elas são boas, corretas ou belas (RITCHIE, 2012, p.11-19).

oferecer explicações causais para a mente e outros fenômenos, que se constituiriam como a base programática de sua ciência do homem (GARRETT, 2004, p.68; BROUGHTON, 2008, p.425).

Iniciaremos com uma rápida exposição dos argumentos apontados por Kemp Smith para fundamentar a interpretação naturalista de Hume, seguida de uma comparação do filósofo escocês com Isaac Newton (1642-1727), considerado pai da filosofia experimental. Em seguida analisaremos a presença de elementos naturalistas nas principais obras de Hume.

2.1 Origem e desenvolvimento da interpretação naturalista

2.1.1 A interpretação naturalista de Kemp Smith

A interpretação naturalista da filosofia de Hume tem início em 1905, com a publicação dos artigos *The naturalism of Hume I e II*, de Norman Kemp Smith. Sua intenção é apresentar os fundamentos de uma visão naturalista da razão em Hume, e mostrar como sua teoria do conhecimento culmina em uma nova teoria da crença (KEMP SMITH, 1905a, p.158).

O objetivo principal da filosofia de Hume, segundo ele, consistiria em provar que crença alguma se baseia na razão ou intuição, exceto no que diz respeito às relações de ideias, sob a qual se baseiam as ciências matemáticas. Esse novo modo de compreender as teorias do conhecimento e da crença de Hume garante a possibilidade de determinar a atitude de Hume perante o ceticismo filosófico (KEMP SMITH, 1905a, p.165).

Para Ayer, Kemp Smith pode ser considerado o único comentador que não tratou Hume como um apêndice de Locke e Berkeley ou como precursor de Kant. Hume foi lido por Kemp Smith como um filósofo de concepções originais. Para ele, não tem sentido entendermos Hume como continuador de Locke e Berkeley se levarmos em conta sua intenção de construir um novo sistema completo das ciências e constituí-lo sobre um fundamento quase inteiramente novo, proposta no início do *Tratado* (AYER, 2003, p.31-32).

Kemp Smith parte da ideia de uma divisão da filosofia de Hume em um lado negativo e outro positivo. Enquanto o ceticismo, correspondendo ao aspecto negativo de sua obra filosófica, prevaleceu na história da filosofia, a dimensão positiva de seu pensamento foi

deixada em segundo plano, ou mesmo esquecida. O naturalismo que ele pretende provar existir na obra de Hume corresponderia a essa dimensão positiva (cf. KEMP SMITH, 1905b, p.347).

Para Kemp Smith, a influência decisiva que configura a filosofia de Hume é a exercida pela ética de Hutcheson, que havia defendido que os juízos morais não se baseiam na intuição racional ou na evidência, mas somente nos sentimentos. Kemp Smith sustenta que foi o descobrimento dessa teoria moral que motivou e inspirou Hume a escrever o *Tratado*. Ele menciona uma carta de Hume ao Dr. George Cheyne (HL I, 12-18), onde o filósofo afirma ter encontrado uma nova perspectiva teórica (*a new scene of thought*) que o comoveu profundamente, fazendo com que abandonasse o direito e iniciasse sua vida filosófica³⁷.

Kemp Smith, ao estruturar a interpretação naturalista da filosofia humeana, destacou a impotência da razão nas questões morais. Ele entende que a principal preocupação de Hume era assimilar a filosofia natural à filosofia moral, na mesma linha de pensamento defendida por Hutcheson. O grande motivo pelo qual poderíamos atribuir uma espécie de naturalismo a Hume deriva da superioridade dada por ele às paixões, em detrimento da razão. Segundo ele, “o estabelecimento de uma concepção puramente naturalista da natureza humana pela subordinação completa da razão à sensação e ao instinto é o fator determinante na filosofia de Hume” (KEMP SMITH, 1905a, p.150)³⁸.

De acordo com essa interpretação, Hume assumiu a tarefa de inverter completamente, com respeito às questões de fato, os papéis tradicionalmente atribuídos à razão e ao sentimento (KEMP SMITH, 2005, p.11). O objetivo do segundo artigo de Kemp Smith sobre o naturalismo de Hume tem a finalidade de mostrar como Hume encontra nos

³⁷ Hutcheson sustentava possuírem os homens uma natural benevolência, concedida pelo “Autor da natureza” (HUTCHESON, 2004, p.99). Os seres humanos disporiam, portanto, de um senso moral, tão disseminado entre eles quanto os sentidos físicos (LESSA, 2004, p.42). Sendo a moralidade um dos agentes que constituem nossos motivos para agir e levando em conta que a razão é inerte, a moralidade não pode ser percebida como dimensão puramente racional. Esse sentido moral, entretanto, não se deveria entender como uma ideia inata, mas apenas como uma determinação da mente de receber as ideias de aprovação ou condenação provenientes de ações observadas (HUTCHESON, 2004, p.99). Hutcheson defendia que a razão como tal não poderia fornecer um padrão independente para a ação e que nenhum princípio de moralidade poderia ser assegurado apenas pela razão, ignorando os fatos empíricos da natureza humana. Hutcheson retoma de Shaftesbury a ideia de que as ações resultam dos afetos ou paixões, sendo desprovidos de um caráter normativo. Hume concorda com Hutcheson na visão de que a razão é praticamente inerte, e que não pode mover-nos à ação. Contudo, para ambos, a razão não é excluída do processo de formação de valores morais, embora não tenha a primazia. Ela contribui, a seu modo, na formação do senso moral que, por sua vez, determina nossas ações (HUTCHESON, 1996, p.172). Hume retoma de Hutcheson a concepção de uma natureza humana uniforme e invariante, em todo lugar e em toda sociedade.

³⁸ Wright (1983, p.209) rebate a teoria de Kemp Smith de que a superioridade das paixões em relação à razão seria o ápice da filosofia de Hume, citando o *Abstract* 35, onde o filósofo afirma ser o princípio de associação de ideias a grande novidade do *Tratado*.

fatos da vida moral a confirmação de sua visão naturalista da razão (KEMP SMITH, 1905b, p.335).

A influência dominante na natureza humana não seria da razão ou do entendimento, mas da paixão. A razão, para Hume, seria a mais cega das guias (KEMP SMITH, 2005, p.46), pois ao estender nossos raciocínios para além do que os sentidos podem comprovar e das ideias da mente humana, cega nossos instintos, tornando-os ineficientes (KEMP SMITH, 2005, p.100).

Na interpretação de Kemp Smith, a explicação apresentada por Hume para o papel desempenhado pela razão é a característica mais original de sua obra e aquilo que o distingue na filosofia moderna. Hume seria responsável por uma inversão dos papéis tradicionalmente atribuídos à razão e às paixões, relegando a razão a um segundo plano e ressaltando a atuação das paixões sobre os juízos humanos. Além disso, seu projeto filosófico só seria plenamente compreendido se levada em conta essa inversão. Diz Kemp Smith:

Se esta for uma leitura correta dos propósitos de Hume, a conclusão a que somos levados é que o que é central em sua doutrina não é a teoria 'ideal' de Locke ou Berkeley e suas conseqüências negativas, importantes como são para Hume, que seguem dela, mas a doutrina de que a influência determinante nos humanos, como em outras formas de vida animal, é o sentimento e não a razão ou o entendimento, isto é, não são as provas, sejam *a priori* ou empíricas, e, logo, também não são as idéias – pelo menos não 'idéias' como entendidas até aqui. 'Paixão' é o título mais comum de Hume para instintos, propensões, sensações [feelings], emoções e sentimentos [sentiments], bem como para as paixões como são chamadas ordinariamente; e a crença, ele ensina, é uma paixão. Portanto, a máxima que é central em sua ética – 'a razão é e deve ser a escrava das paixões' – não é menos central em sua teoria do conhecimento, sendo nesta a máxima: 'a razão é e deve ser subordinada às nossas crenças naturais' (KEMP SMITH, 2005, p. 11).

A consequência desse raciocínio é a diminuição do ceticismo de Hume, confiando às paixões o fundamento das crenças e do conhecimento humano. A defesa da razão como escrava das paixões e das crenças naturais, tornar-se-á fundamental para a interpretação naturalista.

Além de incapaz de mover a vontade humana, a razão também não pode conter as paixões, pois não pode produzi-las, do mesmo modo não pode produzir uma paixão contrária³⁹ (KEMP SMITH, 1905b, p.335-9). Classificar a Hume como um cético significaria valorizar o papel da razão, desconsiderando o papel desempenhado pelo sentimento⁴⁰. Para Hume, não são os critérios de verdade e de falsidade, mas a dor e o prazer que moveriam nossas ações morais (KEMP SMITH, 1905b, p.341). Portanto, os sentidos é que movem

³⁹ “Nothing can oppose or retard the impulse of passion, but a contrary impulse” (T 2.3.3.4; SBN 414).

⁴⁰ Também para Russell a impotência da razão em guiar nossas ações é o aspecto mais relevante da filosofia de Hume (1995, p.66).

nossas ações, e não a razão. O nosso raciocínio pode debruçar-se sobre as paixões, mas não é capaz de levar-nos à ação.

Para Kemp Smith, Reid estava errado ao acusar Hume de desconhecer os perigos do ceticismo em sua filosofia, tanto que se preocupa em combatê-lo. Para ele, o argumento de Reid de classificar o ceticismo como resultante de uma teoria das ideias é fraco e sua crítica não se sustenta (KEMP SMITH, 2005, p.9). O que Reid talvez não tenha aceitado é o fato de que para Hume o ceticismo jamais poderia ser eliminado por completo da vida do filósofo.

Apesar dos defensores do naturalismo encontrarem em Kemp Smith o primeiro a dar pistas de tal posicionamento humeano, alguns discordam do modo como ele apresenta o naturalismo de Hume.⁴¹ Tais críticas, entretanto, parecem dirigir-se mais ao naturalismo defendido por ele que à compreensão de Hume como naturalista, razão pela qual não nos ateremos a elas, passando à análise da relação de Hume com Newton, um dos fundamentos da interpretação naturalista.

2.1.2 Hume e Newton

Há uma opinião generalizada de que o trabalho científico de Isaac Newton, *Os Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* (1687), tenha influenciado sobremaneira os filósofos empiristas britânicos, principalmente a Hume. Na introdução do *Tratado*, reconhecendo o sucesso do método experimental nas ciências naturais, imagina atribuir o mesmo método nos raciocínios de ordem moral (T Intro. 7; SBN xvi-xvii), na expectativa de conseguir, nas ciências morais, o mesmo sucesso que Newton obteve com as ciências naturais.

⁴¹ Mounce, por exemplo, critica o conflito que Kemp Smith cria entre o empirismo e o naturalismo humeano. Embora seja consistente em si mesmo, quando confrontado com essa outra dimensão da filosofia de Hume, o empirismo, o naturalismo obriga à eliminação de tal dimensão, e ao anular o empirismo de Hume, adultera sua filosofia: “The trouble is that empiricism and naturalism, of the Scottish type, are not simply different but incompatible, so that it is difficult to see how one can arrive at the latter simply by supplementing the former. For the Scottish naturalist, the mind is to be understood in its relations to a world which transcends it. For the eighteenth-century empiricist, the world is to be understood through its reflections in the mind. For the naturalist, the relations between mind and world are intentional or teleological. For the empiricist, the world impresses itself on the mind in a manner which is quasi-mechanical. For the naturalist, the mind reveals its capacities precisely in our dealings with an independent world. For the empiricist, the mind is characterized by what is private or subjective. The naturalist has no problem about the existence of the independent world, since the existence of such a world provides the setting for his whole philosophy. The empiricist, having characterized the mind, has great difficulty in showing how it can know an independent world. It is impossible to combine those views in a coherent philosophy. If there is a philosophy which contains both, we must reject some of its aspects in favour of others” (MOUNCE, 1999, p.06).

Coventry (2005, p.117) aponta quatro semelhanças entre o método experimental de Newton e o empregado por Hume no *Tratado*: dependência da experiência e observação, universalidade, simplicidade e rejeição de hipóteses que vão além da experiência. Para ela, tanto Hume quanto Newton pretenderam não só conferir aos princípios a maior uniformidade possível, mas também tornar os princípios explanatórios o mais simples possível (COVENTRY, 2007, p.33).

O primeiro elemento da metodologia newtoniana diz respeito à observação e experimentação como únicos fundamentos para a ciência. Toda hipótese que não se baseie em nossa experiência do fenômeno não deve ser considerada como teoria válida na filosofia experimental (NEWTON, 1962, p. 547). Hume também afirma que devemos confiar sempre na experiência e observação, comprometendo-se a não tirar conclusões que não possam ser atestadas pela experiência (A 2; SBN 646). Os experimentos sobre a moral são coletados da observação do comportamento dos homens em suas atividades cotidianas, na expectativa de concluir, a partir dessas observações, uma ciência da natureza humana (T Intro. 10; SBN xviii-xix)⁴².

O segundo elemento que aproxima os métodos de Newton e de Hume diz respeito à adoção de um princípio universal que envolva a explicação do maior número possível de situações. Baseadas nas observações e experimentos, Newton obtém conclusões gerais com o objetivo de encontrar causas para os efeitos. Disso segue-se a importância de se ter o cuidado de não admitir muitas causas para explicar um fenômeno, pois a Natureza está satisfeita com a simplicidade que não afeta a pompa das causas supérfluas (NEWTON, 1962, p. 398). Hume também parece concordar com Newton nesses pontos, pois tanto no *Tratado* quanto na primeira *Investigação* busca descobrir os princípios e operações da mente, tanto nos assuntos epistêmicos quanto nos que dizem respeito à moral, e assume o propósito de buscar ser o mais simples possível (T Intro. 8 [SBN xvii]; EHU 1.15 [SBN 14-15] e 4.12 [SBN 30-1]).

O último elemento que aproxima os dois pensadores diz respeito ao uso das hipóteses. Para ambos, elas não podem ir além daquilo que possa ser verificado pela experiência, sob o risco de se tornar por demais abstratas. Para Newton, qualquer hipótese que pretenda ser admitida como verdadeira pelas ciências naturais precisa estar fundamentada em nossa experiência empírica, de outro modo, não pode ser considerada na filosofia experimental (NEWTON, 1962, p. 547). Hume também rejeita as teorias que vão além da

⁴² Outras experimentações podem ser comprovadas no *Tratado*, como a que faz para definir o amor e o ódio (T 2.2.2; SBN 332) e para provar que as paixões do medo e da esperança são misturas de pesar e alegria e consideradas compatíveis com as provas de experimentos de prismas em óticas (T 2.3.9.19; SBN 443-4).

experiência (T Intro. 8 [SBN xvii]; A 1 [SBN 645]), e elogia o cuidado de Newton nessa questão⁴³.

É possível encontrarmos outros elementos que aproximam a filosofia de Hume com o método experimental de Newton, como a segunda regra de raciocínio científico de Newton, adotada por Hume no *Tratado* como uma das oito regras gerais para julgarmos as relações de causa e efeito⁴⁴. Embora nossos juízos se baseiem em costumes, algumas regras de raciocínio podem nos ajudar a corrigir nossos sentimentos.

A quarta regra resgata a máxima de que a mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e que o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa (T 1.3.15.6; SBN 173-4). Essa regra é inspirada na segunda regra de Newton, que estabelece que “aos mesmos efeitos naturais temos que, tanto quanto possível, designar as mesmas causas” (NEWTON, 1962, p. 398). Na segunda *Investigação* Hume afirma ser essa quarta regra, a principal regra da atividade filosófica segundo Newton (EPM 3.48; SBN 203-4).

A influência de Newton na filosofia de Hume pode ser vista, também, em sua teoria do conhecimento, ao estabelecer o modo de funcionamento da mente. Para Hume, mais do que organizar informações, raciocinar é produzir novas informações a partir das obtidas pela experiência sensível. Conservadas na memória, as ideias são misturadas, separadas e associadas pela imaginação, mas não irrestritamente. Porto (2006, p.29) compara esse sistema humeano com a física newtoniana: a mente é preenchida por ideias, tal qual o espaço é de átomos para Newton, e, assim como os átomos, as ideias não são estáticas, mas se movem guiadas pela imaginação, cuja força de atuação é semelhante à da gravidade.

Enquanto Newton havia explicado o universo material por meio da lei da atração gravitacional, o objetivo de Hume é explicar o funcionamento da mente por semelhante lei de associação. Embora goze de mais liberdade para lidar com as ideias que a memória, a imaginação é afetada em seu procedimento associativo, por uma força suave que o próprio

⁴³ [Newton] trilhou com cuidado e, portanto, com segurança, a única estrada que leva à verdadeira filosofia (HE 6, 71.344). As passagens da *História da Inglaterra* (1754-1762) serão citadas com a sigla “HE”, seguida do número do volume, capítulo e página conforme se encontra na edição de William B. Todd (Liberty Fund, 1983). As traduções das passagens são de nossa autoria.

⁴⁴ A primeira regra de Hume determina que a causa e o efeito têm de ser contíguos no espaço e no tempo (T 1.3.15.3; SBN 173). A segunda regra, que a causa tem de ser anterior ao efeito (T 1.3.15.4; SBN 173). A terceira regra determina a união constante entre a causa e o efeito como constituinte principal da relação de causalidade (T 1.3.15.5; SBN 173). A quinta e a sexta regras são derivadas dessa quarta. A quinta afirma que quando diversos objetos diferentes produzem o mesmo efeito, isso se dá por meio de alguma qualidade desconhecida por nós e que é comum a todos eles (T 1.3.15.7; SBN 174). A sexta regra determina que a diferença entre os efeitos de dois objetos semelhantes deve proceder da particularidade pela qual eles diferem entre si, tal qual acontece na quinta regra (T 1.3.15.8; SBN 174). A sétima regra estipula que a ausência ou presença de uma parte da causa é sempre acompanhada da ausência ou presença de uma parte proporcional do efeito (T 1.3.15.9; SBN 174). Por fim, a oitava regra afirma que um objeto que existe durante algum tempo em toda a sua perfeição e sem produzir um efeito não será a única causa desse efeito, requerendo o auxílio de outro princípio (T 1.3.15.10; SBN 174-5).

Hume compara à da lei atração gravitacional, de origem newtoniana. Essa força provém da natureza, que indica as ideias simples que podem ser unidas com maior adequação numa ideia complexa (T 1.1.4.1; SBN 10-11). É a natureza, portanto, que nos guia em nossos processos associativos de semelhança, contiguidade e causalidade.

Hume procura mostrar como o complexo detalhamento de nossa vida intelectual produz-se de acordo com leis de associação de seus elementos primitivos, os átomos de pensamento que ele chama impressões e ideias (QUINTON, 1999, p.15). Hume estaria assim, honrando o epíteto concedido a ele por Passmore (1968, p.43), de Newton das ciências morais.

Embora haja diferenças entre suas teorias sobre o espaço e sobre a existência de Deus, é inegável o apreço de Hume pelo método newtoniano. Tal apreço pode ser comprovado na *História da Inglaterra*, onde o filósofo escocês não poupa elogios ao físico inglês:

Com Newton, esta ilha pode vangloriar-se de ter produzido o maior e mais raro gênio jamais surgido para o adorno e para instrução da espécie. Cauteloso ao não admitir princípios a não ser os fundados na experiência, mas resoluto na adoção de todos esses princípios, fossem novos ou invulgares; por modéstia, ignorando sua superioridade sobre o resto da humanidade e, portanto, menos cuidadoso em adequar seus raciocínios às percepções comuns; mais ansioso por merecer do que por adquirir fama; ele foi, por essas razões e por longo tempo, desconhecido do mundo. Mas sua reputação finalmente irrompeu com um brilho que raras vezes qualquer escritor, em sua própria vida, jamais obtivera antes. Enquanto Newton parecia tirar o véu de alguns dos mistérios da natureza, mostrou ao mesmo tempo as imperfeições da filosofia mecanicista (HE 6, 71.345).

Em suma, o que aproxima Hume e Newton é a busca por um princípio seguro para a ciência e para a filosofia (MOUNCE, 1999, p.17-18). Esse princípio determina que se leve em consideração apenas os princípios primeiros, isto é, aquilo que os fenômenos nos dão. Segundo Hume, o erro dos metafísicos foi se dedicar às causas últimas e, assim, deturparem a filosofia em suas abstrações. Sendo impossível atingir a essência das coisas, é mais seguro que nos contemos na investigação dos fenômenos (T Intro. 7-9; SBN xvi-xviii). Apenas a ciência, tal qual empregada por Newton, é capaz de curar a filosofia da doença na qual os escolásticos a fizeram sucumbir. Ao apontar os limites do conhecimento humano, a ciência é capaz de por fim à especulação da metafísica e recuperar todo o prestígio que a filosofia perdera entre o vulgo.

2.2 O naturalismo nas obras de Hume

Nessa seção queremos apontar quatro razões pelas quais se pode afirmar que a filosofia de Hume é naturalista. Primeiramente, isso se deve à sua pretensão de estabelecer uma ciência da natureza humana a partir da experiência, à semelhança do que fez Newton nas ciências. O modo como desenvolve sua teoria das crenças seria a segunda base para se julgar como naturalista a filosofia humeana. O terceiro fundamento se daria a partir do conflito entre a razão e as paixões, que Hume defende ser apenas aparente. Por fim, podemos afirmar o predomínio de um viés naturalista na filosofia de Hume pelo fato de ele próprio ter afirmado a impossibilidade de se viver o ceticismo.

2.2.1 O projeto de uma ciência da natureza humana a partir da experiência

Para Husserl a importância histórica do *Tratado* se encontra na apresentação de uma ciência distinta das ciências empíricas e, justamente por isso, tem a pretensão de servir-lhes de fundamento, constituindo-se como a única base sólida para toda investigação. Ele vê na filosofia de Hume, particularmente nessa ciência da natureza humana que ele pretende estabelecer, a irrupção de uma nova psicologia, e a reconhece na ciência fundamental de toda possível ciência em geral. Para Husserl, essa ciência da natureza humana traz consigo uma forte conotação naturalista (HUSSERL, 1998, p.268).

Na introdução ao *Tratado*, Hume apresenta como evidente a relação de todas as ciências com a natureza humana, e isso vale tanto para a matemática, a filosofia da natureza e a religião natural, quanto para a lógica, a moral, a crítica e a política (T Intro.4-5). Enquanto o primeiro conjunto de ciências relaciona-se com a natureza humana por serem objetos do conhecimento humano, a lógica ocupa-se dos princípios e operações da faculdade de raciocínio e da natureza das ideias nos homens, a moral e a crítica tratam dos gostos e sentimentos humanos, e a política das relações entre os homens em sociedade.

Segundo Norton a natureza humana é o elemento primeiro para Hume, a base sem a qual nenhuma tentativa de definição poderia ser feita⁴⁵. Ao mesmo tempo em que se estabelece como ponto de partida das ciências, a natureza humana constitui-se como ponto de convergência de todas elas. Stroud (1977, p.2) define como objetivo dessa ciência protagonizada por Hume investigar a percepção, o pensamento, os sentimentos, as paixões, a linguagem e a ação.

Mais que o ponto de encontro das diversas ciências, a natureza humana é o centro de todas elas, por isso o novo método deve direcionar-se à própria natureza humana. Segundo Norton (2000, p.13 [nota 11]), é possível encontrar, nessa nova ciência, os grandes temas centrais da filosofia – teoria do conhecimento, metafísica, ética – e também elementos de psicologia, ciência política, sociologia, economia, estética e religião.

No livro I do *Tratado*, Hume classifica a ciência da natureza humana como a única ciência do homem (T 1.4.7.14; SBN 272-3), de onde se segue que não apenas todas as especulações e investigações científicas e filosóficas deveriam partir da natureza humana, como deveriam se estabelecer dentro de seus limites⁴⁶. Hume emprega a metáfora da conquista da capital para exemplificar o objetivo de seu projeto. Ao invés de tomar um castelo ou aldeia na fronteira, Hume pretende “marchar diretamente para a capital ou centro dessas ciências, para a própria natureza humana” (T Intro. 6; SBN xvi).

