

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL BITTENCOURT SANTOS

A PROPOSTA DE UMA CIÊNCIA CÉTICA:
entendimento e dúvida na filosofia de Hume.

Porto Alegre
2020

RAFAEL BITTENCOURT SANTOS

A PROPOSTA DE UMA CIÊNCIA CÉTICA:
entendimento e dúvida na filosofia de Hume.

*Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutor em Filosofia.*

Orientador: Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho

Coorientador: Prof. Dr. André Nilo Klaudat

Porto Alegre
2020

CIP - Catalogação na Publicação

Santos, Rafael Bittencourt

A proposta de uma ciência cética: entendimento e
dúvida na filosofia de Hume. / Rafael Bittencourt
Santos. -- 2020.

157 f.

Orientador: Eros Moreira de Carvalho.

Coorientador: André Nilo Klaudat.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2020.

1. ceticismo. 2. empirismo. 3. entendimento. 4.
razão. 5. experiência. I. Carvalho, Eros Moreira de,
orient. II. Klaudat, André Nilo, coorient. III.
Titulo.

Rafael Bittencourt Santos

A PROPOSTA DE UMA CIÊNCIA CÉTICA:
entendimento e dúvida na filosofia de Hume

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Porto Alegre, 23 de outubro de 2020.

Resultado: Aprovado.

BANCA EXAMINADORA:

Jaimir Conte
Departamento de Filosofia
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Lia Levy
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Marcos César Seneda
Departamento de Filosofia
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Plínio Junqueira Smith
Departamento de Filosofia
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Ao Tito, que me teve dividido e distante nos últimos meses desses tempos sombrios.

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa de estudos.

À Pró-Reitoria de Pesquisa e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que auxiliaram financeiramente a minha participação em eventos nacionais.

A Eros de Carvalho e André Klaudat, meus orientadores, pelas valiosas críticas, sugestões e indicações de leitura.

Aos professores Marcos César Seneda e Lia Levy, cujas análises da versão apresentada no exame de qualificação foram importantes para alterações significativas na redação desta tese.

Aos colegas do CineMaromba, Gil, Marloren, Nykolas e Thaiani, empreitada profícua em discussões filosóficas e sobre a filosofia.

À Aline, presente mesmo do outro lado do oceano.

Ao Thales, sempre presente.

Ao Marcelo, compadre, companheiro de angústias pessoais, acadêmicas e políticas.

A Andressa, Jéssica, Natália, Nicole e Renata, meu esteio desde muito.

À Priscilla, por todo dia.

O problema que nos confronta aqui é comumente obscurecido pela ideia de que todas as pessoas possuem a “razão” por natureza, uma razão que, como a luz de um farol, ilumina uniformemente todas as áreas da vida, desde que não seja bloqueada pelas emoções, como por nuvens passageiras.

Norbert Elias, *A Sociedade dos Indivíduos*

Como uma coisa, em princípio, não deveria ir sem a outra, é provável que um outro objectivo do violento empurrão dado pelo senhor às mudas línguas dos seus rebentos fosse pô-las em contacto com os mais profundos interiores do ser corporal, as chamadas incomodidades do ser, para que, no porvir, já com algum conhecimento de causa, pudessem falar da sua escura e labiríntica confusão a cuja janela, a boca, já começavam elas a assomar.

José Saramago, *Caim*

Que isto de método, sendo, como é, uma coisa indispensável, todavia é melhor tê-lo sem gravata nem suspensórios, mas um pouco à fresca e à solta, como quem não se lhe dá da vizinha fronteira, nem do inspetor de quarteirão.

Machado de Assis, *Memórias Póstumas de Brás Cubas*

RESUMO

O presente estudo desenvolve uma interpretação da filosofia teórica de David Hume que relaciona a sua crítica ao entendimento à sua proposta de um novo fundamento para as ciências. A dificuldade está no primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana*, que inicia com a promessa de um novo fundamento para as ciências e encerra com a aparente declaração do seu fracasso. Para resolvê-la, toma-se como objeto de análise, além do *Tratado da Natureza Humana*, os *Diálogos sobre a Religião Natural*. Nesta obra, a discussão entre as personagens a respeito da possibilidade de uma ciência teológica permite ver a filosofia teórica de Hume em sua relação com um caso concreto. A personagem cética precisa dar conta tanto da possibilidade das ciências como da impossibilidade de uma ciência teológica. Dos *Diálogos*, conclui-se que a filosofia de Hume compromete-se com a experiência como campo que possibilita o diálogo e como fonte de autoridade dos princípios. Assim, interdita-se um ceticismo que assuma o absurdo como sua razão de ser, isto é, cuja crítica ao entendimento esteja baseada no seu caráter pretensamente defeituoso. Também, retira-se do cético a possibilidade de uma postura neutra: ele deve prestar contas dos seus compromissos teóricos que levam à suspensão do juízo. Do *Tratado*, conclui-se que Hume preserva o *status* das ciências demonstrativas ao mesmo tempo que denuncia as expectativas inadequadas a seu respeito. Essas expectativas, de infalibilidade e indubitabilidade, estão associadas às funções consideradas próprias da razão, de autojustificação e autonomia. O novo fundamento das ciências consiste em abandonar a autojustificação e a autonomia da razão, compreendendo o seu exercício em meio às limitações ditadas pela experiência, cujo funcionamento depende do costume. É uma posição cética porque envolve a admissão da contingência dos princípios do entendimento e das ciências. É uma posição que permite o desenvolvimento das filosofias natural e moral porque identifica uma natureza humana, cuja experiência é *humana* e cujos princípios gerais de funcionamento são *humanos*. Com isso, ainda que se perca a expectativa de uma ciência das coisas em si bem como de uma perspectiva final, preserva-se a compreensibilidade da cooperação e do entendimento entre os seres humanos.