Reconhecer a natureza humana como o fundamento da filosofia que Hume pretende inaugurar com o *Tratado* é o primeiro elemento que indica sua postura naturalista. Stroud é um dos que definem o naturalismo como parte integrante e essencial do projeto de uma ciência do homem com base empírica, de tal maneira que a natureza humana e suas diversas manifestações constituem o principal objeto de investigação de Hume⁴⁷. Todos os outros elementos, como supostos primados de elementos empíricos provenientes da experiência, que determinariam a concepção da realidade, ou dados que permitiriam uma construção racional da mesma, podem ser considerados secundários no plano de sua filosofia.

A conclusão é a da necessidade de voltar-se para a natureza humana como objeto de investigação, mas para isso será necessário adotar um novo método científico, pois os utilizados até então se mostravam insuficientes. Tanto na introdução do *Tratado*, quanto na

⁴⁵ “Human nature is a primitive element, an ultimate fact, beyond which explanation cannot go” (NORTON, 1993, p.158).

⁴⁶ “Hume begins the *Treatise* by suggesting that all the sciences, rest on human nature and that it would be a poor philosophy indeed that attempted to carry the explanation of human nature to unobserved principles or causes allegedly more ultimate than this nature as it is observed” (NORTON, 1993, p.158).

⁴⁷ “Hume was interested in human nature, and his interest took the form of seeking extremely general truths about how and why human beings think, feel, and act in the ways they do” (STROUD, 1977, p.222).

primeira *Investigação*, Hume mostra-se preocupado com o status da filosofia de seu tempo, envolta em abstrações e distante do senso comum, tornando o filósofo um homem alheio ao mundo que o rodeia. Mais que isso, a natureza o reduz a um mero plebeu ao dissipar suas conclusões baseadas unicamente na razão (EHU 1.3; SBN 6-7).

Sua pretensão é a de estabelecer um novo método para uma nova ciência, método este que deverá priorizar a experiência e a observação (T Intro. 7; SBN xvi-xvii). Esse novo método não pode ultrapassar os limites da experiência, sob o risco de ser rejeitada como presunçosa e quimérica (T Intro. 8; SBN xvii). Devemos dar ouvidos às sensações, à experiência e à observação, mais que aos sistemas mentais, por demais abstratos.

Seu projeto filosófico de universalizar a ciência newtoniana para combater os desvios da filosofia por demais abstrata de seu tempo surge como oposição ao que Hume chama de metafísica⁴⁸. Esse modo metafísico de se fazer filosofia não passava de resquícios do pensamento medieval no século XVIII, que ainda conseguiam fazer frente aos avanços da ciência newtoniana. Era preciso superar essa mentalidade, mostrando a coerência e a utilidade desse novo método científico, aplicando-o na nova ciência proposta por Hume.

A proposta dessa nova ciência pode ser considerada como uma verdadeira mudança no modo de fazer filosofia, à medida que a removeria da situação crítica que se encontrava ao ter-se convertido em metafísica adulterada (EHU 1.12; SBN 12-13), separada da experiência, vítima da contradição e da especulação dogmática e aliada à superstição. Apenas duas semanas após a publicação completa do *Tratado*, Hume diz em uma carta a Henry Home: “Meus princípios são tão distantes dos sentimentos comuns sobre o tema, que se eles fossem acolhidos, produziriam quase uma alteração total na filosofia” (HL 1, 26)⁴⁹.

Embora ele mesmo vá reconhecer no futuro o fracasso do *Tratado*⁵⁰, Hume manterá como objetivo de sua filosofia contribuir de modo significativo para remediar o lamentável estado da filosofia de sua época, mediante um projeto crítico e construtivo. Seu objetivo não foi somente por a filosofia moral no nível do rigor alcançado pela filosofia

⁴⁸ Vale a pena recordarmos a advertência de Capaldi (1975, p.214) de que não devemos entender que Hume rejeita completamente a metafísica. Ele rejeita apenas a metafísica das escolas, a metafísica teológica e as que segundo ele padeciam das mesmas deficiências.

⁴⁹ Citaremos as correspondências de Hume pela sigla “HL”, seguida do volume e da página conforme encontrada na edição de J. Greig (Oxford at Clarendon Press, 1932). As traduções são de nossa autoria.

⁵⁰ Em sua autobiografia, intitulada *My own life*, Hume confessa: “Jamais uma tentativa literária foi mais infeliz do que o meu *Tratado da Natureza Humana*. Ele nasceu morto da gráfica, sem alcançar qualquer distinção, sem despertar sequer um murmúrio entre os zelotes” (MOL xxxiv).

natural, mas convocar o público leitor com argumentos inteligíveis, sensatos e bem formulados, para assim recuperar o status da filosofia na sociedade moderna.⁵¹

Hume inverte o raciocínio metafísico, atribuindo à empiria a responsabilidade pelo conhecimento objetivo. Enquanto a metafísica julga o conhecimento obtido pelos sentidos como secundário, incapaz de acessar a essência da realidade, Hume vê nele o único modo de se compreender corretamente o universo. Para Saavedra (2012, p.97), Hume pretende destronar a razão, colocando em seu lugar a experimentação. A intenção de Hume seria levar a cabo uma anatomia da natureza humana, insistindo na íntima relação entre os sentidos e a mente humana. A partir de então, todo conhecimento, para ser válido, necessitará basear-se na experiência sensível, do contrário, não passará de um mero jogo de palavras, um terreno de sofismas e da fantasia.

Poder-se-ia atribuir-lhe mais um status de cientista que de filósofo, tendo em conta que sua novidade se daria, sobretudo, na ampliação da ciência moderna no meio filosófico. Contudo, se limita a ação filosófica aos limites da experiência, ao mesmo tempo amplia a validade do método científico experimental nas ciências morais. A solução para os problemas da filosofia não estaria nela própria, mas nos laboratórios dos cientistas. Entretanto, Mounce (1999, p.15) adverte que não podemos entender essa relação da filosofia com a ciência como uma submissão da primeira à segunda. O que Hume propõe é uma parceria com a ciência, necessária devido ao fracasso da filosofia em seu tempo.

Uma das vantagens da interpretação naturalista é admitir o caráter original da filosofia de Hume, não preocupado em reduzir a teoria das ideias a absurdos, mas em construir uma ciência da natureza humana (SMITH, 1995, p.20). Seu projeto é essencialmente positivo, e qualquer presença de ceticismo aparece como consequência de suas investigações, e não como um de seus princípios filosóficos.

Essa dimensão positiva pode ser vista na eliminação de qualquer dualismo em sua filosofia, ao encarar o homem como parte integrante da natureza, e encontra nas forças e processos naturais a raiz da natureza humana, da capacidade de conhecer e da direção dos desejos do homem. Whelan⁵², Monteiro⁵³ e Kulenkampff⁵⁴ vêm em Hume a íntima relação

⁵¹ Passmore destaca o caráter anticartesiano dessa nova ciência. Na árvore do conhecimento de Descartes (2005, p.19-20), as raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos, que saem desse tronco, são todas as demais ciências. Já para Hume, a teoria da natureza humana é que constitui-se como raiz, e que as ciências morais, e não a física, são o tronco (PASSMORE, 1968, p.12).

⁵² “This naturalism involves a tendency to regard human nature so delineated as part of nature in a broader sense, in which all normal organisms are understood as being well suited, in their capacities, to the environments and coexistent in a general system of fundamental harmony” (WHELAN, 1985, p.68).

⁵³ “Uma das tendências dominantes da filosofia de Hume é seu naturalismo [...] uma filosofia que encara o homem como parte integrante da natureza e encontra nas forças e processos naturais a raiz da natureza humana,

estabelecida entre a natureza humana e a natureza em um sentido mais amplo. O homem se delinearía como um ser entre os outros seres, como parte do mundo físico, e não como dotado de uma alma racional que o distinguiria dos demais seres vivos.

Poderíamos nos questionar porque pareceram ignorar essa pretensão de Hume os que o acusaram de propor um ceticismo total, que destruiria toda a possibilidade de conhecimento. Thomas Reid, por exemplo, tinha conhecimento dessa intenção de Hume, mas prefere considerá-la como irônica, uma vez que afirma que seu objetivo era o de demonstrar que não há natureza humana e tampouco ciência no mundo⁵⁵.

2.2.2 Teoria da crença

Outro modo de se entender o naturalismo de Hume tem por base a conclusão do filósofo sobre a origem e funcionamento das crenças nos homens. Poderíamos considerá-lo naturalista por defender que apesar da incapacidade de encontrarmos fundamentos racionais para nossas crenças, ainda continuamos a aderir a elas.

Em sua teoria do conhecimento Hume afirma que embora a mente humana leve seus raciocínios para além dos objetos que vê ou recorda, jamais deixa de operar dentro de seus limites, desviando muito pouco das ideias armazenadas na memória. A relação dos fatos com a experiência direta ou com a memória é o que garante validade aos argumentos hipotéticos de quaisquer afirmações, como demonstrado no exemplo da morte de César, onde as informações que temos sobre as circunstâncias de sua morte foi-nos passada, durante décadas, por historiadores e pessoas da época que presenciaram esse fenômeno pessoalmente ou que assim ouviram dos que o relataram (T 1.3.4.2; SBN 83).

da capacidade de conhecer e da direção dos desejos do homem. Uma recusa de todo dualismo, o da alma e do corpo, ou o da ação e da natureza” (MONTEIRO, 2009, p.17).

⁵⁴ “Ele [Hume] não somente queria examinar o ser humano e todas as suas produções pelo modelo do *experimental method of reasoning* das ciências naturais, mas queria também que fosse entendido como parte integrante da natureza. O ser humano é um animal entre os animais, uma espécie, cujas capacidades especiais talvez, primeiramente, nem sejam tão especiais e, segundo, talvez sejam dons naturais, Hume deixou-se conduzir por essa noção em todas as suas pesquisas e, sob esse ponto de vista, deve-se ler e entender toda a sua obra” (KULENKAMPFF, 2000, p.158-159).

⁵⁵ “It seems to be a peculiar strain of humour in this author, to set out in his introduction, by promising, with a grave face, no less than a complete system of the sciences, upon a foundation entirely new, to wit, that of human nature; when the intention of the whole work is to shew, that there is neither human nature nor science in the world” (REID, 2000, p.20).

Não podemos creditar valor epistêmico a hipóteses frágeis e não fundadas em impressões diretas ou no inventário da memória, critério que segundo Hume é o único capaz de validar uma sentença ou teoria. No raciocínio causal podemos então afirmar que há certo potencial de confirmação, pois esse se fundamenta essencialmente nas impressões colhidas dos objetos ou fenômenos em questão em vista de um determinado número de eventos passados ou das ideias deles derivadas e alojadas em nossa memória.

O que dá valor às nossas crenças é a força e vivacidade superiores dessas ideias em nossa mente, o que encontraremos com mais facilidade nas ideias da memória do que nas ideias da imaginação, visto que a última é construída muitas vezes a partir de fantasias e ilusões, enquanto a primeira baseia-se em sensações concretas e mais confiáveis que estas (T 1.3.5.3; SBN 85). Hume utiliza-se de vários exemplos para confirmar essa constatação, levando o leitor a perceber a espontaneidade com que conferimos menos credibilidade a nossos sonhos fantasiosos, pois os percebemos distantes do que, quando despertos, constatam nossos sentidos.⁵⁶ A crença surge em relação à recordação imediata de tais fenômenos armazenados na memória do indivíduo, levando-o ao assentimento e formulação de crenças confiáveis nessas impressões “recuperadas” da memória, o que não ocorre com a mesma intensidade nas ideias resultantes da imaginação.

Assim como a crença emerge da constatação da existência de alguns fenômenos comprovados pelos sentidos, a inferência que estabelecemos entre dois objetos ou fenômenos que julgamos estar conexos causalmente não se dá de modo direto, mas a partir de uma investigação das diversas sensações anteriores referentes a essa relação, o que garantiria a validade e confiabilidade de sua teoria epistêmica (T 1.3.5.7; SBN 86). É apenas pela experiência repetida inúmeras vezes que podemos lançar ou postular hipóteses a respeito de relações que acreditamos existirem de fato.

Hume emprega vários exemplos pra comprovar sua teoria, onde apresenta os argumentos para a investigação dos princípios da causalidade e formulação de crenças na mente humana. Um dos exemplos é o da chama em relação ao calor, pois ao vermos uma chama, recordamos impressões anteriores que tivemos ou ouvimos acerca dela e de sua relação com o calor, provocado sempre que um objeto entra em contato com ela. Verificando que em todos os eventos passados a chama transferiu calor ao objeto em contato com ela, e

⁵⁶ O autor aborda com mais profundidade a relação entre as ideias da memória e as da imaginação, procurando recordar a aparente superioridade da imaginação sobre uma memória fragilizada pelo tempo, por um esquecimento ou devaneio, numa espécie de loucura que levaria a pessoa a duvidar de tais fatos realmente ocorridos e a afirmar eventos fantasiosos, frutos de uma imaginação perturbada, como sendo reais. Porém, assim como quando ele afirma que as impressões mais frágeis ainda são superiores às ideias mais fortes, a memória mais fragilizada ainda será em muito superior à imaginação e suas fantasias.

que a primeira é sempre anterior ao calor, concluímos que ela é a causa e que ele é seu efeito (T 1.3.5.2; SBN 84).

Esse exemplo aponta para a questão da conjunção constante, ou seja, além da contiguidade e da sucessão espaço-temporal, os objetos em análise deverão mostrar-se conjuntos em várias circunstâncias, mostrando-se constantes e presentes em outras ocasiões (T 1.3.6.3; SBN 87-8). Desse modo, os fenômenos observados poderão melhor se adequar às exigências de uma teoria sobre a ideia de causação que se baseie no maior número possível de eventos observados e comprovados.

Tendo concordado e visto que a transição que fazemos de uma impressão a uma ideia, da causa a um efeito, se dá pela experiência passada e sua constante conjunção, nos deparamos com a afirmação de que a única conexão ou relação de objetos capaz de nos levar para além das impressões imediatas de nossa memória e sentidos é a de causa e efeito, pois essa “é derivada da experiência, que nos informa que tais objetos particulares, em todos os casos passados, estiveram em conjunção constante um com o outro” (T 1.3.6.7; SBN 90). A partir disso, concluímos que a existência do objeto X estará sempre unida à do objeto Y, que sempre se mostraram contíguos e conexos, e numa relação de subordinação espaço-temporal, onde um se apresentava como origem e outro como efeito (T 1.3.6.12; SBN 92)⁵⁷.

Quando raciocinamos sobre determinado objeto atribuímos-lhe o caráter de existente, de modo que essa ideia (de existência) nada acrescenta à que concebemos do objeto. Ao pensarmos sobre Deus e criarmos uma ideia de sua natureza, a conceberemos unida à sua existência, ou seja, não criamos uma ideia nova cuja possível existência acrescenta ou modifique nossa concepção anterior. Indo mais além, constata Hume, podemos afirmar que além da concepção de existência nada acrescentar à ideia do objeto, nossa crença nela também não lhe dá nova configuração. Neste caso, quando pensamos a ideia de Deus, e o concebemos como existente, nossa crença nele não acrescenta ou reduz nada à concepção que formamos acerca dele (T 1.3.7.7; SBN 628-9).

Porém, nossa mente não processa esses raciocínios de modo idêntico, pois existe uma diferença ao tratar de coisas em cuja natureza acreditamos, principalmente nas operações de associação de ideias. A diferença, nesse caso, está na maneira como inferimos essa relação entre as ideias e nosso assentimento, e não em sua composição. Quando, por exemplo, alguém

⁵⁷ Neste caso, cairíamos na tentação de estipular que como certos fenômenos sempre estiveram unidos e numa aparente relação de causalidade, eles sempre ocorrerão, e do mesmo modo, o que não pode ser comprovado pela razão instruída, treinada a considerar como certo apenas os eventos experimentados e confirmados.

quer me transmitir uma ideia da qual discordo, posso concebê-la. Minha mente, porém, não a assimila como a uma proposição da qual tenha mais motivos para crer como verdadeira.

A possível resposta encontra-se no fato de que a pessoa diante de uma proposição contrária à que concebia até então, ou quando se depara com duas explicações possíveis, tem em sua mente as duas ideias diferentes, mas, por impulso da natureza, tem que admitir apenas uma delas como verdadeira (T 1.3.7.3; SBN 95). Quando, portanto, uma ideia parece-nos mais concebível e sensata que a outra, nossa mente a assimila como sendo correta, isto é, dando-lhe crédito. Neste caso, a crença é algo mais do que uma ideia acrescentada à ideia de um objeto analisado, sendo inerente à sua plena compreensão, constituindo-se apenas como uma maneira particular de formar uma ideia.

Sendo que a crença intervém apenas na maneira em que concebemos uma ideia, e não em sua natureza, Hume a coloca como reforçadora da ideia, ou seja, uma ideia mais vívida relacionada com uma impressão presente, no instante ou na memória. Essa crença, contudo, não pode ser concebida como determinada pela razão, mas pelo costume ou princípio de associação que seja convincente. Uma ideia que recebe o assentimento de nossa mente é sentida, portanto, de maneira diferente de uma ideia fictícia, apresentada apenas pela fantasia, e essa maneira diferente de sentir dá-lhe mais força, solidez, firmeza ou estabilidade (T 1.3.7.8; SBN 97-8).

Nossa imaginação é capaz de juntar e misturar nossas ideias do modo que bem entender, e de todos os modos que a conceber será possível sua compreensão, pois suas ideias fundam-se sobre as impressões dos sentidos. Porém, se a ideia formada na mente pela imaginação não puder receber nosso assentimento, por se distanciar de nossa concepção de realidade ela apenas destoa quanto a essa maneira de concebê-la. Essa diferença entre ficção e verdade é perceptível sempre que um objeto qualquer é apresentado à memória ou aos sentidos, sendo imediatamente, pela força do hábito, levado pela imaginação a conceber o objeto a que está usualmente associado, acompanhada por uma sensação que difere dos devaneios soltos da fantasia. Deste modo, podemos, em nossa mente, unir a cabeça de um homem ao corpo de um cavalo, mas não está em nosso poder acreditar que tal ser tenha um dia existido ou possa vir a existir (EHU 5.10; SBN 47-8)⁵⁸.

⁵⁸ Quando, por exemplo, pela imaginação, formamos a ideia de uma maçã voadora, unindo nossas ideias de maçã e de voar, nós a concebemos, porém não lhe damos crédito quanto à sua existência, pois de todas as impressões que já tivemos, seja em relação às maçãs ou ao ato de voar, nenhuma delas se relaciona com a ideia formada em nossa mente. Nesse exemplo, a ideia complexa de maçã voadora é concebível facilmente por nossa mente, porém, não lhe damos nosso assentimento por se distanciar de nossas sensações anteriores aproximando-se mais de fantasiosos devaneios de um sonhador.

A crença, atitude gerada pelo hábito, portanto, faz-se, muitas vezes, portadora de devaneios e partícipe no obscurecimento da verdade. Isso se dá de modo mais intenso quando, pela repetição frequente de uma ideia⁵⁹, ela se fixa de tal modo na imaginação que a concebemos tal como se realmente existisse, de modo que não haja “fraqueza mais universal e manifesta na natureza humana que aquilo que comumente chamamos de CREDULIDADE, ou seja, uma fé demasiadamente fácil no testemunho alheio” (T 1.3.9.12; SBN 112)⁶⁰. A crença que acrescentamos a uma ideia lhe dá um caráter de importância, fixando-a em nossa mente como certa, e servindo como motivadora de futuros processos mentais⁶¹.

A única ideia que surge a respeito da noção de causa e efeito é a de que esses objetos ou fenômenos analisados sempre se mostraram conexos e, em todos os casos passados, inseparáveis e relacionados no que se refere à origem e produção. É apenas pela observação desses fatos, portanto, que poderemos perceber essa relação de contiguidade e sucessão, formando em nós uma ideia da relação causal entre eles. Em consequência disso, poderemos estabelecer a crença como possibilidade de fundamentação de verdades empíricas.

Na parte 3 do livro I do *Tratado*, Hume concede ao costume a faculdade de produzir em nós as crenças: “quando passamos da impressão de um (objeto) à ideia de outro, ou à crença nele, não estamos sendo determinados pela razão, mas pelo costume ou um princípio de associação” (T 1.3.7.6; SBN 97). Embora livre, a imaginação segue princípios determinados, e esses princípios de associação de ideias demonstram a propensão da mente em estabelecer relações, constituintes da experiência de mundo e da subjetividade.

Para Deleuze (2001, p.113), são os princípios de associação de ideias que tornam possíveis uma interpretação naturalista da filosofia de Hume e, à medida que conferem uma constância ao espírito, naturalizam-no. Por isso, a razão jamais poderia nos convencer dessa relação, mesmo que levasse toda a eternidade. É assim que Hume se expressa no *Abstract*: “o

⁵⁹ “[...] ele [Hume] expandiu, ou procurou expandir, o conceito de hábito ou costume [...] O que equivale a propor tacitamente um conceito ampliado de hábito, como disposição para ser influenciado só pelo tempo, ou só pela repetição, ou por ambos [...] O conceito de hábito corresponde em parte à caracterização, proposta pelo próprio filósofo, de um mecanismo completamente diferente, a célebre associação de ideias, como uma força suave, que em geral prevalece” (MONTEIRO, 2003, p.48-50).

⁶⁰ Convém ainda ressaltar que Hume considera o pensamento alheio, ou a atitude de guiar-se pelas ideias dos outros como fonte quase que inesgotável de erro, motivo pelo qual, desde o início do *Tratado*, busca apresentar um novo modo de concepção da realidade, baseado na natureza humana, comum a todos os homens e a todos acessível.

⁶¹ “Após ter experimentado a sensação de dor ao tocar a chama de uma vela, uma criança tomará todo o cuidado para não aproximar a mão de qualquer outra vela, antevendo um efeito semelhante de uma causa que é semelhante em sua aparência e qualidades sensíveis” (EHU 4.23; SBN 39). Deste modo, ainda, quando lermos um livro de caráter romântico, de antemão o faremos com base em nossa imaginação, passando por suas personagens e situações de modo fantasioso, não lhe acrescentando o caráter de intensidade com a qual um texto baseado em fatos relaciona-se com o leitor, que envolve-se na história, chegando a formar uma noção dos sentimentos da personagem com base no que o texto informa (T 1.3.7.8; SBN 97-8).

guia da vida, portanto, não é a razão, mas o costume. Apenas este determina a mente, em todos os casos, a supor que o futuro será conforme o passado. A razão age apenas sob o comando da paixão e as conclusões às quais chega, só tem força à medida que a recebe das paixões. Por mais fácil que pareça esse passo, a razão nunca seria capaz de dá-lo, nem que levasse toda a eternidade” (A 16; SBN 652).

Mais adiante, ainda tratando das crenças, afirma que embora a mais universal e manifesta fraqueza da natureza humana seja o que chamamos credulidade, isto é, uma fé muito fácil no testemunho alheio, temos uma propensão a crer em tudo que nos é relatado, por mais prodigioso que seja (T 1.3.9.12; SBN 112-13). Na primeira *Investigação*, ao analisar a crença em milagres entre povos bárbaros, admite que embora se possa frear tais crenças pelo bom senso e instrução, tal propensão ao fantástico nunca será eliminada completamente da natureza humana (EHU 10.20; SBN 119).

O hábito tem o papel paliativo de curar certas tendências da natureza humana. No ensaio *Da origem do governo*, por exemplo, ele é indicado por Hume como essencial para a manutenção da ordem nas sociedades, pois acostuma os homens à obediência, a controlarem-se para não se desviarem do caminho ensinado como correto, a buscarem em seus ancestrais o referencial para suas escolhas, enfim, asseguram a justiça e a paz (EMPL 39)⁶².

O costume possui a força de determinar a mente a conceber a ideia de conexão necessária (T 1.3.14.1; SBN 155-6). Também a crença na causalidade é fruto da natureza, uma vez que a razão é incapaz, por si só, de gerar em nós essa ideia (T 1.3.14.5; SBN 157). Para Hume, a ideia que temos de causalidade surge de trabalhos instintivos ou naturais da mente, e não nos chegam de modo objetivo. Ela surge da reação ao que vemos, e não do que vemos diretamente, pois não podemos ter essa impressão especificamente.

A intenção de Hume, claramente exposta, é a de levar seu leitor a aceitar a hipótese de que nossos raciocínios de causa e efeito derivam unicamente do costume, e de que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cognoscitiva de nossa natureza. Diz Hume: “Se a crença, portanto, fosse um simples ato do pensamento, independente de uma maneira peculiar de concepção ou adição de uma força ou vividez, ela necessariamente destruiria a si mesma, terminando sempre em uma total suspensão de juízo” (T 1.4.1.8; SBN 184). Em outras palavras, se atribuirmos à razão o status de causa da crença, cairíamos em um ceticismo radical, ao estilo pirrônico. Contudo, prossegue Hume, “a experiência será suficiente para convencer, a quem quer que pense valer a pena pôr tudo isso à

⁶² As passagens serão indicadas por meio da sigla “EMPL”, seguidas do número da paginação conforme encontrada na edição de Eugene F. Miller (Liberty Class, 1987). A tradução das passagens é de nossa autoria.

prova, de que, mesmo que não encontre nenhum erro nos argumentos anteriores, continuará a crer, a pensar e a raciocinar como de costume” (T 1.4.1.8; SBN 184). A natureza triunfaria sobre as dúvidas e as dissolveria. A possibilidade de se viver um ceticismo radical, portanto, se dá apenas como hipótese de um raciocínio lógico, sendo impossível de se levar a efeito (EHU 12.21; SBN 158-9).

Se todo conhecimento degenera em probabilidade, como não admitir um ceticismo? Pelo fato de que, mesmo nessa situação, ainda produzimos crenças. E as produzimos porque não dependem da razão para que existam. Se fossemos guiados apenas pela razão, não haveria o sentimento de credulidade, pois “o esforço do pensamento perturba a operação de nossos sentimentos, de que a crença depende [deste modo], o esforço excessivo da imaginação sempre impede o fluxo regular das paixões e sentimentos” (T 1.4.1.11; SBN 185). Se continuamos a crer, apesar da fraqueza de nosso conhecimento, é porque não é nossa capacidade cognitiva que produz as crenças em nós.

É inegável, ao retomar a discussão sobre a origem e funcionamento das crenças, a ideia de uma intervenção efetiva da natureza nos homens. No apêndice do *Tratado* Hume define a crença como “uma certa sensação ou sentimento; algo que não depende da vontade, devendo, antes, resultar de certas causas e princípios determinados, que estão fora de nosso alcance” (T App. 3; SBN 624). Há uma força, até então velada, mais forte que a razão e que é capaz de mover todas as nossas escolhas e até de gerar a crença.

Para Hume, a crença religiosa também tem sua origem na natureza humana. Na *História natural da religião* ele examina a crença religiosa apenas como uma manifestação da natureza humana, de tal forma que a existência ou não de Deus em nada interferiria no problema. Podendo escolher entre investigar o fundamento racional da crença religiosa e a origem dessa crença na natureza humana, escolhe a segunda, e a torna objeto de análise da obra (NHR Intro.).

O reconhecimento do hábito e das crenças como fundamentais para a vida humana são, para Lessa (2004, p.40), elementos de uma reelaboração do ceticismo empregado por Hume. Diante da paralisia que o ceticismo impõe aos que a ele aderem encontra-se a natureza, que confere ao hábito e à crença uma força capaz de libertar o filósofo cético dessa situação e inseri-lo, novamente, no convívio humano.

A interpretação naturalista, em termos gerais, privilegia a origem natural da crença, em oposição à razão especulativa abstrata ou outra fonte sobrenatural. Ao assumir dinamismos da mente que condizem à formação de crenças naturais praticamente inevitáveis, pareceria não deixar lugar para a eleição, pois ao caracterizar o mecanismo como uma

determinação da mente, como um hábito inexplicável, não haveria lugar para perguntarmos acerca do que devemos crer.

2.2.3 Razão *versus* paixão

Intimamente relacionada com a abordagem anterior está a ênfase no conflito entre a razão e as paixões na filosofia de Hume. Embora distinga a função de cada uma delas, parece negar esse conflito. A razão e as paixões teriam papéis diversos na mente e no agir humano, mas permaneceriam intimamente ligadas, como que se se completassem. É praticamente consensual entre os estudiosos de Hume a constatação do papel secundário da razão nas decisões morais. Às paixões caberia o poder de mover as ações humanas.

Hume assume a compreensão da razão como raciocínio, de Descartes e Locke, e a direciona para seu empreendimento filosófico (cf. OWEN, 1999, p.62-63). Para ele, a razão é entendida como a faculdade de raciocinar, e seu objetivo é descobrir a verdade e a falsidade das ideias (T 3.1.1.9; SBN 458). Ao contrário da razão, as paixões são incapazes de alcançar a verdade das ideias, pois se constituem como impressões secundárias ou reflexivas, derivadas das impressões originais, quer imediatamente, quer pela interposição de suas ideias (T 2.1.1.1; SBN 275). A definição de paixão para Hume está intimamente ligada à de razão, de modo que as paixões apresentam-se, muitas vezes, como seu contrário ou mesmo confundindo-se com ela (MERRIL, 2008, p.203-207). Deste modo, só podemos precisar os termos razão e paixão se analisarmos o modo como aparecem na filosofia de Hume, buscando compreender melhor esse aparente confronto.

Assim como Hutcheson, Hume inicia sua abordagem do problema moral contestando a tradição racionalista, afirmando a incapacidade da razão de motivar a vontade humana. No livro II do *Tratado*, Hume assume para si a tarefa de confrontar as três grandes verdades da filosofia moral antiga e moderna, a saber: a de que exista um conflito entre a paixão e a razão, a da preferência da razão sobre as paixões e da definição de virtude atrelada à racionalidade (T 2.3.3.1; SBN 413).

Somos guiados pelo princípio de prazer e dor, portanto, por paixões. Ele repete na teoria moral o procedimento metodológico empregado na sua epistemologia: um momento crítico, onde se faz presente certo ceticismo, seguido de uma dimensão construtiva. Sua dimensão negativa da moral parece estar associada à impossibilidade de se basear nosso senso

moral na razão, ao mesmo tempo em que nega a relação de necessidade entre as proposições descritivas e as normativas.

A definição do papel desempenhado pela razão no sistema filosófico de Hume determinará sua posição diante dos demais sistemas filosóficos de sua época e direcionará todo seu desenvolvimento teórico. Colocando a razão em segundo plano e privilegiando o papel exercido pelas paixões sobre a natureza humana, corrigiu toda uma tradição filosófica⁶³ que vinha aplicando a teoria das ideias de maneira equivocada, sem aplicar-lhe o devido complemento. A crítica de Hume destaca o erro da excessiva valorização da razão no mundo moral (STRAWSON, 1992, p.35).

Alguns autores irão para além dessa impotência da razão, desembocando numa espécie de submissão da razão às paixões, limitariam o campo de atuação⁶⁴. Não cremos ser essa a ideia de Hume, visto que embora não possa justificá-las ou conduzi-las, a razão pode ajudar-nos a controlar nossas paixões, em vista da vida em sociedade. Mas sua contribuição está limitada a despertar em nós uma paixão contrária (KEMP SMITH, 1905b, p.345). Não podemos entender essa “humilhação” da razão como um passo em direção ao irracionalismo, aponta Monteiro (2003, p.43), mas como uma tomada de consciência dos limites da razão no processo cognitivo humano.

Enquanto a razão busca descobrir a verdade e a falsidade, as paixões são realidades complexas em si mesmas, completas em si mesmas e não admitem relação com nenhum outro fato – ao contrário das ideias, que são referências internas a objetos exteriores alcançados por meio das impressões. Desta forma, não estabelecem nenhum tipo de concordância entre relações de ideias ou questões de fato e, portanto, não são nem verdadeiras nem falsas. Disso segue-se que as paixões não são influenciadas pela razão, nem podem entrar em conflito com ela. Por serem o princípio original das ações, não sofrem influência da razão, de onde se conclui que os juízos morais não podem se fundamentar na razão (RODRIGUES, 2009, p.66).

Na seção 5 da *Dissertação sobre as Paixões* (1757)⁶⁵, retomando o livro II do *Tratado*, Hume menciona a evidência da razão como incapaz de motivar a vontade, sendo incapaz de influenciá-la senão na medida em que toca alguma paixão ou afeto (DP 5.1). No

⁶³ Russell fala de uma tradição na história da filosofia que insiste em privilegiar a razão em detrimento dos sentidos, uma espécie de antinaturalismo (RUSSELL, 1995, p.175).

⁶⁴ “Portanto, a razão age apenas sob o comando da paixão e as conclusões às quais leva, movida dessa maneira, só têm força à medida que a paixão lhes dá essa força” (MACINTYRE, 2010, p.328).

⁶⁵ Daqui em diante nos referiremos a essa obra como *Dissertação*. As passagens serão indicadas por meio da sigla “DP”, seguidas do número da seção e do parágrafo conforme encontrada na edição de Tom J. Beauchamp (Oxford Universit Press, 2007). A tradução das passagens é de nossa autoria.

ensaio *O céptico* Hume atribui à constante inflexão do espírito e ao hábito a capacidade de excitar e moderar as paixões, excluindo a razão de qualquer parcela significativa de poder sobre elas (EMPL 171).

Ao passo que nega a possibilidade da razão de poder estimular ou impedir as ações humanas diretamente, a influência da razão sobre as ações pode ocorrer somente de forma indireta, visto que as ações ocorrem sob a condição de alguns pressupostos acerca do conhecimento do objeto das paixões e dos meios adequados para alcançá-lo, os quais se encontram no campo de domínio da razão. Se existe algum direcionamento das ações por parte da razão, tal direcionamento é efetuado em impulsos que anteriormente já foram dados pelas paixões.

Podemos raciocinar sobre as paixões, mas esses raciocínios não podem nos levar para a ação. A razão participa do processo de elaboração dos juízos morais e epistêmicos, mas só depois das paixões, não se constituindo com fator determinante neste processo (KEMP SMITH, 1905b, p.342). É necessária essa cooperação da razão com as paixões para evitar que novos sentimentos morais sejam tão somente instintos animais (RUSSELL, 1995, p.61).

Segundo Ribeiro (2011, p.350), podemos até considerar a razão como causa de uma ação, mas apenas enquanto responsável por dirigir uma paixão. A razão, com suas probabilidades, calcula o modo pelo qual as paixões atingiriam o que apelam, orientando as paixões em prol do bem coletivo, e nada mais. Sua função nesse processo consiste em despertar uma paixão e descobrir os meios pelos quais uma paixão possa atingir seu fim. Cabe a ela vir em socorro dos esforços insuficientes da natureza em prol do bem coletivo, para dirigir a força cega e frágil das paixões (RIBEIRO, 2011, p.359).

A razão isolada não é capaz de influenciar o homem, pois os argumentos dos cépticos são insuficientes graças à natureza que, “felizmente, [...] quebra a força de todos os argumentos cépticos 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 convicção e destruído inteiramente a razão humana” (T 1.4.1.12; SBN 187).

No livro II do *Tratado*, ao tratar sobre as paixões, Hume as apresentará como auxiliares da razão no domínio das crenças e ações humanas. É também no livro II do *Tratado* que se encontra a polêmica afirmação de Hume: “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões”⁶⁶, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas” (T 2.3.3.4; SBN

⁶⁶ Segundo Peter Jones (1982, p.5 apud MACINTYRE, 2010, p.311), Hume copia essa expressão de um dos comentários de Bayle às posições de Cícero no seu artigo de dicionário sobre Ovídio. Nesse verbete, Bayle

415). Como vimos no começo deste capítulo, essa citação é uma das empregadas por Kemp Smith para defender um naturalismo na filosofia de Hume. Se, de fato, somos influenciados mais pelas paixões que pela razão, é a natureza que nos guia, tornando inviável qualquer tentativa de conhecimento da realidade apenas a partir da razão.

Lessa (2004, p.41) apresenta duas consequências dessa afirmação de Hume. Em primeiro lugar, ao afirmar que a razão é escrava das paixões, Hume defende que os motivos da ação humana são passionais e irredutíveis a demonstrações e refutações racionais. A segunda consequência dessa afirmação de Hume é o estilo normativo que parece prevalecer sobre essa relação. Mais que uma constatação, a submissão da razão às paixões seria necessária.

Afirmar essa necessária submissão da razão às paixões ganha sentido, segundo ele, à medida que entendemos a importância da vida ordinária para Hume. Essa subordinação não é apenas uma opção filosófica, mas uma condição para que se possa por em prática a ciência da natureza humana. Aprofundaremos essa questão no terceiro capítulo ao situar a importância da relação do filósofo com os homens comuns e a concretização dessa nova ciência da natureza humana.

Hume inicia a *Investigação sobre os Princípios da Moral* (1751)⁶⁷ propondo uma resolução do problema da origem dos sentimentos morais: se seriam derivados da razão ou dos sentimentos (EPM 1.3; SBN 170). No primeiro apêndice da mesma obra retoma a questão inicial sobre a origem dos sentimentos morais, e destaca a importância da razão nesse processo sem, contudo, atribuir-lhe a primazia (EPM App. 1.2; SBN 285-6). “Embora a razão, quando plenamente assistida e desenvolvida, seja suficiente para nos fazer reconhecer a tendência útil ou nociva de qualidades e ações, ela sozinha não basta para produzir qualquer censura ou aprovação moral” (EPM App. 1.3; SBN 286). A conclusão a que Hume chega é a de que a moralidade é determinada pelos sentimentos⁶⁸.

A tarefa da razão consiste em discernir, em cada situação, qual posição tomar após ter-se considerado suas particularidades e as situações semelhantes já observadas anteriormente (EPM 1.10; SBN 173-5). Sua função é predispor o espírito para escolher entre as possibilidades que se apresentam diante do homem. Após cumpri-la, deixa de interferir

descreve Cícero como referindo-se a “*l’esclavage de la raison*” às paixões, numa frase que, na tradução inglesa de 1739 tornou-se: “A razão tinha-se tornado uma escrava das paixões”.

⁶⁷ Daqui em diante nos referiremos a essa obra como segunda *Investigação*. As passagens serão indicadas por meio da sigla “EPM”, seguidas do número da seção e do parágrafo conforme a edição de Tom L. Beauchamp (Oxford University Press, 1998), seguidas da paginação da clássica edição Selby-Bigge revisada por Nidditch (SBN). A tradução das passagens é de nossa autoria.

⁶⁸ “Por mais que se torça e retorça o exemplo, jamais se conseguirá estabelecer a moralidade sobre uma relação, mas será sempre necessário recorrer às decisões do sentimento” (EPM App. 1.7; SBN 288).

nesse processo, ficando a cargo dos sentimentos guiarem-no em suas escolhas (EPM App. 1.11; SBN 289-90).

A razão, fria e desinteressada, não é um motivo para a ação, e apenas direciona o impulso recebido dos apetites e inclinações, mostrando-nos os meios de atingir a felicidade. “O gosto, como produz prazer ou dor e com isso constitui felicidade ou sofrimento, torna-se um motivo para a ação e é o princípio ou impulso original do desejo e da volição” (EPM App. 1.21; SBN 294).

Se uma teoria das ideias não é suficientemente capaz de explicar o mundo, ela deve ser complementada com uma teoria que tenha princípios diferentes, o que, no caso da moral humeana, significa *paixões*. O sistema filosófico moral humeano, então, se voltará para a elaboração de uma teoria das paixões que possa complementar a teoria das ideias e, assim, explicar a natureza física e humana de maneira satisfatória, sem incorrer nas falhas apresentadas por outros filósofos (RODRIGUES, 2009, p.79).

As paixões na filosofia de Hume não são entendidas como forças invisíveis, mas forjam a identidade do eu e são fontes diretas da ação moral. O motivo da ação é apenas a paixão, por sua vez função de um princípio de prazer. Diz Hume no *Tratado*: “a natureza implantou na mente humana uma percepção do bem e do mal, ou, em outras palavras, da dor e do prazer” (T 1.3.10.2; SBN 118). Eliminemos tais sentimentos, dirá na segunda *Investigação*, e além de tornarmo-nos totalmente indiferentes às distinções morais, abandonaremos a própria ciência moral (EPM 1.8; SBN 172).

Intimamente ligado a essa problemática está a atribuição que Hume dá ao costume ou hábito como guia da vida humana. Quando coloca a razão em segundo plano, o filósofo não está negando que as inferências causais façam parte do processo humano de raciocínio, mas que nas questões de fato predomina um princípio instintivo que ele denomina costume ou hábito.

A influência do hábito na mente mostra-se ainda tão forte que, por ele, podemos facilmente passar da fantasia à realidade quer pela incessante repetição quer pela intensidade com que essas impressões nos chegam pelos sentidos.⁶⁹ Muitas vezes, portanto, nossos raciocínios se misturam com nossas paixões provocando uma confusão tal em nossa mente que até mesmo o esclarecimento desse problema poderia nos ser inconcebível.

⁶⁹ “Trata-se de uma operação da alma que, quando estamos nessa situação, é tão inevitável quanto sentir a paixão do amor ao recebermos benefícios, ou a do ódio quando deparamos com injúrias” (EHU 5.8; SBN 46).

No *Tratado* Hume retoma o exemplo da gaiola de ferro já utilizado por Montaigne no ensaio intitulado *Apologia de Raymond Sebond*⁷⁰. Consideremos um homem preso numa gaiola de ferro pendente de uma torre muito alta. Ao olhar para o precipício sob seus pés, embora saiba que está seguro na gaiola, o homem não pode evitar temer que caia, visto que as ideias de queda, de onde se seguiriam ferimentos graves e a morte derivam tão somente do costume, e não da razão (T 1.3.13.10; SBN 148-9).

Sua caracterização da frágil condição do sujeito que não pode deixar de tremer quando contempla a seus pés o abismo, por mais que esteja completamente seguro de que não cairá, dado a solidez do ferro que o sustenta, destaca o papel da imaginação na mente, criando paixões e determinando o agir dos homens. Na *História natural da religião* Hume usará a mesma influência recíproca da imaginação com as paixões para explicar a origem das religiões. A causa da crença religiosa se encontra em um instinto original ou impressão primária da natureza (NHR 5.2)

Embora a razão, baseada nas experiências passadas, lhe garanta que não corre perigo, mesmo assim o homem sente-se vulnerável, isso porque a fantasia e os afetos, sustentando-se mutuamente, fazem que todo o conjunto tenha uma grande influência sobre ele. Para Hume, o hábito reveste-se de outra função primordial, que é a de manutenção da vida, humana e animal, em meio à natureza. Em sua análise percebe-o como um valioso instrumento de sobrevivência, sem o qual os homens e animais não estariam completamente adaptados a seu ambiente geral e, por conseguinte, sua sobrevivência seria impossível, não constituindo, todavia, uma garantia ou condição suficiente para a preservação dos animais e homens, mas apenas uma condição favorável, sob a qual outros fatores se desenvolverão (MONTEIRO, 2009, p.127).

Na primeira *Investigação*, Hume fala do hábito como um princípio preestabelecido pela natureza, necessário à sobrevivência da espécie humana e suas decisões morais (EHU 5.21; SBN 54-5). O hábito é definido como um instinto, implantado em nós pela sabedoria da natureza. Ela mesma nos ofereceu a possibilidade de predizer suas irregularidades, e sem o hábito jamais seríamos capazes de ajustar os meios aos fins. Não se imporia, contudo, como uma garantia de sobrevivência, mas sim como um mecanismo natural

⁷⁰ “Ponha-se um filósofo em uma gaiola de arame fino e pendure-se no alto das torres de Notre-Dame. Verá de maneira evidente que não pode cair e apesar disso, a menos de estar familiarizado com o ofício de pedreiro, não evitará o medo, transido de pavor pela vista da altura” (MONTAIGNE, 2000, p.496). Também Pascal usara argumento semelhante: “O maior filósofo do mundo, sobre uma tábua, por mais larga que seja, se houver embaixo um precipício, embora a razão o convença de sua segurança, a imaginação prevalecerá. Muitos não poderiam pensar sequer nisso sem empalidecer e suar” (PASCAL, 1984, p.59).

sem o qual os animais e os homens não estariam completamente adaptados a seu ambiente geral e, por conseguinte, sua sobrevivência seria impossível (EHU 5.22; SBN 55).

O mau uso do hábito, contudo, pode induzir-nos ao erro, por isso é importante manter-se atento para não se deixar levar por preconceitos. O hábito possui uma importante aliada para a moderação das paixões e para a alteração das inclinações do espírito: a educação. Ela é responsável por esse controle das crenças derivadas do hábito, pois à medida que os homens se aprofundam nos estudos, vão afastando-se dos prazeres dos sentidos e diminuindo a força dessas paixões até se encontrarem num estado de equilíbrio entre a razão e as paixões (RODRIGUES, 2009, p.49).

No ensaio *Da origem e do progresso das artes e das ciências*, Hume define como inerente à natureza das criaturas vivas a afeição entre os sexos que se manifesta na galanteria. Embora seja um princípio natural, pode ser dirigido pela arte e pela educação, tornando mais elegante tal ação (EMPL 131). A educação, embora incapaz de frear os instintos naturais, é capaz de abrandá-los, instituindo regras morais para a convivência humana. Essa relação da razão com as paixões pode ser um dos caminhos para a afirmação da unidade da filosofia de Hume, e nos conduziria para além de uma visão totalmente naturalista de seu projeto filosófico.

Após considerar a função da razão e das paixões na filosofia de Hume, e concluir que estão intimamente relacionadas, verifiquemos se existe na realidade um conflito entre essas duas propriedades. Ao propor a leitura naturalista da obra humeana, Kemp Smith vê a razão e as paixões como dois pólos de sua filosofia. Contudo, ao advertir que devemos evitar dissociar o naturalismo de Hume de sua dimensão metafísica, Kemp Smith dá a ideia de uma unidade em seu pensamento (KEMP SMITH, 1905b, p.347).

Mackie (1980, p.52) faz uma crítica caracteristicamente cética da teoria moral de Hume e, ao constatar a multiplicidade de interpretações possíveis e a equipolência de forças entre cada uma destas interpretações, ele suspende seu próprio juízo e se limita a analisar os argumentos humeanos sem buscar uma interpretação definitiva de sua teoria como um todo. Contudo, a análise da teoria moral de Hume mostra que a razão desempenha diversos papéis na elaboração dos juízos morais e na aprovação ou reprovação das virtudes e dos vícios e essa atuação da razão nem sempre se resume à mera submissão ou obediência às paixões.

Analisando-as sob a perspectiva das definições dadas por Hume aos dois conceitos, veremos que se tratam de naturezas distintas, mas não necessariamente contrárias. A interpretação do papel desempenhado pela razão não se restringe a um combate entre a influência da razão com a das paixões sobre a natureza humana, como Kemp Smith parece

sugerir. O problema consiste em se verificar qual o significado exato atribuído ao termo *razão* para, só então, ter uma compreensão exata do que a conclusão de Hume significa.