Palavras-chave: ceticismo; empirismo; entendimento; razão; experiência.

ABSTRACT

The present study develops an interpretation of David Hume's theoretical philosophy that relates his criticism to the understanding to his proposal of a new foundation for the sciences. The difficulty is in the first book of the *Treatise of Human Nature*, which begins with the promise of a new foundation for the sciences and ends with the apparent declaration of its failure. In order to solve it, in addition to the *Treatise of Human Nature*, the *Dialogues Concerning Natural Religion* is taken as an object of analysis. In this work, the discussion between the characters about the possibility of a theological science allows to see Hume's theoretical philosophy in relation to a concrete case. The skeptical character must account for both the possibility of the sciences and the impossibility of a theological science. From the *Dialogues*, it is concluded that Hume's philosophy is committed to experience as a field that enables dialogue and as a source of authority for the principles. Thus, a skepticism that assumes the absurd as its foundation is prohibited, that is, whose criticism of the understanding is based on its allegedly defective character. Also, the possibility of a neutral stance is forbidden to the skeptic: he must account for his theoretical commitments that lead to the suspension of judgment. From the *Treatise*, it is concluded that Hume preserves the *status* of the demonstrative sciences while denouncing inadequate expectations about them. These expectations, of infability and indubitability, are associated with the functions considered proper to reason, self-justification and autonomy. The new foundation of the sciences abandons self-justification and autonomy of reason, understanding its exercise amid the limitations dictated by experience, whose functioning depends on custom. It is a skeptical position because it involves admitting the contingency of the principles of understanding and science. It is a position that allows the development of natural and moral philosophies because it identifies a human nature, whose experience is *human* and whose general principles of operation are *human*. With this, even if the expectation of a science of things is lost as well as of a final perspective, the comprehensibility of cooperation and understanding among human beings is preserved.

Keywords: skepticism; empiricism; understanding; reason; experience.

LISTA DE CONVENÇÕES

Como as citações frequentemente contêm grifos originais ou grifos meus, adotei a seguinte convenção: os grifos originais aparecem em itálico, os grifos meus, em negrito.

Com respeito aos nomes das personagens dos *Diálogos sobre a Religião Natural*, que têm grafia variada nas obras em língua portuguesa, segui a decisão da tradução que uso para as citações, a de Bruna Frascolla (Hume, 2016).

A seguir, as siglas usadas para as referências às obras de Hume e outras obras clássicas citadas mais de uma vez. Para as obras de Hume, a menos que explicitada outra edição, as referências seguem a série *The Clarendon Edition of the Works of David Hume*. Para o texto das citações, dei preferência às traduções já existentes para o português, indicando em nota qualquer alteração que eu tenha feito. Os dados completos das edições se encontram nas *Referências Bibliográficas*.

Obras de David Hume

<i>Cartas</i>	<i>Letters of David Hume</i> , editada por J. Y. T. Greig (Hume, 2011b; Hume, 2011a). Referência ao número da carta, ao volume da obra e a sua página.
DRN	<i>Diálogos sobre a Religião Natural</i> . Referência à parte e ao parágrafo da edição presente na tradução utilizada, a de Bruna Frascolla (Hume, 2016), seguida da página na edição de Kemp Smith (Hume, 1947).
EMP	<i>Ensaaios Morais, Políticos e Literários</i> . Referência à página na edição Miller (Hume, 1987). A tradução utilizada é a de Luciano Trigo (Hume, 2004a).
IEH	<i>Investigação sobre o Entendimento Humano</i> . Referência à parte e ao parágrafo. A tradução utilizada é a de J. O. de A. Marques (Hume, 2004b).
IPM	<i>Investigação sobre os Princípios da Moral</i> . Referência à parte e ao parágrafo. A tradução utilizada é a de J. O. de A. Marques (Hume, 2004b).
HNR	<i>História Natural da Religião</i> . Referência à seção e ao parágrafo. A tradução utilizada é a de Jaimir Conte (Hume, 2005a).
LG	<i>Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo</i> . Referência ao parágrafo do original (Hume, 1745) e à página da tradução de Plínio Smith (Hume, 2007c).