Embora tenha havido na história da filosofia um conflito entre razão e paixões, esse é um falso problema para Hume (T 3.3.1.18; SBN 583-4). Desta forma, a razão, sendo considerada sob a perspectiva de uma determinação calma das paixões, pode, como todas as paixões calmas, ponderar e equilibrar a vida afetiva. Em todos os casos em que, supostamente, se acha que a razão está determinando a conduta humana, na verdade os homens estão sendo guiados pelas paixões calmas. É neste momento que se faz necessária a análise de uma espécie de interação entre as paixões e a razão no âmbito prático (MASCARENHAS, 2005, p.30).

Para Hume não há esse conflito, uma vez que as emoções indicam ao indivíduo o que ele quer, e à razão, cabe descobrir os meios de obtê-los. Nisso consiste a submissão da razão às paixões. Acreditamos que não há um conflito direto entre a razão e as paixões, mas uma distinção de objeto. Cada uma dessas faculdades se direciona para um objeto diferente, e, mesmo quando se dirigem a um objeto em comum, possuem funções distintas e que não constituem obstáculo para a outra. Eliminando esse conflito, ou ao menos atenuando-o, como fez Kemp Smith, podemos restabelecer a unidade do pensamento de Hume. Também Norton, a partir da constatação de que o agir moral não depende exclusivamente da razão (1993, p.156), verá uma mútua cooperação entre essas duas faculdades no mesmo projeto de entendimento da moral (1993, p.163).

Embora Kemp Smith tenha defendido que Hume fizera uma inversão da comumente aceita primazia da razão sobre as paixões, podemos entender essa questão de um modo diferente, eliminando esse conflito, o que se dá a partir da compreensão de que o filósofo atribui tarefas de ordens diferentes a cada uma dessas faculdades. As paixões, dirigidas pela razão, conduzem nossas ações morais. A razão colabora com as paixões ao distinguir os sentimentos morais das demais emoções e ao transformar a universalidade natural dos sentimentos morais em regras universais, através da criação de uma linguagem moral. Seu papel, portanto, parece ser o de organizar ou sistematizar o processo conduzido pelas paixões. Continuaremos esse debate no próximo capítulo, ao apontar soluções para a conciliação entre razão e natureza, ceticismo e naturalismo.

2.2.4 Uma ciência reconciliada com o senso comum

Outro ponto que alimenta a perspectiva naturalista da filosofia de Hume é a importância que o filósofo dá ao senso comum. No início do *Tratado*, ao justificar a validade dessa obra, destaca a insuficiência da filosofia em seu tempo, cada vez mais distante do cotidiano dos homens.

Nessa nova ciência, a retórica seria uma arte indispensável, pois o filósofo deve partir das opiniões compartilhadas pelo vulgo, do sentido comum do objeto, mas, dado que sua pretensão é refiná-lo, deve movê-lo emocionalmente, ou seja, tornar atrativo o novo ponto de vista, suscitando paixões agradáveis frente a ele, a fim de ter sucesso em tal empreendimento (SAAVEDRA, 2012, p.165-166).

Ele situa o filósofo no mesmo plano do homem comum, pois “tão logo deixam seu gabinete de estudos, misturam-se ao resto da humanidade em suas opiniões desacreditadas de que nossas percepções são nossos únicos objetos, e continuam idêntica e ininterruptamente as mesmas ao longo de todas as suas aparições descontínuas” (T 1.4.2.53; SBN 216). Essa relação será retomada na última seção do livro I, naquele que é considerado o ápice de sua crise cética.

Hume relaciona a dúvida cética, que para ele é uma doença incurável, ao efeito da razão sobre o homem. E o descuido e a desatenção tomam agora uma conotação naturalista, pois evitam que o filósofo caia no abismo do ceticismo. Como vimos no primeiro capítulo, Reid usou a metáfora do abismo para ilustrar a radicalidade do ceticismo humeano. Se entendermos a indicação de Hume para aderirmos ao descuido e à desatenção como etapas necessárias para a investigação filosófica, podemos desconsiderar a imagem do Hume aventureiro desenhada por Reid (2000, p.213). Entretanto, como já dissemos anteriormente, tanto o descuido quanto a desatenção são apenas estágios do projeto filosófico de Hume, e não podem ser entendidos como uma posição definitiva do filósofo.

Desse elogio à vida comum, segue-se a impossibilidade de se viver o ceticismo. Embora tenha sido uma afirmação quase que consensual na filosofia moderna, acostumamos a situar Hume entre os céticos. Isso é, no mínimo, uma infidelidade ao que ele mesmo escreve no *Tratado*. Segundo ele, “quem quer que tenha se dado ao trabalho de refutar as cavilações desse ceticismo *total*, na verdade, debateu sem antagonista e fez uso de argumentos na tentativa de estabelecer uma faculdade que a natureza já havia antes implantado em nossa mente, tornando-a inevitável” (T 1.4.1.7; SBN 183).

O apelo à natureza é o recurso empregado por Hume para mostrar que não devemos duvidar seriamente das informações recebidas pelos sentidos, pois diante do desespero cético, protagonizado por Hume na seção 7 do livro I do *Tratado*, não restaria outra solução senão entregar-se ao ceticismo total. A natureza, entretanto, vem em socorro do filósofo, e o retira desse abismo cético, reconduzindo-o para a vida comum, quebrando a força desses argumentos e impedindo sua influência sobre o entendimento.

À pergunta sobre como podemos continuar a crer depois do confronto com o ceticismo segue-se a afirmação da natureza como salvadora. Ela evita a aniquilação da crença porque a imaginação não tolera prosseguir por longas e complexas cadeias de raciocínios, que violam seu modo habitual de proceder. Segundo Saavedra (2012, p.360), a suposta debilidade do conhecimento humano se converte em fortaleza para quem entende o primeiro momento da seção 7 do livro I do *Tratado* como uma dramatização empregada para produzir um efeito de choque no leitor, ou seja, para por em evidência as falácias da falsa filosofia, destacando o primado da natureza e do sentimento sobre a razão e, assim, confirmar seu naturalismo.

O cético só pode existir se confinado em sua caverna, pois tão logo comece a agir, os afazeres e ocupações da vida cotidiana destruiriam seus princípios céticos. Tal como os filósofos abstratos, os céticos existem enquanto habitam nas sombras, pois ao saírem dela e entrarem na luz, ou seja, no convívio humano, pondo-se diante de objetos reais que estimulam suas paixões e sentimentos, os princípios outrora reinantes “desvanecem como fumaça e deixam o cético mais empedernido na mesma condição que os demais mortais” (EHU 12.21; SBN 159).

Nenhuma teoria filosófica tem força suficiente para sustentar uma completa frieza e indiferença diante dos problemas sociais (EPM 9.9; SBN 275-6), de tal modo que o filósofo, tal como o homem comum, só pode viver o ceticismo em sonho, e uma hora desperto, “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” (EHU 12.23; SBN 160) ele é incapaz de escapar dessa condição.⁷¹

Hume inicia a seção 7, a última do livro I do *Tratado*, apresentando-se temeroso para com o caminho até então empregado. Envolto em perspectivas que o conduzem para um ceticismo radical, mostra-se melancólico e desiludido. Tal como o cético, passa a desconfiar do futuro, neste caso, dos rumos para o qual sua ciência da natureza humana parecem

⁷¹ Hume usa a imagem da caça para ilustrar a função das paixões em sua filosofia (T 2.3.10.8; SBN 451). Em ambas, a paixão encontra sua satisfação no prazer da perseguição, e é por isso que o ceticismo sucumbe diante do poder das paixões, pois elas alimentam e estimulam a vida humana.

caminhar.⁷² Contudo, esse sentimento é superado e a investigação das paixões da moral segue seu curso com um compromisso renovado por parte de Hume, mas a experiência da crise deixou sua marca, de modo que se converte em um dispositivo de alerta contra todo dogmatismo.

Hume tem consciência de que, se parasse seu projeto nesse momento específico, indicativo do caráter probabilístico de todo conhecimento, estaria caindo no mesmo erro que condenara em seus contemporâneos. É preciso, portanto, sair desse estado de desespero que a proximidade com o ceticismo lhe transmite, e, confiando na força da natureza, prosseguir com seu projeto. Ele se insere na problemática da filosofia moderna e combate a crise pirrônica que ameaça o edifício do conhecimento, mas recusa-se a encontrar no dogmatismo a solução para esse conflito.

Se a proximidade com o senso comum é uma das intenções de sua nova ciência, reconhecer-se como um “monstro estranho e rude que, por incapaz de se misturar e unir à sociedade, foi expulso de todo relacionamento com os outros homens e largado em total abandono e desconsolo” (T 1.4.7.2; SBN 264) é assinar uma carta de fracasso. Por isso ele não para na crise cética, nem se precipita sobre tal abismo – como diz Reid (2000, p.213) – mas entrega-se à natureza e prossegue suas investigações filosóficas. Seu projeto positivo de construir uma ciência da natureza humana não fracassa, pois a natureza impede que o ceticismo prevaleça sobre o filósofo.

Em um trecho dos *Diálogos sobre a religião natural*, na crítica que Cleantes dirige a Philo, contra os cétricos pirrônicos, que já vimos no primeiro capítulo, é destacada a incapacidade de se manter no ceticismo⁷³. O que impossibilita essa permanência no ceticismo é, para Cleantes, a pressão dos objetos externos e a constante solicitação das paixões, de modo que toda melancolia cética se dissipa, tornando impossível preservar essa aparência de ceticismo durante muito tempo (DNR 1.6).

Sendo a razão incapaz de combater os sentimentos cétricos, a natureza surge para resgatar o homem imerso em suas dúvidas e melancolia cétricas. Ela o cura, distraindo ou mesmo abrandando esses sentimentos, reconduzindo o filósofo ao convívio humano (T 1.4.7.9; SBN 269). Do mesmo modo que a natureza salva o filósofo do ceticismo, a vida comum o liberta de um uso autônomo da razão. Além de racional, o homem é também um ser

⁷² No primeiro capítulo vimos como Thomas Reid considera essa seção do *Tratado* como uma confissão da insustentabilidade da ciência da natureza humana, concluindo o fracasso do empreendimento filosófico de Hume. Kemp Smith, por outro lado, dá pouca importância a essa seção, por considerá-la efeito do ardor juvenil de Hume (KEMP SMITH, 2005, p.543).

⁷³ Monteiro (2009, p.138-139) vê no *Diálogos* a vitória do naturalismo sobre o ceticismo. Voltaremos a esse ponto no terceiro capítulo, ao aprofundarmos o confronto do ceticismo com o naturalismo nas obras de Hume.

sociável e ativo, por isso, a nova ciência que Hume propõe exige um novo filósofo, não mais perdido em abstrações, mas atento ao mundo à sua volta e imerso no convívio humano.

No início da primeira *Investigação*, Hume aconselha os filósofos a inserir-se na vida social: “sê um filósofo, mas, em meio a toda tua filosofia, não deixes de ser um homem” (EHU 1.6; SBN 9). Quanto mais próximo do homem comum estiver o filósofo, mais sólida e coerente será sua filosofia, visto que terá menos tempo e condições de aventurar-se em quimeras e abstrações.

A imagem do filósofo que, entregue às forças da natureza, larga seu gabinete e vai jogar gamão, jantar e confraternizar com os amigos é a imagem do filósofo ideal que, mesmo em sua filosofia, não deixa de ser um homem. Também Hume usa desse artifício para aliviar-se de sua melancolia cética no final do livro I do *Tratado*. Essa recusa de entregar-se aos devaneios metafísicos, ao dogmatismo e à melancolia cética é expressa no conselho ao filósofo para que, percorrendo sua biblioteca, lance ao fogo os livros que contenham essas abstrações e desconsidere o raciocínio experimental (EHU 12.34; SBN 165).

Em seus *Ensaio*s, é comum encontrarmos a ideia da natureza como detentora de uma força intensa sobre as ações humanas⁷⁴. Essas inclinações naturais operam como a correnteza de um rio, de modo que, em maior ou menor medida, tanto o homem comum quanto o sábio estão, em sua busca pela felicidade, submetidos à sorte de seu temperamento original (EMPL 168-169).

Seria natural ao homem, por exemplo, a fraqueza diante da sedução de tentações imediatas (EMPL 38). Também é natural que os homens constituam princípios religiosos e a ele se unam, de tal modo que brigas e até guerras possam surgir dessas dissensões religiosas (EMPL 61). A afeição entre os sexos também foi implantada pela natureza em todas as criaturas vivas, expressa na simpatia e galanteria (EMPL 131). A crença de que a vida humana tem alguma importância também foi-nos induzida por um artifício da natureza (EMPL 176). A tendência a atacar o presente e admirar o passado também está fortemente enraizada na natureza humana (EMPL 464).

No ensaio *Da superstição e do entusiasmo*, ele critica essas duas espécies de religião por aproveitarem-se da sujeição natural da mente humana a “temores e apreensões incompreensíveis, decorrentes da situação infeliz dos negócios particulares ou públicos, da

⁷⁴ Em vários outros momentos, Hume fala de uma força, influência ou inclinação no agir dos homens, o que dá a entender uma interferência direta da natureza sobre o conhecimento e as crenças do homem (T 1.4.2.43 [SBN 209-10]; 1.4.4.11 [SBN 229-30]; 3.3.1.8 [SBN 576-7]) e sobre suas ações morais (T 2.2.10.4 [SBN 390]; 2.3.10.11 [SBN 452-3]; 3.2.5.9 [SBN 521]; 3.2.7.6 [SBN 537]; 3.2.9.3 [SBN 551-2]; EHU 5.21-22 [SBN 54-5]; 8.7-10 [SBN 83-5]; 8.35 [SBN 102-3]; 10.21 [SBN 119-20]; 12.23 [SBN 159-60]; EPM 5.16 [SBN 218-19]; 5.35 [SBN 224]; 5.38 [SBN 225-6], nota 6; App 2.12 [SBN 301-2] e 3.9 [SBN 307]).

saúde fraca, de uma predisposição à tristeza e à melancolia ou da conspiração de todas essas circunstâncias” (EMPL 73).

Outra clássica indicação de uma influência determinista na filosofia de Hume se encontra no ensaio *Da origem e do progresso das artes e das ciências*. Nesse ensaio, Hume apresenta quatro observações sobre esse tema, e na quarta observação fala de uma decadência natural e necessária de uma nação. Segundo ele, “quando as artes e as ciências chegam à perfeição em qualquer estado, a partir desse momento naturalmente, ou melhor, necessariamente, entram em decadência e raramente ou nunca voltam a ser o que eram nessa nação onde originalmente floresceram” (EMPL 134). Influenciando os homens e suas relações, a natureza terminaria por influenciar a própria sociedade. Isso se reflete também na história das religiões, como exemplifica Hume na *História natural da religião*, ao considerar como natural a passagem da idolatria (politeísmo) ao monoteísmo e recair do monoteísmo à idolatria (NHR 8.1).

Na *História natural da religião*, a crença em um poder invisível e inteligente presente na natureza, com a mesma intensidade com que crêem nos objetos visíveis, é considerada uma tendência natural da mente humana⁷⁵ (NHR 5.2 e 15.5). A atribuição de poderes divinos a essa entidade, de igual maneira, está enraizada na mente humana, que pode ser entendida como natural ao homem (NHR 14.9).

Assim como a natureza resgata o filósofo da melancolia cética, ela também impede que a luz obscura e pálida da superstição religiosa iguale-se às impressões vívidas produzidas pelo senso comum e pela experiência. A habitual conduta dos homens, diz Hume, “contradiz suas próprias palavras e mostra que seu assentimento nessas questões é uma operação inexplicável da mente, situada entre a incredulidade e a convicção” (NHR 12.18). Ao indagar sobre os princípios operacionais da mente e seus efeitos tal como aparecem na vida cotidiana, Hume promove um exame da natureza e origem da superstição desde uma perspectiva naturalista.

Segundo Ribeiro (2011, p.347), tal qual os filósofos da natureza, Hume persegue a regularidade, condição para que se possa fazer ciência e utilizar-se do método experimental. Isso é visível na conclusão da *Dissertação*, onde afirma ter sido suficiente para seu propósito demonstrar a existência de um mecanismo regular na produção e conduta das paixões, “tão

⁷⁵ Mounce (1999, p.40-41) chama atenção para o fato de que não podemos entender essa tendência da mente que Hume apresenta como se fosse uma ilusão ou vício. Esse foi o erro da filosofia escolástica, que abriu mão da experiência e das inclinações da mente para optar por raciocínios abstratos e fantasiosos.

exata quanto às leis da dinâmica, da óptica, da hidrostática ou de qualquer parte da filosofia natural” (DP 6.19).

Hume evoca o estudo da história como exemplo para sua ideia de uma regularidade nas ações morais dos homens, o que favorece a análise naturalista de seu projeto filosófico. A semelhança entre os povos, independente de suas posições no globo terrestre ou no período histórico em que viveram, são indícios fortes de que não basta o uso da razão humana para guiar nossas escolhas (EHU 8.7; SBN 83-4). Essa mesma ideia será retomada nos ensaios sobre a história. Se não houvesse uniformidade nas ações humanas, diz Hume, que triste fim teriam também as ciências morais, pois jamais poderiam afirmar algo acerca dos modos de agir do homem que não fosse tão somente fruto de hipóteses não confiáveis (EHU 8.9; SBN 85).

A força da natureza sobre os homens é objetiva, à medida que “existe um curso geral da natureza nas ações humanas, assim como nas operações do Sol e do clima” (T 2.3.1.10; SBN 402-3). Se o velho lavrador é mais habilidoso em seu ofício que o jovem principiante por haver certa uniformidade na natureza, diz Hume na primeira *Investigação*, porque não esperar que essa uniformidade se repita também nas ações humanas? (EHU 8.10; SBN 85).

Essa uniformidade aplicada à vida social é essencial para Hume, pois permite a integração entre os homens e a continuação da espécie. Além disso, garante certos padrões de expectativas e torna possível a interação entre os indivíduos. Essa semelhança nas atitudes humanas contribui para uma compreensão da filosofia de Hume como uma espécie de psicologia geral do homem, sob a qual se constroem as teorias morais. Uma teoria moral com base empírica, tal como querida por Hume, toma como pressuposto uma regularidade no agir moral.

Aliada a essa uniformidade da natureza se encontra a crença em um instinto a guiar os homens, e também os animais, na maioria de suas ações. Além de várias referências no *Tratado*, Hume dedica uma seção inteira da primeira *Investigação* ao problema da possível racionalidade dos animais. Afirmar a possibilidade de conhecimento e juízo moral é um ponto favorável à interpretação naturalista da filosofia humeana, ainda que essa racionalidade seja limitada. Ao identificar que as ações dos animais visem à autopreservação e a obter prazer e evitar a dor, aproxima-os do homem, que é guiado pelos mesmos princípios.⁷⁶

⁷⁶ No *Tratado*, Hume fala de dois tipos de ações dos animais: as de natureza ordinária (cão que protege o dono) e as de natureza extraordinária (o pássaro que escolhe os galhos para construir seu ninho). O primeiro tipo é semelhante ao processo que ocorre na natureza humana (questão de fato: impressão presente associada com uma

Essa força da natureza sobre nossos juízos morais do certo e do errado (do bem e do mal) é tão forte que nenhuma filosofia, inclusive a cética, poderia enfraquecê-la ou tornar o homem indiferente a esses sentimentos. Isso, certamente, é uma comprovação de que são os sentimentos que mais influenciam nossas decisões morais, embora auxiliados pela razão (EPM 9.9; SBN 275-6).

Além de rejeitar o ceticismo moderno, que levanta dúvidas sobre os sentidos, o naturalismo humeano é uma resposta ao ceticismo clássico, apresentado por Sexto Empírico, que apenas aceita como conhecimento aquilo que nos foi transmitido imediatamente pelos sentidos (PORTO, 2006, p.32). O naturalismo humeano, portanto, não conduziria ao ceticismo, mas se constituiria como refutação do mesmo, ao recusar o apelo à metafísica, apresentando-se como uma terceira alternativa entre o ceticismo e o dogmatismo metafísico (PORTO, 2006, p.33).

Considerar exclusivamente a paixão na determinação de uma vida feliz certamente conduziria o cético ao relativismo moral e o obrigaria a afirmar que cada um deve seguir suas inclinações e que não haveria diferença alguma entre as diferentes condutas, no entanto, como a felicidade depende da fruição efetiva dos objetos das paixões, o relativismo não se sustenta, pois, neste sentido, existem condutas que são mais preferíveis que outras. Para ser feliz, a paixão não deve ser nem demasiado violenta nem demasiado negligente (EMPL 167).

Livre das quimeras filosóficas criadas pelo racionalismo e do delírio melancólico motivado pelo ceticismo, a filosofia de Hume está firmemente ancorada na vida comum. Entretanto, seria coerente abandonar totalmente o ceticismo do projeto filosófico de Hume? Não estaríamos seguindo os passos de Descartes, que faz do ceticismo apenas uma etapa de sua investigação filosófica? A interpretação positiva da filosofia de Hume seria capaz de eliminar ou mesmo diminuir o impacto de seus elementos negativos? Cremos que não, de modo que no próximo capítulo procuraremos expressar nossa opinião a esse respeito, procurando descobrir, no projeto filosófico de Hume, expresso na elaboração de uma ciência da natureza humana, a solução para esse imbróglio.

recordação de eventos passados; crença). É unicamente a partir do costume que a experiência opera nos animais (T 1.3.16.5-8; SBN 177-8). Contudo, há uma diferença entre o modo de agir dos animais e o dos homens. Na segunda investigação, Hume compara os pássaros que em diferentes épocas e lugares constroem ninhos iguais com os homens que também em situações e lugares diferentes constroem suas moradas, mas diferentes entre si. Para ele, a diferença estaria na mútua cooperação exercida pela razão e pelas paixões no homem, visto que este não agiria apenas sob a influência da natureza que exige dele um lugar para se refugiar, mas que também leva em consideração os estilos arquitetônicos e culturais dos povos (EPM 3.44; SBN 202). Nos animais, criaturas inferiores, a natureza é a suprema legisladora, reduzindo consideravelmente o papel da razão (EMPL 183).

CAPÍTULO 3 - CETICISMO E NATURALISMO: UMA TENTATIVA DE CONCILIAÇÃO

No esforço de atenuar a importância do ceticismo de Hume, os defensores da interpretação naturalista provocam uma divisão de sua filosofia em uma parte negativa e outra positiva, a que corresponderiam seu ceticismo e naturalismo, respectivamente. Se a teoria das ideias de Hume conduz o filósofo ao ceticismo, como defendem alguns de seus intérpretes, a descoberta da origem de nossa crença na conexão necessária nos conduz a uma leitura positiva da filosofia de Hume.

Nosso objetivo principal neste capítulo é investigar até que ponto pode-se sustentar tal divisão a partir dos textos de Hume. Temos a impressão de que a perspectiva naturalista força tal distinção interna no pensamento do filósofo para corroborar sua interpretação, e não podemos pressupor que o elogio ao ceticismo feito por Hume em seus textos deva ser posto em segundo plano simplesmente porque preferimos uma leitura positiva da filosofia de Hume.

3.1 Os gêneros literários de Hume e seu projeto filosófico

Um caminho para estabelecer uma unidade do projeto filosófico de Hume consiste em analisar o conjunto de seus escritos numa abordagem não muito convencional na filosofia. Deixaremos um pouco de lado o conteúdo de seus escritos para analisarmos sua forma literária, ou seja, os critérios e intenções de Hume ao elaborar seu pensamento em gêneros tão diversos.

Vários filósofos consagraram-se na história da filosofia pela adoção de um gênero literário específico, utilizando-o em quase todas as suas obras. É o caso dos diálogos em Platão, da escrita sistemática de Aristóteles e Tomás de Aquino, do discurso em primeira pessoa de Boécio e Erasmo, entre tantos outros casos.

Ao contrário destes, Hume pertence ao grupo dos filósofos que farão uso de gêneros literários diversos nas suas obras. O nosso filósofo começou com uma volumosa obra sistemática, passou boa parte da sua vida escrevendo ensaios e atingiu a fama com a

publicação de volumes de História. Nesta seção, pretendemos analisar esses diferentes gêneros na tentativa de encontrar o princípio que os une em torno de um único projeto: a elaboração de uma ciência da natureza humana.

Um primeiro desafio para a visão unitária de suas obras é estabelecer um paralelo entre o *Tratado* e as duas *Investigações* e a *Dissertação sobre as paixões*. Segundo testemunho do próprio autor (MOL xxxv-xxxvi) sua intenção com a publicação destas últimas, era retomar o conteúdo do *Tratado*. Deste modo, esses textos compõem as obras ditas filosóficas, embora escritas de um modo mais acessível que o usado no *Tratado*. As duas *Investigações* e a *Dissertação* são, a bem da verdade, ensaios filosóficos, e assim foram publicados inicialmente.

Para Russell (1969, p.200), o que levou Hume a abandonar o estilo tradicional da filosofia e escrever de forma ensaística foi o fracasso de sua primeira e volumosa obra filosófica, o *Tratado da natureza humana*. E, quando resolve publicar a *Investigação sobre o entendimento humano*, ele estaria reconciliando-se com a filosofia. Na visão de Huxley (1879, p.11), o trauma provocado pelo fracasso do *Tratado* foi mais sério, dando início a um progressivo abandono da filosofia em vista do cultivo da história, da literatura e das questões políticas. Para ele, ao final da sua vida, Hume teria abandonado completamente a filosofia.

Contrariamente a isso, Hume fala em sua autobiografia que após o fracasso do *Tratado* deu sequência a seus estudos: “Sendo naturalmente dotado de um temperamento alegre e otimista, recuperei rapidamente meu ânimo, e dei sequência, com grande ardor, aos meus estudos no campo” (MOL xxxiv).

A estrutura argumentativa de Hume é a mesma no *Tratado* e na primeira *Investigação*; em ambos os textos ele começa reconhecendo a força dos argumentos céticos e, logo em seguida, destaca a superioridade da natureza. Essa continuidade estrutural entre essas obras é um elemento a favor da ideia de que Hume não teria recusado os conteúdos do *Tratado*, mas apenas sua organização.

Há, entretanto, uma diferença entre a conclusão humeana no *Tratado* e na primeira *Investigação*. Em sua primeira obra, o único remédio contra o ceticismo excessivo era a natureza, como vimos nos capítulos anteriores. Na *Investigação*, a natureza, aliada à reflexão, é que ajuda-nos a controlar a radicalidade de nossas dúvidas. Eis um avanço na ideia de uma unidade da filosofia de Hume: razão e natureza não estão mais em constante conflito, mas se auxiliam mutuamente no combate ao ceticismo excessivo.

O conceito de ceticismo mitigado como característico da filosofia de Hume não aparece no *Tratado*, e sim na primeira *Investigação*. Enquanto no *Tratado* o filósofo parece

oscilar entre um radical pirronismo e um igualmente radical dogmatismo, na sua primeira *Investigação* ele se mostra mais equilibrado e claro quanto à sua postura diante destes extremos.

Do mesmo modo que a primeira *Investigação* corresponde ao livro I do *Tratado*, a *Dissertação sobre as Paixões* retoma o livro II e a segunda *Investigação* corresponde ao livro III. Assim, a intenção estrutural do *Tratado*, de tratar sobre o entendimento, as paixões e a moral é retomada nas suas outras obras filosóficas. Quanto ao conteúdo, elas pouco divergem da parte correspondente no *Tratado*, exceto pela omissão de alguns tópicos de importância secundária ou que se apresentaram muito densos na obra de juventude de Hume, e do problema do ceticismo no livro I. Deste modo, para não estendermos demais este tópico, passemos à análise dos outros gêneros literários de Hume.

Um gênero muito empregado por Hume é o ensaio. Pouco tempo depois da publicação do último volume do *Tratado*, Hume já publica sua primeira coletânea de ensaios. Sua última edição será publicada em 1770, embora pretendesse ainda continuar a revisão de seus ensaios, como relata o amigo Adam Smith a William Strahan (EMPL xlvi).

Se com o *Tratado* Hume dá início ao seu projeto de uma nova ciência, os *Ensaio*s devem ser entendidos como uma concretização desse ideal, no sentido em que aproxima os conteúdos filosóficos da vida cotidiana. Tão logo ele adota este gênero, recebe o apreço popular, como relata em sua autobiografia: “Em 1742, publiquei em Edimburgo a primeira parte dos meus *Ensaio*s: a obra foi recebida favoravelmente, o que logo me fez esquecer completamente a minha frustração anterior” (MOL xxxiv).

Entusiasmado com o sucesso dos seus *Ensaio*s, Hume prossegue exclusivamente compondo ensaios até 1754, quando publica o primeiro volume da *História da Inglaterra*⁷⁷. Mesmo enquanto escreve os outros volumes da *História*, ele publica ainda três outras edições revistas dos *Ensaio*s. Não é à toa que ele será reconhecido como ensaísta, historiador e filósofo.

Seria apenas o sucesso desse empreendimento que motivava Hume? É provável que não. Hume foi um precoce amante das letras, como ele mesmo relata em uma de sua carta ao Dr. Cheyne (HL I, 13) e em sua autobiografia (MOL xxxii-xxxiii). Como forma literária, “o ensaio se aproxima da fabulação, tece o ‘fio de Ariadne’ que conduz a imaginação ‘pelo labirinto dos fenômenos’” (PIMENTA, 2013, p.51). Há uma unidade escondida no conjunto destes ensaios que precisa ser descoberta e valorizada.

⁷⁷ Embora tenha escrito os *Diálogos sobre a Religião Natural* por volta de 1750, estes só serão publicados postumamente, conforme orientação de Hume (HL II, 317; 335-336; 453-454).

A filosofia de Hume não está restrita ao *Tratado* e às duas *Investigações*, mas perpassa seus ensaios e dissertações, sua *História* e os *Diálogos* (GARRETT, 1996, p.06). Tampouco foram os *Ensaio*s uma pausa ou um descanso do filósofo, mas apenas um estilo diferente de escrita. O Hume dos *Ensaio*s é, e deve ser considerado assim, o mesmo do *Tratado* e das outras obras ditas filosóficas.

Aplicado à filosofia, os *Ensaio*s tornam possível a aproximação do conhecimento sofisticado na vida pública. Embora a opção de colocar em segundo plano uma abordagem sistemática dos problemas filosóficos corra o risco de levar o filósofo ao perigo da efemeridade, além de Montaigne (1533-1592), que ficou conhecido por seus ensaios, outros filósofos como Voltaire (1694-1778), Diderot (1713-1784) e Butler (1692-1752) conseguiram desenvolver grandes ideias a partir de seus ensaios filosóficos.

A volumosa *Enciclopédia*⁷⁸, fruto do movimento iluminista, comunga dos mesmos princípios e objetivos da escrita ensaística. Ela se constitui como um instrumento importantíssimo na difusão dos ideais iluministas, pois sintetizou um sem-número de artes e ciências e representou plenamente o movimento filosófico, e embora fosse uma junção de vários verbetes, sua intenção era organizar o conhecimento existente, adotando a razão, aliada aos sentidos, como princípio ordenador. Sugere um rompimento com a tradição e o conhecimento adquirido pela revelação, tornando-se um marco na história das ideias.

Sua grande novidade era a tentativa de mapear todo o conhecimento existente, exaltando as potências da razão e ampliando suas fronteiras, na intenção de reinterpretar o mundo. Ao mesmo tempo, procuram abarcar todos os assuntos passíveis de investigação, mesmo os mais densos como os do meio filosófico. Na *Enciclopédia* a utopia de conhecer tudo o que existe e pode ser conhecido começa a mostrar-se possível.

A opção pela escrita ensaística pode ser entendida também como uma reação ao sistematismo escolástico que prevalecera por muito tempo como o único modo aparente de se fazer filosofia. Os escritos ensaísticos possibilitam e estimulam um antissistematismo na medida em que investe em uma abordagem fragmentária da realidade dos problemas filosóficos. A maior parte da filosofia do Iluminismo é uma filosofia fragmentada, ocasional, preocupada com os mesmos assuntos que preocupavam os homens de sua época.

⁷⁸ A *Enciclopédia* ou *Dicionário Racional das Ciências, das Artes e dos Mistérios*, nasceu da ideia de um livreiro parisiense, Le Breton (1708-1779), que pretendia traduzir para o francês o *Dicionário Universal das Artes e das Ciências*, de Chambers, publicado em 1227. Diderot adotou a ideia, transformando-a, de um projeto modesto a um bastante ambicioso, convocando numerosos colaboradores dentre os mais importantes pensadores de seu tempo, para comporem os verbetes dessa obra. Seu primeiro volume foi publicado em 1751 e, o último dos 33 volumes, em 1772.

Admitir a importância dos escritos ensaísticos na filosofia iluminista ao mesmo tempo em que nas obras de Hume, não significa refutar a existência de um pensamento sistemático na filosofia, mas afirmar a equipolência entre os métodos que ele utiliza para desenvolver suas ideias. Tal equipolência é um elemento importante em nosso intento de buscar um ponto de equilíbrio entre seu ceticismo e seu naturalismo. O filósofo que reduz seu estilo literário à escrita ensaística pode ser visto, nesse contexto, como limitado por seus próprios métodos.

Embora não recuse a escrever de modo sistemático, Hume reconhece nesse método um fracasso aparente em seu tempo. Se considerarmos o *Tratado* como principal obra sistemática de Hume e sua rejeição popular reconhecida pelo próprio autor, é possível entender o porquê de o filósofo reelaborar suas teses expostas no *Tratado* em suas próximas obras, sob diversos estilos literários. Ele não rejeita os conceitos do *Tratado*, mas o modo como ele próprio os elaborou, tornando-os inacessíveis ao público. Não por acaso, as obras que ele considera como mais populares e preferidas são os *Ensaios*, a *História da Inglaterra* e a segunda *Investigação* (MOL xxxiv; xxxvi; xxxviii).

Mais que tentar estabelecer imposições sistemáticas é necessário conformar-se aos fenômenos naturais e tentar compreendê-los por meio do pensamento filosófico. Toda a preocupação com o destino da filosofia, que Hume contextualiza no livro I do *Tratado* é resolvida ou ao menos deixada de lado nos *Ensaios*.

O Hume ensaísta tem a oportunidade de abordar, com toda seriedade e sem nenhum exagero, os assuntos que realmente interessam na filosofia: os que se relacionam com a vida do homem comum. Filosofar não é um exercício individual, no sentido de que visa apenas o prazer pessoal do filósofo, mas deve voltar-se para os homens comuns, buscando um meio de facilitar-lhe a vida e dar-lhe condições para interpretar as situações que os cercam e justificar suas escolhas morais.

A importância dos *Ensaios* deve-se ao seu papel complementar ao *Tratado*. É nos *Ensaios* que Hume desenvolverá os temas políticos e estéticos de sua filosofia, de modo que ignorá-los atrapalharia uma visão unitária da filosofia de Hume. Eles conferem elegância a seus pensamentos filosóficos, o que cativa seus leitores, como destaca Baratono (1943, p.20).

Ao lado dos *Ensaios*, a obra que mais rendeu fama e dinheiro a Hume foi a sua volumosa *História da Inglaterra: da invasão de Julio Cesar à revolução de 1688*. Ele começou a escrevê-la em 1752, quando foi nomeado bibliotecário da Faculdade dos Advogados de Edimburgo, como relata em sua autobiografia. Ao mesmo tempo em que lhe trouxe aplausos, ela lhe rendeu gritos de censura, desaprovação e ódio de quase todos os

grupos, partidos ou familiares dos personagens citados. Isso porque ele buscava manter-se imparcial em quase todos os assuntos (MOL xxxvi-xxxvii).

Nesta seção vamos tratar sobre a importância da escrita histórica no contexto de seu projeto filosófico, e não propriamente de sua filosofia da história. Também não nos ateremos ao conteúdo da *História da Inglaterra*, em razão de sua extensão, o que demandaria um trabalho posterior⁷⁹. Nossa intenção é reconhecer o modo como Hume desenvolve a relação entre a filosofia e a História, buscando vislumbrar, nessa relação, uma unidade entre elas. Queremos analisar de que modo o trabalho do historiador e do filósofo se encontram nos textos históricos de Hume e de que modo ele conduz o leitor à história para confirmar suas teses.

O apreço de Hume pela História pode ser verificado no ensaio *Da arte de escrever ensaios*, onde ele convoca as damas, que ele considera as mais aptas a essa conciliação do rebuscamento das letras com o convívio social, a tomarem parte em seu projeto:

Se as damas corrigirem seu falso gosto nesse [aspecto] particular, e se acostumarem-se um pouco mais aos livros, se encorajarem homens de bom senso e conhecimento a frequentá-las e se, enfim, participarem de coração na liga que projetei entre o mundo das letras e o mundo do convívio social, então talvez possam encontrar mais condescendência de seus admiradores usuais do que de homens de letras (EMPL 537).

A elas falta apenas criar gosto pela história, como ele expõe no ensaio *Do estudo da História* (EMPL 563). Hume se vê como arauto desse novo modo de relacionar a vida comum com a vida intelectual, e esse processo passa também pela compreensão filosófica da história.

Na história da filosofia, as contribuições de Hume para a História foram ignoradas em razão da condenação ou defesa de seu ceticismo. Há, contudo, um crescente interesse pelo estudo da História na filosofia, o que tem resgatado a leitura das obras históricas de Hume, colocando-o ao lado de outros filósofos modernos como Vico, Hegel, Marx e Collingwood (SCHMIDT, 2003 p. 378).

Porque escrever uma História da Inglaterra? Segundo Suzuki (2008, p.288), porque Hume acreditava não estar devidamente ocupado o posto de historiador. No ensaio *Do estudo da História*, Hume reclama da terrível situação em que se encontra a História em sua

⁷⁹ Apesar do título, a *História Natural da Religião* não se constitui como um relato histórico, no sentido de relatar fatos, mas como uma história das ideias, razão pela qual preferimos considerá-la no conjunto dos outros ensaios de Hume que como uma obra propriamente histórica.

época. As moças, a quem o ensaio parece destinar-se, preferem o romance aos textos históricos.

Essa discussão ocorria também nos meios literários da época, no seu confronto com o romance. O que se discutia era a própria questão da representação da realidade, razão pela qual o romance começa a ser combatido pelos intelectuais, embora goze da preferência popular (VASCONCELOS, 2002, p.46). Embora Hume critique essa preferência popular, ele acaba por sucumbir e insere fábulas em seus ensaios, como veremos mais adiante.

Para Hume, a História, se bem analisada, pode ser uma fonte de dados tão ou mais importante que a própria ciência, como diz no ensaio *Do estudo da História*:

De fato, se considerarmos a brevidade da vida humana, e o nosso limitado saber mesmo em relação ao nosso próprio tempo, devemos estar cientes de que seríamos eternas crianças no conhecimento, se não fosse por essa invenção que amplia a nossa experiência a todas as épocas passadas e em direção às nações mais distantes (EMPL 566).

Se Hume se propõe a basear sua nova ciência na observação cuidadosa da vida humana, que melhor fonte de dados seria a História, já que

a humanidade é tão semelhante, em todos os tempos e lugares, que sob esse aspecto a História nada tem de novo ou estranho a nos oferecer. Sua função principal é apenas descobrir os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando homens nas mais variadas circunstâncias e situações, e provendo-nos os materiais, a partir do qual podemos formar nossas observações, e se familiarizar com as fontes regulares da ação e do comportamento humanos (EHU 8.7; SBN 83).

Hume rejeita qualquer abordagem a priori da ciência da natureza humana, o que significa que, para fins práticos, a maior parte do que sabemos sobre os seres humanos aprendemos refletindo sobre o que as pessoas têm realmente feito e pensado e sentido, ou seja, na História (MERRILL, 2008, p.138).

A História aparece como o modo pelo qual o filósofo poderá se adequar ao senso comum. Assim conclui Hume o ensaio *Do estudo da História*:

Quando um filósofo contempla caracteres e maneiras em seu gabinete, a visão geral e abstrata dos objetos deixa sua mente tão fria e impassível que não sobra espaço para a ação dos sentimentos naturais, e ele mal sente a diferença entre vício e virtude. A História se mantém entre esses extremos e põe os objetos no seu verdadeiro ponto de vista (EMPL 568).

A metodologia histórica de Hume consiste em buscar estabelecer certa base comparativa entre períodos históricos, para a partir disso poder afirmar com mais exatidão

que um preceito ou uma ideia comum na atualidade decorre de uma sucessão de eventos que a determinaram.

Hume valorizou a História como um autêntico ilustrado escocês, buscando elementos que comprovassem uma universalidade da natureza humana, ao mesmo tempo em que se mostrava cético e imparcial em alguns momentos. Para Pimenta (2011, p.12), o espírito do iluminismo escocês é essencialmente histórico. Além de Hume, ele cita William Robertson (1721-1793) e Adam Ferguson (1723-1816) como grandes historiadores escoceses deste período.

No afã de evitar as armadilhas da metafísica tradicional, que via a História sob uma perspectiva teleológica, os escoceses vão buscar na política a referência para se compreender a História. Para eles, só poderemos conhecer a mente humana se partirmos de uma análise política dos homens em sociedade. Devemos considerá-los em grupo, tal como sempre existiram (FERGUSON, 1996, p.09).

Ao caracterizar os grandes personagens da história inglesa, Hume situa-os no contexto social e cultural em que estão inseridos. É o espírito nacional que prevalecia entre os ingleses que reconhece a importância de Francis Bacon (1588-1626), por exemplo, do mesmo modo que Galileu Galilei (1564-1642) não teve o reconhecimento que merecia por habitar na Itália, um governo unificado e acostumado aos grandes escritores e poetas (HE 5, 110). O mesmo vale para Thomas Hobbes (1588-1679), personagem tão polêmico quanto venerado pelos ingleses (HE 6, 98), e Isaac Newton, “o maior e mais raro gênio que jamais surgiu para ornamento e instrução da espécie” (HE 6, 345). Bacon, Hobbes e Newton são frutos de seu tempo, e talvez não tivessem recebido tanta atenção se tivessem nascido em outra época ou lugar.

Outro gênero literário adotado por Hume é o diálogo. Além dos *Diálogos sobre a Religião Natural*, há ainda mais dois diálogos compostos por Hume: a seção 11 da primeira *Investigação* e como apêndice à segunda *Investigação*. No trecho introdutório dos *Diálogos*⁸⁰, Hume justifica o motivo pelo qual os filósofos, e ele especificamente, empregam tal gênero literário. Segundo ele, há dois modos de se abordar uma questão filosófica: por meio de uma discussão exata e sistemática, que de modo metódico e didático explica de imediato o objetivo visado com tal texto e por meio de diálogos, afastando-se de um estilo direto de exposição para dar um ar mais livre à obra (DNR Intro. 1).

⁸⁰ Nos referimos ao trecho que abre os *Diálogos*, onde Pamphilos introduz Hermippos ao diálogo.

Embora reconheça os perigos de tal gênero literário, Hume defende o emprego do diálogo na abordagem de questões filosóficas obscuras e incertas, onde não é possível chegar facilmente a uma conclusão definitiva, e nas que se apresentam como óbvias e certas, de tal modo que uma análise sistemática delas tornaria o texto por demais enfadonho e repetitivo (DNR Intro. 3 e 4). Esse é, certamente, o caso da religião natural, das crenças religiosas contestadas na seção 11 da primeira *Investigação* e dos valores morais questionados ao final da segunda *Investigação*.

Pimenta (2013, p.56-57) reconhece dois pontos em comum entre os diálogos de Hume. Em todos eles o autor se distancia dos temas polêmicos que aborda, passando sua voz aos personagens, sem, contudo, determinar qual deles representa sua opinião. A indeterminação do tempo e do lugar onde os diálogos ocorrem aliada à escrita livre, muito próxima da oralidade, ajudam a tornar o texto acessível e o isenta de uma relação com um tempo ou filósofos específicos. Outro ponto que os une é o modo como são concluídos. Em todos eles, é difícil determinar uma conclusão definitiva das questões discutidas, terminando de modo aporético ou sugerindo uma continuidade da discussão. Tal modo de conclusão é o que torna o diálogo um gênero adequado ao filósofo cético, pois isenta o autor a posicionar-se diante do problema, conciliando o exercício filosófico com a suspensão do juízo.

No diálogo, o autor desaparece e o leitor é obrigado a julgar com indiferença o que lhe é apresentado nas discussões do texto. Esse distanciamento crítico pode ser entendido tanto como *isosthenia* (equipolência de valores), quanto como uma tentativa de escapar da censura. Em um diálogo filosófico não há vencedores ou perdedores, pois prioriza a conversação entre as personagens, preocupando-se mais em transmitir ao leitor o modo como nasce e se estrutura o raciocínio filosófico.

A adoção deste gênero por Hume, como ele mesmo reconhece, favorece uma espécie de participação do leitor, unindo estudo e convivência social, os maiores e mais puros prazeres da vida humana, segundo Hume (DNR Intro. 4). É nesse sentido que compreendemos a importância dos diálogos para uma visão unitária da filosofia de Hume, pois possibilita uma interação maior com o público, tornando-se acessível, principalmente, para o vulgo, uma vez que a linguagem coloquial e livre aproxima-se da conversação do homem comum.

Outro gênero literário empregado por Hume e que nos chama atenção é a fábula. Hume faz uso dela ao menos em dois ensaios: *Da condição mediana de vida*, onde retrata a conversa entre os córregos (EMPL 545-546) e no ensaio *Da avareza*, onde retoma a fábula do avaro de De la Motte (EMPL 572) e apresenta uma fábula sobre a avareza de sua própria

composição (EMPL 572-3). Há ainda, no ensaio *Da impudência e da modéstia* (EMPL 554-556), uma alegoria criada por ele para ilustrar sua teoria sobre essas duas atitudes morais e outra alegoria no ensaio *Do amor e do casamento* (EMPL 561-562).

No ensaio *Da condição mediana de vida*, Hume faz uso da fábula para introduzir o ensaio, seguindo de um elogio ao homem de vida média por pertencerem a uma “classe mais numerosa de homens que se pode supor receptíveis à filosofia, e, por esta razão, todo discurso moral deve ser dirigido principalmente a eles” (EMPL 546). Segue-se uma crítica aos abastados e aos pobres, por carecerem de uma base que lhes garanta o tempo necessário para o cultivo do verdadeiro conhecimento ou por se sobrecarregarem de futilidades, numa clara apologia à mediania. Um cético excessivo, como insistem alguns em classificar Hume, jamais faria uma defesa por essa mediania, mas viveria na radicalidade da negação.

Mais importante que o conteúdo dessas fábulas e alegorias é, na verdade, o uso que o filósofo faz desses artifícios. Se a filosofia tradicional, inspirada por Platão, estava divorciada das artes, Hume pertence ao grupo daqueles que incentivarão uma filosofia mais popular, acessível ao homem comum, o que justificaria o emprego desses gêneros literários tão pouco valorizados na história da filosofia. A filosofia deve aproximar-se não somente do homem comum, mas também do homem das letras, da classe instruída mas não pertencente ao meio filosófico, e o modo escolhido por Hume para concretizar essa aproximação é a elegância da escrita.