Sinopse *Sinopse de um livro recentemente publicado intitulado Tratado da Natureza Humana. Referência ao parágrafo. A tradução utilizada é a de Déborah Danowski, presente na sua tradução do Tratado da Natureza Humana (Hume, 2009).*

TNH *Tratado da Natureza Humana. Referência ao livro, parte e parágrafo. A tradução utilizada é a de Déborah Danowski (Hume, 2009).*

Outros autores

AT *Oeuvres de Descartes, editada por Adam e Tannery (Descartes, 1996). Referência ao volume e à página da edição.*

Dicionário *Dictionnaire historique et critique, de Bayle (1740). Referência ao artigo e à nota correspondente e, após, ao volume e à página da edição consultada.*

Ensaio *Ensaio sobre o Entendimento Humano, de Locke. Referência ao livro, à seção e ao parágrafo da edição de P. H. Nidditch (Locke, 1979). A tradução utilizada é a de Abranches de Soveral (Locke, 1999).*

Princípios *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano, de Berkeley. Referência ao parágrafo na edição de Luce e Jessop (Berkeley, 1948).*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
I	
1 Ceticismo e Misticismo	21
2 Ceticismo e Empirismo	38
2.1 Ceticismo comprometido	39
2.2 O argumento a partir da experiência para a existência de Deus	45
2.3 A plausibilidade das hipóteses alternativas	52
II	
3 A Defesa da Geometria e a Natureza do Critério	61
3.1 Unidade	62
3.2 Extensão	67
3.3 Definições e critérios	73
4 O Lugar da Razão	79
4.1 Do conhecimento à probabilidade	81
4.1.1 A necessidade de constatações empíricas	81
Se sei, sei que sei	82
4.1.2 A atitude dos matemáticos e dos comerciantes	87
4.1.3 A redução do conhecimento à probabilidade e uma dificuldade exe- gética	89
4.1.4 A resistência da intuição à redução	94
4.2 Da probabilidade a nada	98
4.2.1 A reavaliação reiterada dos juízos	98
4.2.2 A mudança de perspectiva	101

III

5	A CONCLUSÃO DO LIVRO 1 DO <i>TRATADO DA NATUREZA HUMANA</i>	110
5.1	Interpretações	112
5.2	Da melancolia à crise — §§1-8	116
5.2.1	A totalidade da imaginação	116
	Considerações iniciais	116
	A autonomia da razão	117
	Admiração e desprezo	118
	O método da dúvida	119
	A ausência da razão	120
5.2.2	As imperfeições da imaginação	121
	A inconstância da imaginação	121
	A oposição da filosofia moderna	122
	A alegada inevitabilidade das ilusões	124
5.2.3	A crise cética	125
	Entre uma falsa razão e razão nenhuma	125
	A superstição filosófica	127
5.3	A ação da natureza — §§9-11	128
	O passo atrás do <i>Tratado</i> em relação à <i>Investigação</i>	129
	A instabilidade da recusa da filosofia	131
	O abandono do método da dúvida	133
5.4	O retorno à filosofia a partir da curiosidade — §§12-15	135
	A filosofia como atividade mundana	135
	A filosofia como curiosidade humana	136
	A rejeição da superstição	137
	A atitude despreocupada	140
	O progresso como acúmulo de experiências	141
5.5	Retomada das interpretações	142
	CONCLUSÃO	147
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	152

INTRODUÇÃO

A dúvida e o desentendimento são fatos recorrentes. Por si só, não constituem problemas filosóficos. Podem ser o ponto de partida para uma frutífera investigação científica ou profícua discussão política. É quando parece que as dúvidas e divergências são insuperáveis que os problemas céticos surgem; que a divergência ou a dúvida não é fruto de má vontade nem de falta de tempo para elucidação ou investigação, mas parte de uma limitação inerente a nós. A faculdade da razão é a aposta de parte da filosofia ocidental para o enfrentamento desse desafio. Porque seria parte ou cerne da nossa humanidade (portanto, coisa que toda gente tem) e capaz de discernir o verdadeiro do falso, o certo do errado e o belo do feio, ela nos permitiria ter esperança de que o diálogo e a investigação bem feitos (cujo tempo não precisa ser o de uma conversa nem de uma geração) nos levariam a concordar, porque poderíamos mostrar uns aos outros o que é e o que não é. Enquanto nossas experiências e paixões nos diferenciariam e explicariam as nossas diferentes opiniões, a razão nos uniria através do contato com o ser. Quando vemos o progresso científico como um progresso em direção à verdade, mesmo que cautelosamente digamos que nunca chegaremos lá ou que nunca saberemos que chegamos lá, reproduzimos essa imagem da filosofia, que tem no contato com o verdadeiro a partir da razão o fundamento do seu edifício. Não precisamos da razão como uma faculdade à parte, despreendida do corpo ou imune às suas influências, para sustentá-la. Tampouco precisamos atribuir à razão “sozinha” a tarefa: o empirismo que vê a experiência como provedora de conteúdos também confia à razão o discernimento do verdadeiro do falso, apenas não lhe concede a capacidade de rememorar ou vislumbrar as formas sem o exame dos objetos.