3.1.1 A arte da escrita

A adoção desses distintos gêneros literários converge para a arte da escrita, nas palavras do próprio Hume. No ensaio intitulado *Da escrita de ensaios*, ao discorrer sobre tal arte, o filósofo não opta nem pela simplicidade nem pelo refinamento, preferindo o meio-termo entre esses dois modos. Embora pareça que prefira a linguagem mais simples e acessível aos leitores por razão de uma ligação mais natural, tal modo de escrita deve ser completado com certo refinamento, que torna mais agradável a leitura. Sua preocupação não é com a veracidade dos fatos narrados (precisão nos detalhes de uma narrativa, por exemplo), mas com o prazer que tal leitura possa proporcionar ao leitor.

Uma obra agradável deve ser preferível a uma rigorosa. Sua opção pela mediania poderia ser entendida como uma conciliação entre o modo rigoroso do filósofo cético e o

agradável, do naturalista. Ao mesmo tempo em que se preocupa com a beleza do texto, ele dispõe de certa moderação, para não cansar o leitor.

Esse esforço por desenvolver uma escrita acessível e elegante Hume herda da tradição escocesa. Para Pimenta (2011, p.12), esse talvez seja o único elemento que une os escoceses, até mais que a tradição filosófica do senso comum. Embora fossem julgados pela crítica inglesa com severidade, visto que esta não aceitava o uso do dialeto regional nos textos (o chamado *scotticism*), os filósofos escocês eram famosos por sua clareza e elegância textual.

Para Beattie (1807, p.287-288), a beleza da linguagem não depende do uso de frases eruditas ou incomuns, mas de palavras tão simples que todos possam entendê-las, sem, contudo, banalizar o texto. De outro modo, corre-se o risco de o excesso de palavras e ilustrações confundir o leitor e distrair sua atenção.

O projeto científico de Hume e seu estilo literário aproximam-no do contexto cultural e filosófico em que ele vive. Se o filósofo ideal é aquele que se mistura à vida comum e não o que se isola nos escritórios, também nosso autor não pode ser visto como alheio ao seu contexto histórico, e isso o aproxima do movimento iluminista.

3.2 Razão e natureza em Hume

Outro meio para se compreender a unidade do projeto filosófico de Hume consiste em esclarecer a relação que ele estabelece entre a faculdade da razão e o papel da natureza no agir humano. A interpretação naturalista restabeleceu o papel da natureza na filosofia de Hume, mas abriu espaço para a crença de que o filósofo fora um irracionalista, o que não concordamos. Se uma leitura de Hume como um cético radical colocava em xeque o papel e os poderes da natureza sobre o homem, a leitura naturalista também corre o risco de exaltar demais o papel da natureza nas decisões e no agir humano. É preciso voltar aos textos de Hume para compreender como se dá tal interação entre razão e natureza, mas com uma visão unitária de seus escritos, sem menosprezar seus ensaios e outros textos considerados pouco filosóficos.

Peter Strawson, defensor do naturalismo humeano, afirma a existência de dois níveis distintos na sua filosofia, chegando a falar em dois Humes: o Hume cético e o Hume naturalista, apontado como uma espécie de fuga de sua personalidade cética (STRAWSON, 2008, p. 24). Essa dupla personalidade filosófica acabaria por conciliar seu pensamento

apenas enquanto o conceberia como possuindo dois níveis distintos: por um lado, predomina o pensamento filosófico crítico, e, do outro, uma espécie de pensamento empírico cotidiano, responsável por atenuar as pretensões radicais a que o ceticismo conduz o filósofo.

Para Strawson (2008, p.24), o pensamento empírico está intimamente relacionado à crença nos corpos e às expectativas baseadas na intuição, conforme a tese humeana de que a crença é responsável por nos manter sociáveis no mundo. Tal conduta, baseada nas experiências cotidianas, é que garantiria a permanência do filósofo na sociedade.

]Smith (1995, p.16-17) interpreta essa distinção de Strawson como uma separação entre filosofia e psicologia, em que os elementos céticos do pensamento de Hume se constroem sobre uma base filosófica e seu naturalismo deriva de uma dimensão psicológica de seu pensamento. O ceticismo de Hume só poderia ser combatido, portanto, pelo seu naturalismo, já que argumentos filosóficos seriam inúteis contra ele⁸¹, do mesmo modo como a confiança na natureza é regulada por um princípio cético.

Outro defensor de uma divisão na filosofia humeana é Stroud (1977), que afirma ter encontrado na teoria do conhecimento de Hume duas fases, uma negativa e outra positiva. A negativa corresponderia ao problema da causalidade e a positiva à crença na conexão necessária. O conflito se daria na atitude do filósofo que permanece com suas crenças apesar de constatar que elas não passam de probabilidades. À fase negativa seguiria a fase positiva e, desse conflito, resultaria uma postura mais naturalista que cética.

Tais interpretações conduzem-nos a confrontar o ceticismo com o naturalismo de Hume, provocando um conflito. O ceticismo seria responsável por controlar a natureza enquanto ela abrandaria os devaneios do cético. Acreditamos que esse dualismo seja apenas aparente, pois a teoria das ideias e a teoria da causalidade são partes de uma mesma teoria filosófica de Hume, constituindo e manifestando seu pensamento. Reforçar tal distinção seria impor a Hume uma distinção que ele mesmo não parece estabelecer em sua filosofia.

É possível olhar esse problema por outra perspectiva, como faz Michaud (1983, p. 269), que acredita em uma dualidade ceticismo-naturalismo, mas reconhece nela a coerência da filosofia humeana. Segundo ele, a parcela de ceticismo que Hume adota em sua filosofia é o que o impede de adotar uma postura unilateral que o levaria fatalmente ao dogmatismo.

⁸¹ “[Hume] assinala que todos os argumentos *a favor* da posição cética são totalmente ineficazes e, pelo mesmo motivo, que todos os argumentos *contra ela* são totalmente inúteis. O que ele realmente quer dizer é algo muito simples: quaisquer que sejam os argumentos que se possam apresentar de um lado ou de outro da questão, simplesmente *não podemos evitar* a crença na existência dos corpos e *não podemos evitar* a formação de crenças e expectativas em conformidade geral com as regras básicas da indução. Ele poderia ter acrescentado, apesar de não discutir essa questão, que a crença na existência de outras pessoas (e, portanto, de outras mentes) é igualmente inevitável” (STRAWSON, 2008, p.22). Essa argumentação de Strawson fundamenta-se no *Tratado* (1.4.7).

Popkin (1951) e Fogelin (2009) defendem uma ideia parecida com a de Michaud, onde o conflito entre razão e natureza termina em uma postura cética. Para Popkin, tal ceticismo é o pirrônico, no seu sentido autêntico⁸², enquanto que para Fogelin, o ceticismo que resulta desse conflito é mais moderado. Esse conflito, que faz o filósofo oscilar entre o monstro recluso e o exímio jogador de gamão, é o ápice da filosofia de Hume. Desse conflito resultará um novo ceticismo.

Entendemos a separação da filosofia de Hume em uma parte positiva e outra negativa, sendo uma independente da outra, fruto do equívoco de pressupor que ele admitia apenas a possibilidade da razão ou da experiência servirem de fundamento para o conhecimento humano. De acordo com esse raciocínio, ao afirmar a incapacidade da razão de atingir a verdade, Hume estaria automaticamente restringindo o conhecimento apenas à experiência. O equívoco está em aplicar a máxima lógica “A é diferente de B, se não A, então B” sem levar em consideração a possibilidade de uma via alternativa entre razão e experiência, que Hume parece nunca ter renegado.

Se admitirmos que o ceticismo e o naturalismo de Hume são duas forças antagonistas, que se opõem uma à outra durante toda a vida do filósofo, de tal conflito não resultará nada positivo, mas somente delírios melancólicos como aqueles que Hume apresenta no livro I do *Tratado*. Pelo contrário, da mistura do ceticismo com o naturalismo resulta uma espécie de ceticismo que Hume intitula mitigado ou acadêmico.

Conforme se desenvolvia a interpretação naturalista, foi-se compreendendo-o como o resultando da ação da natureza sobre a dúvida original do filósofo. A natureza nos impedia de sermos totalmente céticos, de modo que o ceticismo mitigado constituiria o limite até onde ele poderia levar suas dúvidas. O que buscamos combater, nessa pesquisa, é essa carga negativa que reveste o ceticismo, provocando tal divisão em sua filosofia.

Não somos céticos mitigados apenas porque a natureza nos impediu de sermos mais radicais. Afirmar isso seria confessar a autonomia da natureza sobre o filósofo, o que é inviável, uma vez que o que distingue o homem comum do filósofo é justamente o modo como esse se posiciona diante do conflito da razão com a natureza. Ao contrário do homem comum, o filósofo tradicional não confia plenamente em suas crenças, mas busca confrontá-las com a razão, na tentativa de encontrar fundamentos sólidos para essas crenças.

⁸² Reconhece-se atualmente que a crítica de Hume ao pirronismo era falha, de tal modo que o cético excessivo, alvo das críticas de Hume, pouco correspondia ao cético pirrônico grego. Um aprofundamento sobre esta questão pode ser encontrado em Popkin (2000), Brochard (2009), Annas (2007) e Smith (1995), dentre outros.

Nessa perspectiva, o ceticismo teria tanta força quanto o naturalismo na vida e no raciocínio do filósofo. Diante desse conflito, o filósofo poderia agir de três modos: (1) evitando o conflito e entregando-se a apenas uma dessas dimensões (ceticismo ou naturalismo), tornando-se um falso filósofo ou rebaixando-se ao nível do homem comum; (2) constatando tal conflito e permanecendo nesse estado de confusão mental (oscilando entre a vida solitária e a vida social, tornando-se ora um monstro, ora um exímio jogador de gamão) ou (3) buscando um caminho alternativo, terminando no ceticismo mitigado.

O modo como compreendemos a relação entre a razão e a natureza (ou o ceticismo e o naturalismo na filosofia humeana) pressupõe uma postura filosófica de nossa parte. Podemos encarar essa relação como conflituosa, no sentido de que se opõem continuamente, obrigando o filósofo a optar por uma ou por outra, evitando a disputa, ou obrigando-o a permanecer eternamente neste conflito, alternando-se entre uma e outra. Neste caso, essa relação seria um empecilho ao filósofo que quisesse atingir algum objetivo positivo em sua filosofia.

A hipótese que sustentamos é a de que podemos encarar essa relação como um confronto. Neste caso, enquanto um conflito não possui uma previsão de término e/ou apresentará ao final apenas um vencedor, de um confronto pode surgir algo novo, que mescle características das duas posições filosóficas.

Se quiséssemos seguir o exemplo de Strawson, e falar em dois Humes, seriam o Hume do *Tratado* e o Hume das *Investigações*. O primeiro via um conflito entre a razão e a natureza, que resultou na crise cética do final do livro I. Para o segundo Hume tal conflito é, na verdade, um confronto, de onde deriva o ceticismo mitigado. Saavedra (2012, p.149) também percebe essa relação entre essas duas obras e a aparente mudança de opinião de Hume. Se no *Tratado* ele acreditava ser impossível conciliar tal conflito, na primeira *Investigação* ele já encontra um modo de combiná-las.

Tendo em vista que Hume não estabelece pontualmente tal divisão entre ceticismo e naturalismo, concluímos que não há razão para ratificarmos uma interpretação extremista, defendendo a existência real de um conflito filosófico no autor. Sua postura não é a de se entregar cegamente às diversas tendências presentes na natureza humana, mas a de refletir sobre elas, buscando um ponto de equilíbrio que o filósofo encontra no ceticismo mitigado.

O mais perto que podemos chegar acerca de um conflito entre razão e natureza para Hume encontra-se no livro I do *Tratado*, quando ele apresenta a mente humana oscilando constantemente entre as reflexões mais profundas e os devaneios da vida comum. Segundo ele, “enquanto a nossa atenção é dobrada sobre o assunto, o princípio filosófico é refletido

pode prevalecer, mas no momento em que relaxamos nossos pensamentos, a natureza aparece e atrai-nos de volta à nossa opinião anterior” (T 1.4.2.51; SBN 214).

A força da natureza manifesta-se de tal maneira que é quase impossível levar adiante um sistema filosófico baseado em reflexões muito profundas, sem aderir a uma estrutura linguística que alimente um discurso abstrato. Visto que não podemos prescindir da influência da natureza, devemos amenizar tal desconforto, concedendo a cada uma aquilo que ela pede.

Essa consciência da diferença entre o vulgo e os filósofos aparece também como uma incoerência por parte dos filósofos, uma vez que negam racionalmente as crenças do homem comum, mas, em seu cotidiano, são tão influenciados pelos sentimentos e crenças pessoais quanto eles. Do filósofo que se mantém excessivamente crítico do vulgo não se pode esperar nada além de erro e falsidade, diz Hume (T 1.4.2.56; SBN 218).

A visão dualista reduz a compreensão plena da filosofia humeana, agindo como que se ao dividir o conhecimento em relações de ideias e questões de fato, Hume tivesse abandonado o primeiro modo. Não podemos pressupor tal atitude apenas pelo fato de ele ter se dedicado mais ao conhecimento que deriva das questões de fato. Se todo o nosso conhecimento se reduzisse às questões de fato, Hume poderia muito bem ser considerado um cético radical, uma vez que nessas questões nosso conhecimento degenera em probabilidade. Contudo, a existência do conhecimento resultante das relações de ideias é garantia de que é possível atingir algum tipo de conhecimento certo, e o ceticismo poderia servir, no máximo, ao conhecimento dependente das questões de fato e existência.

Ao mesmo tempo, a postura dualista provoca um divórcio entre a razão e a natureza, excluindo a razão como uma faculdade da natureza humana. Como vimos no segundo capítulo, Hume não foi um irracionalista, pois procurou aliar o trabalho da razão ao das paixões, adotando uma postura conciliatória, antes que eliminatória.

As interpretações dualistas da filosofia humeana pecam por não apresentarem, nos textos do autor, citações que nos convenceriam de que ele se percebia submetido a duas tendências opostas, que convencionamos chamar de ceticismo e naturalismo.

Entendemos que diante da radicalidade do ceticismo e o clamor da natureza Hume adota uma postura reflexiva, ao invés de conflitiva. Ele parece buscar um ponto de equilíbrio entre elas, combinando-as na busca de explicar como cremos sem poder justificar racionalmente nossas crenças. Nesse sentido, o ceticismo é entendido como um instrumento permanentemente a serviço da natureza humana, sendo impossível ao homem, principalmente ao filósofo, prescindir dele.

Podemos encontrar uma possível solução para esse problema na distinção entre um aspecto negativo e um positivo no próprio ceticismo. Segundo Brochard (2009), tal distinção já era presente no ceticismo grego antigo, embora tenha sido deixado de lado quando este foi retomado pela filosofia moderna. Brochard distingue dois grupos de céticos: os empíricos e os dialéticos. Estes se preocupavam apenas em destruir o dogmatismo, acabavam por suprimir a ciência da época e não se preocupavam em colocar algo no lugar, enquanto aqueles, ao mesmo tempo em que buscavam destruir o dogmatismo, preocupavam-se em substituí-la pela medicina, uma arte fundada na observação (BROCHARD, 2009, p.314).

Sexto Empírico, maior expoente do ceticismo empírico, pertence ao grupo que usa o ceticismo como uma espécie de remédio contra a doença dos dogmáticos. Por amar a humanidade, o cético quer curar de toda arrogância e atrevimento dos dogmáticos, servindo-se, para isso, da razão (SEXTO EMPÍRICO, 1993, p.333).

A partir da interpretação de Brochard, o que atualmente chamamos de positivismo seria, a bem da verdade, um desdobramento do ceticismo empírico tal qual aplicado por Sexto Empírico. O critério de demarcação dos positivistas modernos seria a concretização do ideal dos céticos empíricos de libertar a ciência das amarras da metafísica. À medida que colocavam em dúvida somente as verdades metafísicas, que se demonstravam dialeticamente, os céticos empíricos desejavam substituir essa ciência abstrata e *a priori*, praticada pelos dogmáticos, por uma espécie de ciência fundada unicamente na observação e estudo dos fenômenos e suas leis (BROCHARD, 2009, p.329).

3.2.1 Uma redescoberta do ceticismo de Hume

Acreditamos que a solução para o conflito entre uma dimensão positiva e uma negativa da filosofia humeana passe por uma releitura de seu ceticismo, buscando perceber até que ponto é possível e necessário permanecer na dúvida e de que modo tal ceticismo contribui para a reconciliação entre a razão e a natureza. Tanto uma leitura que reduza o ceticismo de Hume a um estágio introdutório de seu projeto filosófico quanto uma leitura que estenda a dúvida ao absurdo do ceticismo total são insuficientes para abarcar o projeto filosófico de Hume na perspectiva de uma unidade de pensamento que se expressa numa

pluralidade de gêneros literários. A partir dessa abordagem unitária é que queremos compreender o seu ceticismo.

3.2.1.1 O ceticismo mitigado

A distinção entre uma dimensão positiva e uma negativa no ceticismo de Hume leva-nos à separação entre uma espécie radical e uma espécie moderada de ceticismo. O ceticismo radical atua a partir de proposições que ultrapassam o fenômeno, enquanto que o mitigado diz respeito aos que se situam abaixo da linha fenomênica. Ao constatar essa divisão, Hume posiciona-se criticamente em relação ao pirronismo, defendendo um ceticismo mitigado.

Embora alguns historiadores da filosofia, como Popkin (2000, p.211), afirmem que Hume retoma o conceito de ceticismo mitigado de outros filósofos, como Mersenne (1588-1655) e Gassendi (1592-1655), a ideia de um ceticismo mais moderado, capaz de manter ativa a possibilidade do conhecimento apesar dos limites da razão humana, ganhou repercussão no mundo filosófico a partir da abordagem humeana da questão.

O ceticismo de Hume é, de certo modo, original, constituindo-se como uma espécie mitigada do ceticismo tradicional. O cético humeano não se preocupa em encontrar a verdade a fim de eliminar as dúvidas, mas empenha todas as suas forças no combate ao racionalismo exagerado. A postura cética é a única garantia que temos de que não seremos seduzidos pelos artifícios da razão. Não podemos dar-lhe o poder absoluto, visto que também ela depende das paixões para operar. O destronamento da razão, se podemos assim chamar, é o grande objetivo do ceticismo humeano.

O ceticismo mitigado possibilita-nos continuar nossas investigações apesar da constatação dos limites de nossa racionalidade. Todavia, não incorreremos no equívoco dos céticos radicais, que afundam na inércia filosófica por se perceberem limitados em seus raciocínios, pois o ceticismo mitigado possibilita ao filósofo a concretização de uma ciência da natureza humana, como veremos adiante.

É importante retomar brevemente o conceito de ceticismo mitigado em Hume a fim de compreendermos melhor sua função e importância em seu projeto filosófico. Para isso, retomaremos de modo sucinto alguns elementos da crise cética de Hume no livro I do

Tratado, comparando-os com a seção 12 da primeira *Investigação*, que parece solucionar tal crise cética pelo ceticismo mitigado.

É preciso lutar contra uma excessiva postura cética na filosofia, e Hume parece sempre buscar meios de remediar tal radicalidade. O único meio eficaz, contudo, parece ser depositar certa credibilidade àqueles pensamentos que resultam de nossos sentimentos e crenças. Isso não significa que tenhamos que abandonar por completo todo raciocínio mais refinado, o que acabaria de vez com toda ciência e filosofia, mas que será preciso escolher entre o que Hume chama uma falsa razão e razão nenhuma (T 1.4.7.7; SBN 267).

Na conclusão o livro I do *Tratado*, diante de uma tempestade de sentimentos, Hume se mostra confuso e desorientado, e conclui que não deve abrir mão do convívio social e de seus sentimentos. Dominado por um espírito irritadiço, cogita lançar mão de seus livros e papéis para entregar-se totalmente à corrente da natureza, que o conduz à indolência e ao prazer (T 1.4.7.10; SBN 269). Tal pensamento não dura muito, e Hume é levado de volta às reflexões filosóficas, pois, mesmo que queira, o filósofo não consegue abandonar definitivamente a reflexão. Graças à influência da razão cética, mesmo que volte às reflexões filosóficas, ele não recorrerá às elucubrações metafísicas de antes, mas partirá daquilo que experimentou na vida cotidiana (T 1.5.7.12).

Hume não abandona completamente o ceticismo do *Tratado*, mas o abranda com sua reformulação na primeira *Investigação*. Ao propor o ceticismo acadêmico, como ele próprio define, estabelece um grau de dúvida, de modéstia e de prudência que, nas investigações e nas decisões de todo gênero, deve sempre acompanhar o homem que raciocina corretamente.

Hume começa a seção 12 da primeira *Investigação*, que se destina a tratar do ceticismo, com uma negação da existência do cético: “Nenhum homem jamais se defrontou com uma criatura tão absurda ou conversou com um homem que não tivesse opinião ou princípios relativos a quaisquer assuntos, quer práticos ou especulativos” (EHU 12.2; SBN 149). O cético a que Hume se refere, descobriremos adiante, é o cético radical, aquele que levou às últimas consequências suas dúvidas.

Ao iniciar a segunda parte dessa sessão, quando o leitor está quase decidido a optar pelo ceticismo como postura filosófica, Hume refuta a pretensão dos céticos de destruir a razão por meio de argumentos e raciocínios (EHU 12.17; SBN 155). O erro consiste em usar instrumentos racionais para combater a razão. O único modo de mostrar sua fraqueza é construir uma nova ciência, tão eficiente quanto a tradicional, sem dar muita importância à razão.

Não é possível manter-se por muito tempo num ceticismo excessivo. Para ser sensato, o cético radical deve manter ativa em sua memória a lembrança de que seus princípios não podem ser entendidos como portadores da verdade, mas devem ser vistos como hipóteses. A fraqueza de alguns argumentos e a insuficiência da razão científica em nos dar respostas suficientes sobre determinados assuntos não significa que devemos aderir ao ceticismo radical. A solução proposta por Hume, na terceira parte desta seção, é uma espécie de ceticismo mitigado.

Tal ceticismo, também chamado por Hume de filosofia acadêmica, é resultado do pirronismo atenuado pelo senso comum e a reflexão, curando-nos da tendência a dogmatizar nossas crenças. Esse ceticismo estabelece um grau de dúvida, cautela e modéstia, que sempre acompanhará o verdadeiro filósofo (EHU 12.25; SBN 162). O ceticismo mitigado acompanha-o como um instrumento a seu serviço, e não seria entendido como um princípio essencial para o filósofo.

Compreender que seu ceticismo não é radical como fora interpretado por muito tempo na história da filosofia, mas que é uma instância reguladora da razão, é o primeiro passo na busca de compreender seu projeto filosófico. Se aceitarmos uma visão de Hume como cético, ele só pode ser o mitigado, e não o radical, uma vez que entre a radicalidade do *Tratado* e a moderação da primeira *Investigação*, ele mesmo deixa claro sua opção pela segunda obra, na advertência que a precede.

A suspensão do juízo proposta pelos céticos empíricos não pode ser compreendida como excessiva, pois o filósofo ou mesmo o homem comum que faça uso dela não deixa de experimentar certas coisas e afirmá-las. Embora não afirme nada no sentido absoluto do termo, o cético diz o que lhe aparece, e é a partir dessas percepções que pretende fundamentar uma ciência. Por isso, é possível contestar os que argumentam a impossibilidade de uma conciliação entre a ciência e o ceticismo. O que o ceticismo torna inviável na ciência é a afirmação categórica de verdades, construídas geralmente por meios dialéticos, pois o que o cético conhece é o que lhe aparece, e não o resultado do trabalho da razão e das paixões sobre essas percepções sensíveis.