O desafio que a obra de Hume nos oferece é o de compreender um projeto de fundamentação das ciências que prescindia da relação direta da razão com a verdade. É nesses termos que compreendo o “enigma de Hume” (Russell, 2008, p. 3)¹, a relação entre a sua crítica à possibilidade do conhecimento e sua proposta de um novo fundamento para as ciências. Hume não rompe inteiramente com a filosofia recém-apresentada porque não abre mão da possibilidade do consenso sem coerção ou revelação, não abre mão do entendimento humano. Ele comunga do ideal do esclarecimento, que pressupõe a capacidade dos seres humanos de compreenderem uns aos outros e o seu mundo. Eram seus rivais os místicos que pleiteavam inefabilidade do real e a necessidade da Palavra Revelada para

¹Cabe dizer que a expressão de Russell é “o enigma do *Tratado* de Hume”. Generalizo, compreendendo o problema como para a filosofia de Hume como um todo.

nos guiarmos no mundo, que implica a insuficiência da natureza humana sem auxílio divino para pensar e agir no mundo. Hoje, seriam os que veem em todo convencimento uma colonização. A filosofia humiana é tão avessa ao misticismo como é ao relativismo. A dificuldade de fazer jus ao ceticismo de Hume está em não colapsá-lo em uma dessas duas correntes, porque a ausência de critérios para crer pode nos levar a aceitar a razoabilidade de qualquer crença, desde que sincera, a impossibilidade de entendimento entre os diferentes ou a necessidade de um acesso sobre-humano à Verdade. Por sua vez, a dificuldade em fazer jus ao seu projeto científico está em torná-lo coerente com o seu ceticismo, porque envolve a defesa de normas baseadas em mais do que a afetação causal sobre os sujeitos.

Não à toa, existem as chamadas leituras “sem-Hume” (*no-Hume*) e “Hume-múltiplo” (*several-Humes*) do *Tratado da Natureza Humana*, obra que concentra tais discussões, porque é nela que Hume anuncia a elaboração de “um sistema completo das ciências” (TNH Intro.6) para depois se declarar diante do dilema de ter que escolher entre uma falsa razão e razão nenhuma (TNH 1.4.7.7), entre o fingimento ou auto-ilusão e a apatia, como que acusando a débil e desoladora natureza humana. As primeiras reivindicam uma reflexão desengajada, não no sentido de que não seja sincera, mas de que Hume não tenha compromisso com nenhuma posição particular que expõe. O *Tratado* seria uma obra aporética. As segundas defendem que Hume de fato e intencionalmente assume posições conflitantes, sendo o desafio compreender o significado dessa atitude fragmentada, inconsistente ou contextual. A leitura que defendo está dentre as “Hume-único” (*single-Hume*), que veem uma posição única e consistente de Hume ao longo do *Tratado*. Obviamente, a dificuldade está na identificação dessa posição.²

O que proponho é que o dilema recém-mencionado é um dilema para quem espera da razão um fundamento absoluto para os princípios do conhecimento humano, e suas opções representam os dois caminhos de quem tem essa expectativa. A falsa razão é a via dos que insistem na busca do ponto arquimediano que permitirá mover o globo terrestre, aquela certeza que iluminará as demais para e porá em acordo os que têm bom senso. A razão nenhuma é a via dos que, diante da admissão da incapacidade de um fundamento último, substituem-na pela Revelação, que exige um ato de fé que não pode ser justificado, que envolve uma entrega de si porque sua verdade é *sentida*. O ceticismo de Hume segue-se do reconhecimento do que é perdido na mudança de perspectiva que ele opera para evitar esse dilema. O abandono do fundamento absoluto significa que não temos mais a expectativa da posição final nem de um progresso em direção a ela, porque, como não saímos do domínio do contingente, não podemos garantir a permanência da nossa atual posição nem o rumo correto do nosso desenvolvimento. O seu novo fundamento está na reinterpretação do que é comum à humanidade: não é uma faculdade independente

²Para um mapeamento e resumo crítico da discussão a partir dessa categorização, vale consultar Durland (2011).

das contingências da experiência de cada qual, mas a relação dos seres humanos com a experiência. Se, por um lado, a experiência de cada um o individualiza, porque é o *seu* conjunto de experiências, por outro, ela é aberta, porque é uma experiência *humana*, porque pode ser compartilhada e transmitida. A inteligibilidade do entendimento não está na possibilidade de ascensão de cada qual às formas ou de abstração do universal no particular, e sim na comunicação das experiências e no direcionamento da atenção. Isso não afasta o ceticismo, porque não há experiência final (nada nos assegura que a experiência que virá não destruirá o que julgamos a partir do já experienciado), mas mantém a possibilidade do diálogo, porque haveria algo que nos permitiria compreender uns aos outros, por difícil que isso seja, e que não demanda um ato de fé.

Essa tese está dividida em três partes. Na primeira, constituída pelos dois primeiros capítulos, recorro aos *Diálogos sobre a Religião Natural* para caracterizar os compromissos mínimos do ceticismo de Hume. Os *Diálogos* são meu ponto de partida porque é quase consensual que Filão ilustra o ceticismo humiano. Importa-me menos, entretanto, que Filão represente totalmente Hume, porque tão ou mais interessante que essa identificação é o caso exposto no conjunto dos diálogos. Tento dar mais relevância a Cleantes, um empirista tradicional, e Dêmeas, um místico ortodoxo,³ e mostrar na sua relação as preocupações e posições de Hume. A experiência, como é esperado, é central. Ela possibilita a discussão entre Filão e Cleantes. Dêmeas, que lhe dá importância marginal na sua visão de mundo, fica inatingível, porque quase incomunicável. Com ele, não se pode conversar senão assumindo o seu ponto de partida e as suas preocupações.

Estas também têm relevância: Dêmeas, movido pelo medo diante das incertezas da vida bem como das reações divinas (se Deus lhe aparece como garantidor de sentido e esperança, resposta ao seu primeiro temor, também lhe aparece como alguém que pode puni-lo severamente pelo menor deslize, como a dúvida), acaba por ser demasiado fechado intelectual e moralmente. Se alguma posição contraria a experiência, recorre ao mistério divino e à autoridade da tradição, o que reforça a dificuldade de conversar consigo. Filão, por sua vez, movido pela curiosidade, emerge como livre-pensador, cuja inventividade profícua é desafiada pelas exigências de rigor provenientes de Cleantes, que não é submisso à tradição como Dêmeas, pois reconhece a necessidade do livre-pensamento, mas se preocupa em preservar a autoridade da experiência, que, nos *Diálogos*, é ilustrada pela autoridade da filosofia natural. Ele impõe à criatividade de Filão o respeito aos seus métodos e conclusões.

O compromisso de Filão em aceitar uma ciência baseada na experiência, sendo legitimamente um cético, levanta o problema de pensar uma ciência cética. “Verdade”, “conhecimento” e “razão” não podem ser escanteados em nosso discurso, e a impossibilidade de certo tipo de ceticismo, aquele que prega a suspensão total do juízo ou a arbitrariedade das nossas crenças, segue-se disso. Essa que parece uma objeção prática ao

³Há algumas variações nas atribuições de posições às personagens, mas isso é marginal neste momento.

ceticismo é, na roupagem que Hume lhe dá, também teórica, porque não diz respeito às ações do cético, mas a sua compreensão da natureza humana. O cético não só dirá “creio porque preciso”, como se concedesse algo à natureza, mas terá que dizer “creio porque me parece certo” (afinal, ele não apenas *crê*, mas *crê em algo*, e isso ultrapassa a mera necessidade), em que o “parece” é sinal de cautela, não de descrença. Pode até assumir uma posição desleixada, pouco se importando com o que lhe faz parecer, mas ainda terá feito o que lhe parece certo. É preciso, para compreender a posição representada por Filão, uma reapropriação daqueles termos. Essa é a função da segunda parte.

Eles passam a operar dentro da experiência humana. As demonstrações, por exemplo, não expressam as relações entre as coisas, compreendidas como entidades ou princípios para além da nossa experiência, e sim entre os objetos da nossa experiência. Falamos ainda em conhecimento, porque essas relações são estabelecidas de modo que sua negação é inconcebível e, conseqüentemente, ninguém pode negá-las de modo honesto senão mostrando diretamente que nosso raciocínio não é válido. Não tratamos de mostrá-las verdadeiras por referência a algo outro que a nossa experiência porque não há prova de que o impensável é impossível. Não há o que mostrar a quem postula a possibilidade do contraditório “para nós”, como se a incompatibilidade entre “2 + 2” e “5” fosse insuficiente para dizê-la impossível e necessitasse de algo mais para ser mais que uma impossibilidade psicológica.⁴ Similarmente, com respeito às questões de fato e existência, aquelas que dizemos empíricas ou *a posteriori*, é o registro da nossa experiência que constituirá o fundamento das relações. “A água sacia a sede” tem por referência esse registro, não um algo para além da experiência (pode ser dito “para além” somente como expectativa de repetição, não de correspondência). Quem duvida deve ter a experiência do contrário. O príncipe que nunca viu gelo e duvida do viajante que lhe relata ter visto água sólida tem razão porque é um testemunho contra toda sua experiência, mas não a tem quando confrontado com uma série de testemunhos similares de boa-fé, porque torna sua experiência absoluta ou superior a dos demais. Quando dizemos “nossa experiência” não queremos dizer “minha experiência”. Idealmente, será a experiência da humanidade. Concretamente, a mais ampla que conseguirmos reunir através do testemunho.