Uma suspensão absoluta do juízo, tal como concebiam os primeiros céticos, conduz-nos ao desinteresse pela vida, à inércia absoluta. Entretanto, é preciso viver, e para isso torna-se necessário certo grau de dogmatismo, até mesmo entre os céticos. Como consequência, retornamos ao problema inicial da possibilidade de conciliação entre ceticismo e vida.

Talvez a solução se encontre na conciliação entre a vida do filósofo e a do homem comum. O senso comum nos ensina a crer apenas naquilo que nossos sentidos nos mostram e a duvidar daquilo que nos parece contraditório ou demasiado abstrato. De certo modo, o perfil do cético humeano é semelhante à leitura que ele faz do pirronismo, onde o cético é visto como um filósofo que, “forjado na prática habitual da *epokhé*, se encontra mergulhado na fenomenicidade e vive a vida comum como um homem qualquer, despojado embora de seus vícios dogmáticos” (PEREIRA, 2007, p.171).

Nesse ponto Hume aproxima-se de outro elemento característico do Iluminismo, que é a busca por uma unidade entre os intelectuais e o homem comum⁸³. Para os iluministas, todo conhecimento deve estar direcionado à vida humana. As enciclopédias, mais que uma ode à sabedoria humana, buscavam ser uma fonte de conhecimento a serviço do homem comum. Segundo Romeo (1975, p.82), a preocupação fundamental da ciência no iluminismo era tornar o homem mais feliz em seu convívio social, priorizando a moral, a política e a economia. Essa dimensão moral do iluminismo se faz presente também em Hume: sua primeira obra é um tratado sobre a natureza humana, além de dedicar outras obras às paixões e outras dimensões do homem.

Esse novo humanismo pode ser visto, em Hume, no próprio subtítulo do *Tratado: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tornar possível e melhor a vida humana é o que leva os filósofos iluministas a dedicarem-se à moral e à política. A nova ciência que Hume pretende inaugurar em seu *Tratado* e no conjunto de seus escritos é um modo de ter em mãos meios eficazes para melhorar o convívio social.

A diferença entre o ceticismo moderado e o ceticismo excessivo consiste, portanto, na possibilidade do cético moderado ainda conseguir viver como um homem comum, com suas crenças, diversões e conversações, e, quando sentir-se disposto a contribuir para o progresso da sociedade, não recear em exercer tal atividade filosófica. Essa diferença torna o ceticismo moderado mais vantajoso ao próprio filósofo e à sua comunidade, razão pela qual podemos entender que Hume o prefira ao ceticismo mais radical.

⁸³ Vários historiadores falam de um distanciamento existente no século XVIII entre a cultura letrada e o povo (Thompson, 2002, p.15; Kreimendahl, 2000, p.10 e Vasconcelos, 2002, p.137, dentre outros). Entretanto, começam a surgir os primeiros rumores por uma conciliação entre a classe culta e o povo. Goethe coloca em seu personagem Werther o espanto e a crítica da época ao sentimento de superioridade que provocava tal divisão: “as pessoas de alta posição social conservam habitualmente uma fria distância da gente do povo, como se julgassem perder algo caso dela se aproximassem” (GOETHE, 2010, p.17). Essa “inexorável condição burguesa” (GOETHE, 2010, p.85) parece estar com os dias contados à medida que o Iluminismo floresce. No mesmo sentido manifesta-se Diderot, grande expoente do Iluminismo, em seus *Pensamentos*: “Apressemos-nos para tornar a filosofia popular. Se nós queremos que os filósofos caminhem adiante, aproximemos o povo do ponto em que estão os filósofos. Dirão que há obras que nunca se colocarão ao alcance do comum dos espíritos? Se o dizem, mostrarão apenas que ignoram o que podem o bom método e o longo hábito” (1994, p. 582).

Hume propõe o ceticismo como postura de vida, o que satisfaz tanto o filósofo quanto o homem comum. Nos raciocínios filosóficos ele impede qualquer excesso da razão, prevenindo a superstição e o dogmatismo. O receio dos críticos do ceticismo radical, e de certo modo Hume concorda com eles, é de que a postura cética aplicada na vida comum possa dificultar a vida. O ceticismo de Hume, entretanto, não impediria o surgimento de crenças, nem nosso assentimento a elas, apenas nos manteria em alerta para não nos deixarmos dominar por elas. O ceticismo mitigado não é uma teoria filosófica postulada e defendida de modo abstrato, mas é uma condição estável a que chega a mente como resultado do confronto entre a razão e a força das crenças.

A moderação é uma virtude do filósofo ideal pensado por Hume. Para Baratono (1943, p.03), o ceticismo de Hume funciona como “uma contínua profissão de modéstia, uma socrática afirmação de não saber e de dever reconhecer o limite do nosso saber: que deixa a impressão de um homem inteligente e tolerante ao mesmo tempo, amante apenas da meditação tranqüila”. O imperativo de moderação é, sem dúvida, um atributo essencial para se compreender o projeto filosófico de Hume.

Ao buscar um ponto de equilíbrio entre o ceticismo e o naturalismo de Hume, o que está em jogo é o sentido de sua filosofia como um todo. Mais que investigar em quais questões ele é cético e em quais ele é naturalista, ou qual a opinião dele sobre este ou aquele problema, nos preocupamos em encontrar um ponto que una todas essas teorias, na busca por uma síntese de sua postura filosófica. Isso não significa reduzir a densa filosofia de Hume aos limites de um sistema filosófico, mas buscar um caminho alternativo às interpretações céticas e naturalistas.

O ceticismo e naturalismo permanecem na vida do filósofo, e coexistem no seu ceticismo mitigado. Em algumas situações, tal ceticismo se mostra mais radical, como quando investiga hipóteses filosóficas, e em outras, mais branda, diante da constatação da fraqueza de nossa razão diante das crenças que temos. Defendemos que há dois momentos na filosofia de Hume: os céticos e os naturalistas, mas momentos que se encontram implícitos em seu ceticismo mitigado.

O ceticismo e o naturalismo de Hume se encontram no ceticismo mitigado, “pois o estado de ceticismo moderado é visto como o resultado de dois fatores causais: a dúvida pirrônica radical, de um lado, sendo moderada por nossas propensões (animais) naturais para crer, de outro” (FOGELIN, 2007, p.102). Não reduzimos o ceticismo mitigado a um efeito da natureza sobre a razão humana, mas o reconhecemos como um resultado positivo desse confronto.

O reconhecimento do ceticismo mitigado como o instrumento filosófico de Hume, entretanto, não encerra nossa busca pela unidade de sua filosofia. Como mencionamos anteriormente, ele não parece tentado a construir um sistema cético, mas tal ceticismo surge como consequência de sua teoria das ideias. Embora se reconheça um cético, a dúvida não é seu objetivo final, mas um instrumento que lhe permite atingir seu verdadeiro escopo: a compreensão da natureza humana por meio de uma nova ciência, baseada na experiência.

Para isso é importante encarar o projeto científico de Hume como permanente em sua filosofia, mesmo após sua adesão ao ceticismo. A crise cética do livro I do *Tratado* não muda os planos de Hume, mas apenas os adaptam às novas circunstâncias que a dúvida provoca. Para compreender o plano filosófico de Hume tentaremos encontrar o ponto de intersecção que une suas obras, de diferentes gêneros, e nos conduz no labirinto de seu pensamento.

3.2.1.2 O ceticismo e a ciência da natureza humana

Vimos no segundo capítulo que o projeto humeano, exposto na introdução do *Tratado*, era o de elaborar uma nova ciência que pudesse compreender a natureza humana. O núcleo dessa ciência seria o método experimental aplicado às questões morais, o que garantiria o sucesso desse empreendimento. À medida que avança em seus raciocínios, Hume se depara com a dúvida radical, expressa dramaticamente na última parte do livro I do *Tratado*. Se todos os caminhos nos levam ao ceticismo, é preciso encará-lo como um elemento presente na filosofia de Hume, o que pode significar o abandono do projeto filosófico inicial, como defende Passmore (1968, p.133).

Como vimos anteriormente, a interpretação naturalista provocou uma reinterpretação do papel do ceticismo na filosofia humeana, que deixou de ser vista exclusivamente como a confissão do fracasso de seu projeto científico, e passou a ser um meio concreto de levar tal projeto adiante.

Não podemos entender o ceticismo humeano como exclusivamente negativo, e sim como portador de uma dimensão positiva, de modo que não podemos negar a possibilidade de estabelecer uma ciência sob princípios céticos. Para Norton (1993, p.1), Hume é o primeiro filósofo pós-cético da modernidade, pois sua filosofia é, ao mesmo tempo, cética e construtiva. Em seu combate ao cartesianismo e à tradição racionalista, ele é um

cético, mas, na tentativa de construir uma ciência da natureza humana, ele assume uma postura positiva. Esse seria outro modo de compreender o ceticismo de Hume enquanto positivo e negativo.

A sugestão de Hume na elaboração dessa ciência é que abandonemos as hipóteses especulativas, e insiramos os dados da experiência em nossas teorias. Assim como Newton, ele também recusa as hipóteses que não se baseiam na experiência, de modo que para essa ciência é necessário uma unidade entre a razão e a experiência na formulação de hipóteses.

No início do *Tratado*, a filosofia anunciada por Hume não era cética nem naturalista, mas empirista. Ao longo do tempo os intérpretes de Hume parecem ter deixado em segundo plano seu empirismo e se detiveram nas suas conclusões céticas e/ou naturalistas. Embora sempre reconhecessem Hume como herdeiro da tradição empirista britânica, viam tal postura como secundária em sua filosofia.

O motivo dessa indiferença quanto ao empirismo de Hume é justificado por alguns como resultado do fracasso do filósofo em levar adiante tal projeto filosófico. O surgimento do ceticismo no decorrer de sua investigação e as suas consequências predominantemente negativas levaram autores como Passmore (1968) e Flew (1986) a afirmar que Hume abandonara tal empreendimento filosófico por culpa do ceticismo que lhe tomou as forças e impediu de avançar.

Para Passmore (1968, p.151) os resultados da investigação filosófica de Hume no *Tratado* não correspondem às suas intenções apresentadas no início de sua obra. O ceticismo de Hume foi além do esperado, de modo que colocou em risco a possibilidade de se estabelecer com sucesso uma nova ciência. Hume não teria conseguido controlar o poder destrutivo de suas dúvidas, de modo que teve de abandonar seu projeto inicial.

Essa interpretação é sustentada também por Flew (1986, p.52), que aponta uma tensão entre ceticismo e ciência desde o subtítulo do *Tratado*. Segundo ele, essa ciência de Hume já estava fadada ao fracasso, visto que é impossível existir um cientista cético. Não há como refrear os impulsos céticos para assegurar a construção de uma ciência, e o cientista dispensaria mais forças tentando combater seus impulsos céticos que desenvolvendo e testando hipóteses.

Não concordamos com a interpretação de Passmore e Flew, pois que o ceticismo saíra do controle no *Tratado*, Hume mesmo o percebeu e, por isso, reelaborou esse problema na primeira *Investigação*, apresentando um ceticismo mais comedido e limitado. Além disso, a crença de que o ceticismo de Hume está em conflito com seu projeto de estabelecer uma nova ciência retoma a visão dualista de sua filosofia, que também repudiamos.

A intenção primeira de Hume é produzir um relato científico das operações da mente humana, e o resultado é um sistema com somente um tipo de objeto, percepção e algumas maneiras nas quais são produzidas. O ceticismo, portanto, motiva e ao mesmo tempo estabelece os limites da ciência da natureza humana sem o qual, é útil recordar, não seria possível existir.

O objetivo da filosofia de Hume não pode ser entendido como destruir todos os fundamentos do conhecimento humano, mas edificar uma nova ciência moral, fundada nos mesmos princípios da ciência experimental. É aqui que seu ceticismo ganha um novo sentido: não mais destruir toda possibilidade de atingir a verdade, mas tornar-se um antídoto eficaz contra a superstição e o dogmatismo, como vimos anteriormente.

Seu projeto inicial consiste em elaborar uma filosofia que parta da experiência para alcançar princípios gerais: “Assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências [lógica, moral, crítica e política], do mesmo modo, o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação” (T Intro. 8; SBN xvii). É a experiência que fundamentará todo o empreendimento filosófico de Hume, inclusive seu ceticismo.

À medida que analisa e descobre os princípios do entendimento humano produtores de nossas crenças básicas, Hume mostra-nos a impossibilidade de sair da esfera da experiência: “Nenhum de nós pode ir além da experiência ou estabelecer princípios que não estejam fundados sobre sua autoridade [...] Quando não sou capaz de conhecer os efeitos de um corpo sobre outro em uma situação específica, tudo o que tenho a fazer é por os dois corpos nessa situação e observar o resultado” (T Intro. 10; SBN xviii-xix). Em nenhum assunto, portanto, a filosofia consegue ultrapassar os dados dos sentidos e, quando pretende ultrapassar esse limite, começa a produzir absurdos, pois não há ideias que correspondam aos termos que emprega nessas discussões.

Tendo mostrado os limites do entendimento humano, Hume reconhece que uma ciência dedutiva, baseada na razão e que pretende descobrir causas últimas, não é a mais adequada à natureza humana, mas uma ciência empírica apoiada nos princípios da imaginação. Assim conclui a introdução do *Tratado*:

Nessa ciência, devemos reunir os nossos experimentos por meio da observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. Sempre que experimentos dessa espécie forem criteriosamente reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não

será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana (T Intro. 10; SBN xix).

O desenvolvimento de sua filosofia justificaria o projeto inicial, mostrando que somente a ciência empírica se adapta aos princípios do entendimento humano, ou seja, só esta é produto das operações naturais do nosso entendimento.

Em sua origem pirrônica o ceticismo já era relacionado a uma espécie de empirismo, pois mesmo a suspensão do juízo proposta pelos cétricos empíricos não deve ser compreendida como excessiva, pois o filósofo ou mesmo o homem comum que faça uso dela não deixa de experimentar certas coisas e afirmá-las. Embora não afirme nada no sentido absoluto do termo, o cético diz o que lhe aparece, e é a partir dessas percepções que pretende fundamentar uma ciência.

Para alguns autores, mais que próximos, ceticismo e empirismo são inseparáveis⁸⁴. O cético tem crenças, mas estas não são dogmáticas, pois ele crê apenas nos fenômenos, no que lhe aparece; sua suspensão do juízo diria respeito tão somente aos discursos que se propõem falar de uma realidade para além do que aparece, pretensamente revelada pela razão. É da experiência humana do dia a dia que devem surgir os dados para essa ciência.

O cético, tal como Hume o concebe, ao invés de anular as crenças de seu espírito, para interromper a ação das paixões, procura fazer de suas próprias paixões um instrumento moderado. Embora ele não queira se entregar a elas e reconheça os prejuízos que provocam na sociedade, o cético tem consciência de que não poderá expurgá-las de seu espírito. Tal atitude o distingue do cético radical, pois enquanto este procura combater com todas as forças tal influência sobre os homens, aquele busca um modo de prosseguir com suas investigações a partir dessas paixões (KIRALY, 2010, p.42-43).

O ceticismo mitigado é, pois, o fundamento dessa ciência da natureza humana, e apenas um ceticismo excessivo poderia impedi-la de avançar. Hume tem consciência disso, haja vista suas críticas à possibilidade de um cético radical viver naturalmente. Se ele reconhece os limites de um ceticismo radical, que obriga tal cético a estagnar-se, e estabelece uma forma de ceticismo como fundamento para sua ciência, é porque ele propõe um ceticismo diferente daquele que ele mesmo critica.

É o ceticismo que garante a eficiência do empirismo, no sentido em que ele impede que a mente avance em especulações racionais e caia nas armadilhas de uma

⁸⁴ É o caso de Frede (1987), Smith (1995), Pereira (2007) e Bolzani Filho (2007), dentre outros.

metafísica abstrusa. Ao tentarem transcender os domínios da experiência, os filósofos quase sempre se perdem nas teias da imaginação, razão pelo qual o ceticismo é importante na ciência da natureza humana que pretende permanecer empirista. Como destaca Smith (1995, p.231), Hume mantém o ceticismo em sua ciência não para destruir a razão, mas para devolver-lhe sua função inicial. Os desvios do racionalismo é que destruíram a razão, e não o ceticismo.

Hume também se insere nessa crítica à metafísica ao adotar uma posição favorável ao senso comum e romper com a tradição filosófica que eleva o filósofo acima dos demais homens. Para ele, a linguagem que o filósofo utiliza deve estar inserida no contexto da linguagem comum para não correr o risco de, como a metafísica, tornar-se vazia de sentido.

Nesse sentido, parece não ter sentido que os naturalistas defendam a intenção humeana de estabelecer uma ciência ao mesmo tempo em que atenuam ou mesmo negam o ceticismo de Hume. Só conseguem fazer isso porque criam um dualismo, separando o ceticismo do projeto final de Hume, mostrando-o apenas como uma dimensão secundária no seu plano filosófico. Quando se depara com o ceticismo, Hume tem que adaptar seu projeto inicial para que ele continue, o que mostra que ele não abandonou seu projeto, mas o adaptou.

A consciência de que nossas crenças baseiam-se apenas em probabilidades tornaria o homem comum mais crítico em suas escolhas, de modo que evitaria qualquer atitude precipitada. É isso que Hume pretendia com sua ciência da natureza humana: compreender o modo de operação da mente humana em suas escolhas

Em sua filosofia, Hume adota a *skepsis*, o autêntico espírito cético, que ele vai por em prática em sua ciência (SAAVEDRA, 2012, p.38). A comprovação de uma ciência da natureza humana com elementos céticos é a prova de que Hume não adota uma filosofia essencialmente negativa, como os tradicionais céticos, mas instrumentaliza o ceticismo em vista de um resultado positivo.

Hume buscava uma nova alternativa para o agir filosófico, como vimos em sua carta ao Dr. George Cheyne, onde diz buscar um novo impulso e ardor para dedicar-se aos estudos (HL I, 13). Ele buscava um novo meio de se desenvolver o trabalho acadêmico, e para isso é necessário romper a ignorância e o dogmatismo. Daí se vê que a postura cética está intimamente presente em seu modo de agir.

A vida intelectual, tal como Hume a concebe, pressupõe essa dose de ceticismo, visto que é resultado de uma crise cética (experiência que ele mesmo passou no livro I do *Tratado*). Ele resgata o uso etimológico da *skepsis* como espírito de exame, de investigação

sempre aberta e não somente como espírito de dúvida, que os céticos radicais vincularam à filosofia.

A ciência cética é a ciência reconciliada com o senso comum; a ciência da natureza humana (SMITH, 1995, p.232). Se filosofar nos limites da experiência não é tão diferente de raciocinar na vida comum (DNR 1. 11-12), estamos mais próximos da afirmação humeana de que as decisões filosóficas não passam de reflexões comuns, sistematizadas e corrigidas (EHU 12.25; SBN 162). A ciência concebida por Hume é cética não porque sua postura filosófica ou seu ideal é o do ceticismo, mas porque o ceticismo é seu instrumento de trabalho. Julgando ser possível alcançar a verdade, o cético moderado manterá o filósofo cauteloso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso objetivo era o de encontrar um ponto de equilíbrio que unisse as interpretações céticas e naturalistas da filosofia de Hume na intenção de compreendê-las como complementares para o estabelecimento de uma ciência da natureza humana. Partimos da análise das razões que fundamentam cada uma dessas abordagens, de modo a encontrar o núcleo teórico delas e, uma vez de posse dele, pudemos melhor compreender a filosofia de Hume.

A defesa do ceticismo de Hume, conforme vimos no primeiro capítulo, concentra-se na afirmação do filósofo de que o hábito não pode nos fornecer verdades lógicas e da incapacidade da razão de alcançar uma justificação demonstrativa para o princípio da causalidade. As bases para essa interpretação, dada por Reid e Beattie foram analisadas e, em certa medida, refutadas. A interpretação de Reid está equivocada por considerar o ceticismo de Hume como radical apesar da defesa do filósofo por um modo mais moderado.

A crítica de que o ceticismo não se sustenta na vida comum foi também posta por Hume, de modo que o que Reid defende como prova da falsidade das ideias de Hume, já era utilizada pelo próprio filósofo como fundamento para seu ceticismo mitigado. O mesmo vale para as críticas de Beattie, que compreendia a Hume como um ferrenho destruidor do senso comum. Às acusações de que seu ceticismo era essencialmente destrutivo, Hume responde com uma proposta construtiva, fiando-se no ceticismo empírico grego, considerando-o como antídoto para a falsa metafísica.

Há um consenso entre os defensores do ceticismo de Hume em reconhecê-lo em continuidade com o ceticismo moderno, do qual Descartes, Locke e Berkeley eram seus principais interlocutores. À diferença destes, Hume prossegue com a dúvida até às últimas consequências, razão pela qual o filósofo passa a ser apresentado como o maior expoente do ceticismo moderno. Se a defesa de um ceticismo radical de Hume não se justifica, tanto pela afirmação do autor de que seu ceticismo é moderado quanto pelo fato dele mesmo negar a existência desse tipo de filósofos, tal ceticismo não pode, contudo, ser compreendido como continuação e coroamento do ceticismo de seus antecessores.

A dúvida de Hume sobre a origem de nossas crenças causais, uma das razões que o classificara como cético, é solucionada pela interpretação naturalista. Hume não estaciona diante da dúvida, mas prossegue em suas investigações, razão pelo qual seu ceticismo não

pode ser radicalizado à suspensão do raciocínio. Seu ceticismo, nesse sentido, está longe de ser um obstáculo à busca do conhecimento, como defendiam seus críticos, e aproxima-se do ideal de cautela e prudência esperados de um filósofo de seu tempo. Seu ceticismo não impede, por exemplo, de buscar e formular regras para se julgar corretamente causas e efeitos.

Embora sua conclusão seja cética, Hume age movido pela crença na obtenção da verdade. Como filósofo, não se entrega ao desespero da dúvida, mas prossegue em seus raciocínios, na convicção cada vez mais crescente de alcançar o sucesso em seus empreendimentos. O hábito e a causalidade, embora careçam de fundamentos racionais e, por isso, sejam usados pelos defensores do ceticismo humeano, movem o homem comum e também o filósofo. O verdadeiro desafio é continuar a filosofar, a perseguir a verdade sobre o mundo e os homens, sabendo que podemos nos equivocar se confiarmos demasiadamente em nossos instintos e crenças.

O ceticismo, embora não radical, é necessário na filosofia de Hume. Não podemos fugir a ele, mesmo em nossos raciocínios mais abstratos. A filosofia humeana pretende apresentar aos homens os limites da razão e, ao mesmo tempo, propor-lhe uma alternativa para que prossigam com seus raciocínios. O ceticismo é uma doença incurável, fruto de uma reflexão profunda sobre o conhecimento humano e só atenuado pelo descuido e desatenção. Embora necessário, o ceticismo de Hume não pode ser entendido como fundamento de seu projeto filosófico, uma vez que ele só aparece nos momentos finais de seus textos e nunca no início, como se fosse um objetivo específico de Hume.

À autoconfissão de ceticismo de Hume segue-se o desabafo desesperado do autor em fugir dessa condição monstruosa e solitária a que se condicionam tais filósofos. O ceticismo que ele defende é uma espécie sadia, que favorece o filosofar, nos concedendo um grau de desconfiança e modéstia em nossas decisões, como diz no apêndice do *Tratado*.

Se do primeiro capítulo concluímos a impossibilidade de negar o apreço e o lugar importante que o ceticismo ocupa na filosofia de Hume, segue-se que tal ceticismo de modo algum o impede de continuar seus estudos, constituindo-se como essenciais à essa nova ciência da natureza humana que Hume pretendeu estabelecer. Ele nunca se contentou com a suspensão do juízo como alternativa final para o filósofo, persistindo na busca de um fundamento seguro para sua nova ciência, e tal persistência motivará os defensores de seu naturalismo.