A razão, por sua vez, deixa de ser uma força sobre a experiência e passa a ser a força da experiência. Quem tem razão tem a experiência ao seu lado. Já deve nos indicá-lo que o tomo sobre o entendimento do *Tratado da Natureza Humana* não apresente a

⁴Pode-se insistir que deve ser uma impossibilidade psicológica na ausência de uma prova de que os limites humanos são os limites do mundo, assumindo-se que a lógica não trata dos limites meramente humanos e negando a reapropriação proposta dos termos. Ainda assim, é forçoso que se distinga tipos de impossibilidades psicológicas, aquelas provenientes da carência de ideias ou dificuldade na imaginação (não concebo o gosto do cupuaçu por falta das ideias adequadas ou dificuldade em articular as ideias que já possuo) e aquelas provenientes da contradição (a incompatibilidade das ideias). Tendo-se essa diferenciação e a compreensão de que o impossível porque inconcebível provém do segundo caso, a etiqueta “psicologismo” perde seu tom jocoso. Contudo, usá-lo sem mais causa confusão quanto aos tipos de limitação, o que pode ser a base para um argumento pragmático em defesa da mudança do sentido do termo “lógico” quando da mudança de perspectiva filosófica.

razão como uma capacidade separada, desenvolvendo-o apenas a partir da imaginação, da memória e dos sentidos. A diferenciação entre o bom raciocínio e o mau raciocínio será feita dentro do universo da experiência, tendo a natureza humana como base normativa. Para além desse universo, fica o incompreensível. Presume-se, portanto, que tudo que constitui uma experiência é por princípio acessível a qualquer pessoa (o que não é dizer que não há condicionantes para se ter uma experiência, e sim que não há experiência por definição exclusiva).

Em que pese a grande contribuição de Hume ter sido a análise do raciocínio a partir da experiência, tenho como foco os momentos em que Hume trata do raciocínio demonstrativo. No capítulo 3, debruço-me sobre sua abordagem da geometria. Esta é uma área de especial atenção no período moderno porque é um campo de disputa entre racionalistas e céticos bem como representa uma especial dificuldade para os empiristas. Descartes e Spinoza, por exemplo, inspiram-se no método geométrico para o desenvolvimento das suas filosofias. Huet e Bayle põem em questão a certeza providenciada pela área.⁵ Os empiristas precisam dar conta da construção de conceitos cuja concretização na imaginação ou representação imagética é impraticável, se não impossível.⁶ Dar conta da geometria é crucial para o projeto de Hume tanto porque ele precisa preservar seu *status* entre as ciências (pois seria estranha uma nova fundamentação das ciências que deixasse a geometria incompreensível ou sem fundamento) como porque, ao fazê-lo, mostra a potência explicativa da sua proposta. Assim, seu tratamento da geometria é frutífero porque nos dá uma imagem da sua filosofia e da natureza humana. Ao mostrar que é possível manter o *status* de ciência demonstrativa da geometria sem recorrer à capacidade quase divina da razão, o empirismo de Hume reivindica para si uma vantagem sobre o racionalismo no campo em que o racionalismo seria mais esclarecedor. Ao conseguir dar conta do conhecimento geométrico recorrendo apenas àquelas faculdades usualmente relacionadas ao corpo (a experiência e a imaginação), afronta uma tradição que vê nesse

⁵Huet utiliza as controvérsias entre os geométricos para mostrar que sua demonstração das verdades cristãs é pelo menos tão certa quanto as geométricas (ver sua *Demonstratio evangelica*, Præfatio, III; Huet, 1732, p. 4). Não se trata de rejeitar as demonstrações geométricas (*ibidem*, Axioma IV, III; Huet, 1732, p. 19), e sim de mostrar que os princípios da geometria estão sujeitos à polêmica (*ibidem*, Axioma IV, II; Huet, 1732, p. 17-19).

Quanto a Bayle, ele faz um caso em defesa do caráter ilusório da matemática (*Dicionário*, ZENON l'Epicurien, nota D; 4: 547), ainda que seja difícil dizer se é a sua posição ou não. Mais forte seria sua argumentação para mostrar que os objetos da geometria são incompreensíveis, porque paradoxais (vide Fogelin, 1985, p. 25-26 sobre o verbete ZENON d'Elée, nota H; 4: 543). É algo incerto também, porque ele pode estar defendendo apenas que os objetos da geometria são ideais, porque não podem existir realmente (vide Russell, 2008, p. 341, n. 81). Qualquer que seja o caso, a inteligibilidade das noções da geometria é algo em disputa no período. Cabe ver também os *Elemens de Geometrie* de Malezieu, em que ele declara que a compatibilidade da divisibilidade infinita da extensão e a necessidade de admissão dos indivisíveis é um mistério (disponível em Kemp Smith, 2005, p. 340-342 ou em Ryan, 2012, p. 109-111).

⁶Tenha-se a crítica de Cudworth (1731, p. 226-236) e Descartes (AT 7, 64-65) à imaginação utilizando noções geométricas. Por sua vez, Berkeley usa uma demonstração geométrica para mostrar a potência da sua teoria sobre a representação das noções gerais a partir de ideias particulares (*Princípios*, introdução.15-16).

tipo de conhecimento a evidência da nossa criação à imagem de Deus⁷ sem cair na humilhação ou rebaixamento da natureza humana propagada pelos místicos.

Que Hume preserve o *status* da geometria não é tese pacífica, porque se pode defender que ele a torna uma ciência provável, por causa da sua afirmação de que ela só chegaria a resultados “aproximadamente verdadeiros”, ou nega o seu *status* de racional, porque estaria no domínio do empírico (Fogelin, 1988, p. 56). Há algo de enganoso naquela formulação: eles são imprecisos ou aproximadamente verdadeiros se os considerarmos a partir de um ponto de vista “idealizado” (tenha-se, por exemplo, quando temos a perfeição das formas garantida pela mente divina). Se os consideramos a partir do que podemos conceber, sem entreter a possibilidade de uma conceitualização ainda mais exata, eles são precisos porque correspondem aos nossos critérios. Hume transita entre o uso de critérios externos ao seu sistema, mas que são usados pelos seus interlocutores, e os seus. A imprecisão é concebível porque as noções básicas da geometria derivam diretamente da sensibilidade, mas a dúvida a respeito do seu *status* e dos seus resultados só é admitida à luz de uma argumentação positiva, não da possibilidade de erro envolvida nos seus procedimentos, que estão no domínio das relações entre ideias, do que usualmente consideramos *a priori*. Similarmente, quando afirmo que ele preserva o *status* da geometria como ciência demonstrativa, compreendo algo diferente por ciência demonstrativa do que compreenderia se estivesse partindo de um esquema conceitual racionalista.

No capítulo 4, trato da reflexão de Hume sobre o ceticismo sobre a razão presente em TNH 1.4.1. Em um esforço para mostrar que “a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza” (TNH 1.4.1.8), Hume desenvolve um argumento em duas partes para provar que, fosse a crença um ato da parte cogitativa, estaríamos fadados à suspensão do juízo. Seu argumento tem como foco a necessidade de justificação independente e absoluta da razão, isto é, a exigência ou esperança de que sejamos capazes de fundamentar nossos princípios sem recorrer a nada que nos particularize (como as nossas experiências, tradições ou sentimentos), mas que possa ser corroborado por qualquer pessoa capaz e sem preconceito, e sem que seja possível ir além. A fundamentação deve ser necessária e final. Essa exigência sequer sobreviveria ao exame das ciências demonstrativas porque inclusive nelas precisamos recorrer à experiência e ao testemunho para validar nossos resultados. Não é que os seus resultados sejam contingentes ou empíricos, Hume não contesta a necessidade das demonstrações, e sim que só confiamos na nossa razão (isto é, o indivíduo com respeito ao seu poder de raciocínio) por meio da validação dos nossos pares. As ciências demonstrativas avançam enquanto atividade social, não estritamente racional. O argumento de Hume não leva à vitória do cético, mas à substituição do eu pelo nós. Esse “eu” não é apenas o indivíduo isolado, é também sem história, ao que se opõe um “nós” não só como comunidade, mas

⁷Sobre essa tradição, cabe ver Craig (1987, p. 19 *et seq.*).

também com história, com tradição e costumes arraigados.⁸

Encerro a tese, no capítulo 5, com uma análise da seção final do livro 1 do *Tratado da Natureza Humana*. Esse capítulo constitui sozinho a terceira parte. Com respeito a sua finalidade, ela prossegue o esforço da segunda em caracterizar o novo fundamento para as ciências proposto. Não obstante, faço essa divisão porque o estilo da análise e o ritmo do texto mudam bastante em relação às demais: acompanho mais de perto os movimentos dramáticos e dou mais atenção aos momentos do texto de Hume. Pode-se dizer que ela é mais truncada que as demais. Por um lado, fiquei refém da própria mudança de estilo do texto (da apresentação sistemática, que marca todo o desenvolvimento do Livro 1, à ensaística, que marca TNH 1.4.7), acompanhando de arrasto o seu desenvolvimento. Por outro, tentei de algum modo quebrá-lo, explicitando o que está acontecendo e o que está em jogo a cada passo. Recorro às subdivisões não numeradas para ajudar o leitor na percepção desses momentos e servir como um mapa auxiliar.

A seção TNH 1.4.7, objeto do capítulo 5, é particularmente problemática porque nela aparece uma retórica cética mais exaltada: Hume parece declarar a falência do projeto anunciado na introdução da obra. Assim, ela é fonte de tensão para qualquer interpretação da sua filosofia que tente qualificar ou restringir o seu ceticismo e de inspiração para aquelas que têm no ceticismo a sua principal marca. Minha estratégia de leitura me aproxima das ou talvez me identifique às chamadas leituras dialéticas,⁹ porque recorre a uma transformação dos conceitos ao longo do desenvolvimento da seção. Não é dialética em sentido hegeliano, é preciso dizer, porque não envolve a suprassunção de uma contradição no real. Envolve, sim, a oposição de teses distintas (nesse sentido, pode ser dita dialógica) e a constituição de uma posição através da tensão dos instintos naturais (que não se contradizem lógica ou necessariamente, mas cuja conciliação exige uma compreensão particular do mundo ou da experiência; esse seria um sentido mais próximo do hegeliano, mas não há uma contradição do real, e sim uma tensão na natureza humana).