Conforme vimos no segundo capítulo, a interpretação naturalista de Hume surge como uma alternativa para o problema do ceticismo em sua filosofia, enfatizando o papel superior das paixões em detrimento da razão. A mesma crítica à razão feita pelos cétricos

permanece entre os naturalistas, mas de um modo diferente. Embora não implique o descrédito do ceticismo no projeto de Hume, o naturalismo provoca uma revisão de sua importância e função no processo filosófico do autor.

A filosofia de Hume está mais próxima de um naturalismo que de um ceticismo, para esse grupo de intérpretes, à medida que o filósofo vê aos homens como seres imersos na natureza, dotados de imaginação e instintos, de onde surgem as crenças. O naturalismo quer romper com a ideia de que a filosofia humeana seja uma continuação do ceticismo moderno, partindo em defesa da autenticidade e criatividade do filósofo. Seu caráter inovador está intimamente relacionado com sua pretensão de estabelecer uma nova ciência da natureza humana.

A preocupação de Hume em elaborar uma nova ciência aproxima-o de Newton, justificando um paralelo do nosso filósofo com o mundo da ciência, intimamente ligado ao espírito iluminista. A aproximação de Hume com Newton manifesta a necessidade de que a filosofia e a ciência se reconciliem e cooperem na busca da verdade. A ciência moderna, que tanto debatera com a filosofia escolástica, é agora convidada a unir-se ao novo modo de filosofar, que em muito valoriza a experiência.

O ceticismo e o naturalismo encontram-se neste ponto, pois o reconhecimento dos limites do conhecimento humano – que nos vem pelo ceticismo – é um dos fundamentos da ciência moderna e, por isso, deve permanecer nessa ciência da natureza humana sob princípios experimentais que Hume pretende estabelecer. Assim como o ceticismo favorece o destronamento da falsa razão, a metafísica adulterada que Hume cita em suas obras, o naturalismo busca limitar a capacidade da razão, ao submetê-la às paixões.

Tão necessário quanto o ceticismo é a força do hábito e das crenças nos homens, razão pela qual o filósofo não deve preocupar-se em combatê-las, mas deve empenhar-se em descobrir meios para continuar suas investigações apesar delas. O filósofo que desiste ante a fragilidade de seus raciocínios é tão inútil quanto aquele que adere a uma filosofia abstrata e fantasiosa para remediar as decepções de suas reflexões. O único modo de permanecer no caminho da filosofia é não deixar-se dominar nem pelo ceticismo nem pelo naturalismo, e avançar na construção dessa nova ciência.

Infelizmente, ao atenuar o poder do ceticismo para Hume os naturalistas provocaram uma divisão em sua filosofia. Criou-se um falso conflito entre uma dimensão negativa e uma dimensão positiva da filosofia humeana, às quais o ceticismo e o naturalismo correspondiam, respectivamente. Essa suposta divisão interna da filosofia de Hume é que

provocou-nos a intenção de mostrar a unidade de seu projeto filosófico em contraposição a qualquer visão unilateral.

Iniciamos essa abordagem nos propondo a verificar se houve um abandono da filosofia, por parte de Hume, em razão do fracasso do *Tratado*. Tal tese, defendida por alguns comentadores, impedia uma compreensão unitária da filosofia de Hume, reduzindo-a ao texto do *Tratado* e seus reescritos e desconsiderando os demais gêneros empregados pelo filósofo. Nossa conclusão foi a de que Hume não apenas não abandonara como, a partir desse “fracasso” é que ele colocará em prática sua ciência da natureza humana.

A variedade de gêneros literários, ao invés de dividir o pensamento de Hume, ajuda-nos a compreendê-lo como um filósofo preocupado em unificar as reflexões dos filósofos com as do homem comum, de modo que se empenha progressivamente em tornar acessível sua filosofia por diversos gêneros literários. O que une todos esses estilos em Hume e justifica nossa abordagem é o método empregado pelo filósofo. Em todos eles, o autor opta por uma metodologia experimental, recusando-se a qualquer abordagem apriorística da natureza humana, mesmo quando se propõe a escrever a História da Inglaterra.

O mesmo método que une a filosofia de Hume à ciência moderna é que faz dos seus diferentes estilos literários um único volume dessa nova ciência que ele se propõe a criar. O objetivo principal de Hume, portanto, não é destruir ou desiludir os homens diante da fraqueza e limites de seu conhecimento e agir moral, mas construir uma ciência capaz de compreender a natureza humana. Sua filosofia é, nesse sentido, essencialmente construtiva.

No intento de solucionar o conflito existente entre as interpretações céticas e naturalistas em Hume, nos dispomos ainda a analisar o ceticismo do filósofo, na crença de que uma releitura de seu papel no projeto do filósofo, a partir dessa visão unitária de seus textos, pudesse lançar novas luzes na solução desse problema. A primeira constatação foi a de que o ceticismo de Hume é essencialmente moderado, capaz de conciliar o modo de agir do filósofo com os métodos do cientista, constituindo-se como um dos fundamentos dessa nova ciência. Da constatação de que o ceticismo de Hume é constante e moderado e da unidade de seus escritos concluímos a defesa de que o filósofo jamais abandonara o projeto dessa ciência da natureza humana, vindo a desenvolvê-la nos seus mais variados textos, aproximando o homem comum do mundo dos filósofos e vice-versa. Tal constatação leva-nos, por fim, a reconciliar o filósofo-cientista com os homens do senso comum.

A relevância desse trabalho, entretanto, não se reduz apenas a um aprofundamento da filosofia de Hume, o que por si só já o justificaria, mas se fundamenta na crença de que uma compreensão unitária da filosofia de Hume pode contribuir para a própria

filosofia. Compreender o projeto de Hume torna-se importante para a história da filosofia, pois nele vemos a expressão do autêntico filósofo iluminista em ao menos dois aspectos.

Em primeiro lugar, Hume assume-se um curioso literário. Seu amor pelos livros, confessado em seus textos, o estimula em seu combate à ignorância e ao dogmatismo. Um filósofo sedento pelo conhecimento não pode se contentar com respostas limitadas e dogmáticas em assuntos filosóficos, nem a filosofia autêntica pode se submeter à teologia, mas deve avançar sem reservas até onde possa chegar, desde que fundamentada pela experiência.

Num segundo aspecto, Hume pode ser classificado seguramente como homem de letras, como quem conta com a aprovação do público, transformando-se numa espécie de mediador entre o mundo dos letrados e do vulgo. Sua intenção é mesclar o filósofo com o homem comum, esperando surgir, dessa temperança, a verdadeira filosofia, como diz no *Tratado*. O sábio não mais se identifica com o especialista ou um acadêmico enclausurado, fiel a um método racional e alheio ao mundo, mas aparece como alguém que combina a virtude intelectual da prudência, o adequar sua crença à evidência com o predomínio das paixões calmas sobre as violentas.

Encantado com o avanço da ciência experimental, principalmente pelo trabalho de Newton, Hume propõem-se a estabelecer uma ciência da natureza humana com base nos mesmos princípios que Newton utilizou na física. Com o avanço das ciências, motivado pelo Renascimento, a filosofia correu o risco de ser posta de lado, pois perdera sua credibilidade como portadora da verdade diante dos abusos do período medieval, e o próprio Hume reconheceu esse fracasso da filosofia perante o senso comum. Com todo o progresso das ciências, o vulgo viu renascer a esperança de alcançar a verdade, o que a filosofia parecia não mais proporcionar.

Ao invés de se fechar à ciência moderna, fiando-se apenas na razão, Hume vai ao encontro dela e pretende construir um projeto filosófico em colaboração com a ciência experimental. A interpretação exclusivamente cética da filosofia de Hume o afasta do pensamento do senso comum, atitude reprovada pelo próprio filósofo, de modo que a filosofia corre o risco de se tornar somente uma abstração fantasiosa. Reconhecer a existência das crenças, apesar da fragilidade de nossos raciocínios, é um elemento da interpretação naturalista, e torna mais acessível à filosofia de Hume ao senso comum. Não podemos, contudo, excluir por completo o valor do ceticismo na filosofia, pois é ele que nos adverte constantemente dessa fragilidade. O filósofo que se esquece dos limites do conhecimento humano corre o risco de afundar-se em pensamentos por demais abstratos.

Essa unidade da filosofia de Hume ajuda-nos a compreender melhor o processo do conhecimento. O ceticismo e o naturalismo pecam por apresentarem uma visão unilateral do modo pelo qual os homens adquirem o conhecimento, e a proposta humeana vem ao encontro desse conflito e o soluciona instaurando um caminho alternativo a essas correntes filosóficas. Em Hume, o ceticismo e o naturalismo se equilibram na busca da verdade, de tal modo que o filósofo se mantém passivo o suficiente para não deixar-se iludir pelas paixões e ativo o suficiente para não estagnar na dúvida radical.

Com essa unidade Hume encontra uma alternativa para o combate à filosofia abstrusa e adulterada que ele condena em suas obras. Sua intenção não é apenas resolver problemas específicos de seu tempo, mas reestruturar o agir filosófico, oferecendo novas e mais eficientes ferramentas ao filósofo que busca compreender o mundo à sua volta. A consciência da fragilidade de nosso conhecimento, unida à da força das paixões nos homens é que deve mover o filósofo que queira atingir o sucesso em seus procedimentos.

Essa visão unitária da filosofia de Hume pode contribuir ainda para uma melhor compreensão do agir moral humano. Ao estabelecer uma diferenciação entre a razão e as paixões, e conferir a estas o poder de mover as ações humanas, Hume justifica a problemática da crença apesar da fragilidade do conhecimento tanto quanto contribui para entender o homem não mais como tão somente um ser racional, mas como um ser de afetos, movido pelo prazer e pela dor.

Se razão e paixão não são auto-excludentes, mas se diferenciam apenas nas suas atribuições, a imagem do filósofo como um homem solitário, trancado em seu escritório e totalmente racional cede lugar ao do filósofo que como todos os demais homens, também se reúne com os amigos para jantar e jogar gamão. O próprio Hume diz preferir essa segunda opção para não correr o risco de transformar-se num monstro estranho e rude, incapaz de se misturar e unir à sociedade, expulso de todo relacionamento com os outros homens e totalmente abandonado e desconsolado.

Para essa nova ciência, é necessário um novo filósofo. Daí a advertência de Hume na primeira *Investigação* para que, embora sendo filósofos, não devemos deixar de sermos homens (EHU 1.6; SBN 9). Não é necessário abandonar o ceticismo para por em prática uma ciência da natureza humana, visto que ele não se constitui como uma força dominante no homem, mas apenas como um alerta contra a prepotência de se atingir a verdade apenas com as faculdades da razão humana.

Hume era consciente da importância do Iluminismo para a filosofia, chegando a dizer no *Abstract* que tal movimento filosófico deu início a um novo tipo de filosofia, mais

promissora do que qualquer outra que o mundo já conheceria. Essa era também a sua intenção primeira ao escrever o *Tratado*: destruir a filosofia adulterada da época e fazer surgir uma nova filosofia, construída sobre fundamentos similares aos do movimento iluminista.

Acreditamos que a intenção de Hume de elaborar uma nova ciência da natureza humana encontra-se muito próxima do espírito filosófico de seu tempo. Como ele mesmo afirma na *Dissertação sobre as paixões*, é quase impossível que sustentemos qualquer princípio que divirja do consenso universal de nossos amigos e conhecidos, e suas cartas e biografias estão repletas de menções à relação íntima de Hume com as grandes figuras do Iluminismo.

É como autêntico homem das letras que Hume abandona a escrita sofisticada dos grandes filósofos e opta por uma vida mais prazerosa, escrevendo ensaios, diálogos e a *História da Inglaterra* e vivendo harmonicamente em sociedade, como atestam seus biógrafos e amigos próximos. Os relatos sobre as circunstâncias de sua morte são indícios de que Hume morreu como um autêntico filósofo do Iluminismo, um homem das letras, tal como viveu durante a maior parte de sua vida.

Dessa forma pretendemos contribuir, ainda que de modo limitado, para o estudo da filosofia de Hume. É possível que com essa pesquisa não tenhamos resolvido em definitivo o conflito entre essas duas abordagens da filosofia humeana, mas acreditamos que ela constitua a alternativa mais acertada para compreendermos o plano geral da filosofia de David Hume.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AYER, A. J. *Hume*. Tradução de Luis Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003.

ANNAS, J. Hume e o ceticismo antigo. Tradução de Plínio Junqueira Smith. In. *Sképsis*. [s.l.], número 2, pp.131-148, 2007.

BARATONO, A. *Hume e l'illuminismo inglese*. Milano: Garzanti, 1943.

BEATTIE, J. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth, in opposition to sophistry and scepticism*. Philadelphia: Solomon Wiealt, 1809.

_____. *Elements of moral science*. Vol. II. 2.ed. Edinburgh: Printed for William Creech, 1807.

BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Tradução de Desidério Murcho et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BOLZANI FILHO, R. Acerca dos Diálogos sobre a Religião Natural. In: DUTRA, Luiz H. A.; SMITH, P. J. (orgs.) *Ceticismo: perspectivas históricas e filosóficas*. Florianópolis: NEL/UFSC, pp.169-195, 2000.

_____. Ceticismo e Empirismo. In: SMITH, P. J.; SILVA, W. J. (orgs.). *Ensaio sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda editorial, pp. 55-90, 2007.

_____. Estratégias modernas de abordagem crítica do ceticismo antigo. In: *Transformação*. Marília, volume 34, número 3, pp.89-104, 2011.

BROCHARD, V. *Os cétricos gregos*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

BROUGHTON, J. Hume's Naturalism and Hume's Skepticism. In: RADCLIFFE, Elizabeth (org.). *A Companion to Hume*. Oxford: Blackwell Publishing, pp.425-440, 2008.

CAPALDI, N. *David Hume: the Newtonian Philosopher*. Michigan: Twayne, 1975.

CONTE, J. Ceticismo e naturalismo na filosofia de Hume. In: *Analecta*. Guarapuava, volume 8, número1, pp.31-43, 2007.

COVENTRY, A. M. A re-examination of Hume's debt to Newton. In: GUIMARÃES, Livia (org.). *Ensaio sobre Hume [II colóquio Hume]*. Belo Horizonte: Segrac editor gráfica limitada, pp.109-129, 2005.

_____. *Hume: a guide for the perplexed*. London: Continuum, 2007.

DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2001.

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Editora Rideel, 2005.

DICKER, G. *Hume's epistemology & metaphysics: an introduction*. London: Routledge, 1998.

DIDEROT, D. "Pensées sur l'interprétation de la nature". In: *Oeuvres*, T. I, Paris: Robert Laffont, 1994.

FERGUSON, A. *An essay on the history of civil society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

FLEW, A. *David Hume: philosopher of moral science*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

FOGELIN, R. J. A tendência do ceticismo de Hume. Tradução de Plínio Junqueira Smith. In: *Sképsis*. [s.l.], número 1, pp. 99-118, 2007.

_____. *Hume's skeptical crisis: a textual study*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

FORSTER, M. N. *Kant and skepticism*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

FREDE, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

GARRETT, D. A Small Tincture of Pyrrhonism. Skepticism and Naturalism in Hume's Science or Man. In: SINNOT-ARMSTRONG, W. (org.). *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: Oxford University Press, pp.68-98, 2004.

_____. *Cognition and commitment in Hume's philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

GOETHE, J. W. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Tradução de Leonardo C. Lack. São Paulo: Abril, 2010.

GUIMARÃES, L. O ceticismo de Hume na História Natural da Religião. In: SILVA FILHO, W. J. (org). *O ceticismo e a possibilidade da Filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, pp.87-108, 2005.

GUYER, P. *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's response to Hume*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

HUME, D. *A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion: a critical edition*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge. 2.ed.rev. by P. H. Nidditch. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1978.

_____. An Abstract of a book lately published entitled A Treatise of Human Nature & c. In: HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000. pp.403-417.

_____. An Abstract of a book lately published entitled A Treatise of Human Nature & c. In: HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge. 2.ed.rev. by P. H. Nidditch. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1978. pp.641-662.

_____. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Disponível em: <<http://www.davidhume.org/texts/epm.html>>. Acesso em 03.10.13.

_____. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1998.

_____. *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*. Edited by Dorothy Coleman. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. *Essays, moral, political, and literary*. Edited and with a foreword, notes, and glossary by Eugene F. Miller. Indianápolis: Liberty Classics, 1987.

_____. My Own Life. In: HUME, David. *Essays, moral, political, and literary*. Edited and with a foreword, notes, and glossary by Eugene F. Miller. Indianápolis: Liberty Classics, 1987. pp.xxxi-xli.

_____. *Philosophical Essays concerning Human Understanding* (EHU). Disponível em: <<http://www.davidhume.org/texts/ehu.html>>. Acesso em 03.10.13.

_____. *The History of England from the invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. Edited by William B. Todd. 6 vols. Indianápolis: Liberty Fund, 1983.

_____. *The letters of David Hume*. Edited by J.Y.T.Greig. 2 vols. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1932.

HUSSERL, E. *Filosofía Primera*. Bogotá: Norma, 1998.

HUTCHESON, F. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*. Indianápolis: Liberty Fund, 2004.

HUXLEY, T. H. *Hume*. London: Macmillan and co, 1879.

KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Translated and Edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be able to come forward as science*, with selections from the Critique of Pure Reason. Translated and Edited by Gary Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

KEMP SMITH, N. The naturalism of Hume (I). In: *Mind, New Series*. [s.l.], volume 14, number 54, pp.149-173, 1905a.

_____. The naturalism of Hume (II). In: *Mind, New Series*. [s.l.], volume 14, number 55, pp.335-347, 1905b.

_____. *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*; with a new introduction by Don Garrett. London: Palgrave Macmillan, 2005.

KIRALY, C. *Os limites da representação: um ensaio desde a filosofia de Hume*. São Paulo: Giz Editorial, 2010.

KRAUSE, G. B. *A ficção cética*. São Paulo: Annablume, 2004.

KREIMENDAHL, L. A filosofia do século XVIII como filosofia do Iluminismo. In: *Filósofos do século XVIII: uma introdução*. Tradução de Danskwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, pp.07-47, 2000.

KULENKAMPPFF, J. David Hume: uma nova ciência da natureza humana. In: KREIMENDAHL, L. (org.). *Filósofos do século XVIII: uma introdução*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo, Editora Unisinos, pp.154-176, 2000.

LANDESMAN, C. *Ceticismo*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006.

LESSA, R. A condição hum(e)ana e os seus Ensaios. In: HUME, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Tradução Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Toopbooks, pp.11-46, 2004.

LOGAN, B. Science and Skepticism. In: *Hume Studies*. [s.l.], volume 28, number 2, pp.297-308, 2002.

MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* 4ª Edição. Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2010.

MACKIE, J. L. *Hume's moral theory*. New York: Routledge, 1980.

MASCARENHAS, R. S. *A teoria das paixões na filosofia de David Hume*. Salvador, 100 pp. dissertação (mestrado em filosofia), UFBA, 2005.

MERRIL, K. R. *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*. Lanham: The Scarecrow Press, Inc. , 2008

MICHAUD, Y. *Hume et la fin de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

MONTAIGNE, M. *Ensaio*. Volume 1. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MONTEIRO, J. P. *Hume e a epistemologia*. São Paulo: Editora Unesp; Discurso Editorial, 2009.

_____. *Novos estudos humeanos*. 2ª Edição. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

_____. Introdução. In: HUME, David. *Obras sobre Religião*. Tradução de Pedro Galvão e Francisco Marreiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp.v-xx, 2005.

MOUNCE, H. O. *Hume's naturalism*. London: Routledge, 1999.

NEWTON, I. *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Edited by Andrew Motte. Berkeley: California University Press, 1962.

NORTON, D. F. An introduction to Hume's thought. In: *The Cambridge Companion to Hume*. Ed. D.F. Norton. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-32, 1993.

_____. *David Hume: common-sense moralist, skeptical metaphysician*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

_____. Editor's Introduction. In: HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. edited by David Fate Norton & Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, p. I9-I99, 2000.

_____. Hume, human nature, and the foundations of morality. In: *The Cambridge Companion to Hume*. Ed. D.F. Norton. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 148-181, 1993.

NOXON, J. *Hume's Philosophical Development: a study of his Methods*. Oxford: Oxford, University Press, 1973.

OSELLA, M. *Las aporias del escepticismo*. Rio Cuarto: Univ. Nacional de Rio Cuarto, 2008.

OWEN, D. *Hume's Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

PASCAL, B. *Pensamentos*. 3ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

PASSMORE, J. *Hume's intentions*. New York: Basic Books, 1968.

PEREIRA, O. P. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

PIMENTA, P. P. *A imaginação crítica: Hume no século das luzes*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2013.

PIMENTA, P. P. (org). *O iluminismo escocês*. Tradução Alexandre A. Rodrigues [et al.]. São Paulo: Alameda, 2011.

POPKIN, R. H. David Hume and the Pyrrhonian Controversy. In: *The Review of Metaphysics*, [s.l.], volume 6, number 1, pp.65-81, 1952.

_____. David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism. In: *The Philosophical Quarterly*. [s.l.], volume 1, number 5, pp. 385-407, 1951.

_____. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

PORTO, L. S. *Hume*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

QUINTON, A. *Hume*. Tradução de José Oscar Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

REID, T. *An Inquiry into the Human Mind: on the principles of common sense*. Critical Edition by Derek R. Brookes. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

RIBEIRO, A. S. Analogia humeana entre a ação moral e o movimento mecânico: uma interpretação para a relação entre as paixões e a razão. In: *Princípios*. Natal, volume 18, número 29, pp. 339-365, 2011.

RODRIGUES, A. A. D. *O ceticismo na filosofia moral de David Hume*. São Paulo, 126 pp., dissertação (mestrado em filosofia). Universidade São Judas Tadeu, 2009.

ROMEO, S. R. *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid: Editorial Gredos, 1975.

RITCHIE, J. *Naturalismo*. Tradução Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012.

RUSSELL, B. *História da Filosofia Ocidental*. Livro terceiro. Tradução de Brenno Silva. 3. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1969.

RUSSELL, P. *Freedom and moral sentiment: Hume's way of naturalizing responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

SAAVEDRA, Á. C. *El carácter de la 'verdadera filosofía' en David Hume*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012.

SCHMIDT, C. M. *David Hume: reason in history*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2003.

SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos Pirrónicos*. Trad. Antonio Gallego y Teresa M. Diego. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

SMITH, P. J. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

STRAWSON, P. F. *Ceticismo e naturalismo: algumas variedades*. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

_____. *Libertad y resentimiento*. México: UNAM, 1992.

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

_____. O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica. Tradução de Plínio Junqueira Smith. In: *Sképsis*. [s.l.], número 3-4, pp.169-192, 2008.

SUZUKI, M. Posfácio: O ensaio e a arte de conversar. In: HUME, D. *A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários)*. Seleção de Pedro Pimenta. Tradução de Márcio Suzuki e Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras, pp.287-332, 2008.

THOMPSON, E. P. *Os Românticos: A Inglaterra na era revolucionária*. Tradução de Sérgio M. R. Reis. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

TWEYMAN, S. An “Inconvenience” of Anthropomorphism. In: *Hume Studies*. [s.l.], volume 8, number 01, pp.19-42, 1982.

VASCONCELOS, S. G. *Dez lições sobre o romance inglês do século XVIII*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

VERDAN, A. *O ceticismo filosófico*. Tradução de Jaimir Conte. Florianópolis: Editora da UFSC, 1998.

WHELAN, F. J. *Order and Artifice in Hume’s Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

WRIGHT, J. P. *The sceptical realism of David Hume*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

WRIGLEY, M. Prefácio. In: HUME, David. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, pp.vii-xvii, 1992.