Defendo que, ao contrário do abandono da fundamentação das ciências, TNH 1.4.7 expressa a reafirmação do projeto original. Acontece que sua ruptura com parte da tradição filosófica, em particular, da Moderna, é tornada explícita (há, portanto, o abandono de *um* projeto de fundamentação, mas não é preciso assumir que este era o projeto do *Tratado*). Não é a quebra da expectativa de uma falsa promessa nem um súbito reconhecimento da fragilidade da proposta, como se o *Tratado* compusesse um extenso diário de filosofia, mas o esclarecimento da natureza do novo sistema das ciências. Esse esclarecimento é promovido por uma espécie de dramatização em que Hume toma a posição de um

⁸A esse respeito, minhas principais influências são Baier (1991) e Livingston (1984; 1998), mas não posso assegurar que minha leitura seja próxima ou fiel o suficiente para ser tida como propriamente um desenvolvimento das suas ideias (nos detalhes, certamente há muitas diferenças). Isso exigiria uma dedicação à parte do exame das suas obras, o que não executo aqui.

⁹Novamente, minhas influências são Baier (1991) e Livingston (1984; 1998). Sobre isso, vale o mesmo comentário da nota anterior.

filósofo tradicional em contato com e convencido pelos seus resultados. A crise cética é sintoma do abandono da imagem bem arraigada da primordialidade da razão. A recuperação, por sua vez, não está no simples reconhecimento da necessidade de agir, no fato de nossa natureza ser tal que nos impele a viver, mas na identificação de um projeto alternativo. No lugar da dúvida geral e inicial com respeito aos nossos princípios, o aceite do que recebemos, via natureza ou tradição, e a dúvida particular conforme cada princípio se revelar problemático.

Essa mudança não é estritamente intelectual, não é questão do mero pensar, por assim dizer, porque envolve uma movimentação das paixões. Muda-se o querer. O ceticismo paralisante deixa de ser por desinteresse no absoluto, conceito que passa a importar apenas como reconhecimento da existência de um mundo que todos habitamos e sobre o qual ou a partir do qual falamos. Há um verniz moral nesse movimento, porque o desejo pela justificação última não surge da mera curiosidade. Ela está conectada com uma preocupação existencial. Somos nós que estamos em jogo quando nos perguntamos pela possibilidade de saciar a dúvida. E é porque não vemos mais na filosofia a resolução para essa preocupação que podemos abdicar daquele projeto e vislumbrar um outro. Não que a filosofia não tenha mais importância, e sim que ela não é a tarefa mais importante. Não que ela não possa nos esclarecer muitas coisas, mas nossa existência não está condicionada a esse esclarecimento. A investigação despreocupada anunciada por Hume é uma investigação despreziosa porque não reivindica a realização da excelência humana nem sua superioridade ou anterioridade diante das demais atividades humanas. Não temos um conflito entre a reflexão filosófica ou a razão e a vida comum ou a natureza, e sim uma readequação da reflexão filosófica: ela é feita a partir da vida comum, não apartada da vida comum. Na introdução do *Tratado* a experiência é anunciada como razão do vulgo. Na conclusão do primeiro tomo, ela é reconhecida como razão dos filósofos.

Antes de prosseguir, preciso tratar de um ponto específico sobre a tese que pode ser defeito fatal para alguns e omissão perdoável, ainda que reprovável, para outros: a ausência da *Investigação sobre o entendimento humano*. Eu menciono-a uma vez ou outra e faço um pequeno esforço no capítulo 5 para conciliar as diferentes atitudes diante do ceticismo da *Investigação* e do *Tratado*. Reconheço a insuficiência dessas passagens para quem vê na *Investigação* o real legado de Hume. Também, para quem considera as diferenças entre as obras muito mais de conteúdo do que de forma. Não posso me eximir da falta pretendendo que este trabalho seja sobre o *Tratado*, e não sobre a filosofia teórica de Hume, porque os *Diálogos*, última obra de Hume (portanto, posterior à *Investigação*), cumprem uma função importante na minha leitura do *Tratado*.

Essa ausência deve-se aos percalços do progresso deste estudo (tanto do estudo propriamente dito como das suas circunstâncias externas), que não me esteve claro desde o princípio e só amadureceu de fato perto do seu termo, não a uma repulsa pela relevância teórica ou exegética da *Investigação*. Uma versão mais completa dessa tese envolveria,

certamente, a apreciação da *Investigação* e seu cotejo exaustivo com o *Tratado*. Assim, não nego a relevância de objeções que partem da leitura da *Investigação* e alerta para a inevitável frustração das expectativas de quem esperava encontrar aqui esse cotejo.

Espero, ainda assim, que a presente leitura do *Tratado* o torne mais interessante para aqueles dão preferência à *Investigação*. Afinal, o controle exercido pelos *Diálogos* na minha análise deve implicar uma interpretação mais condizente com a sua obra posterior.

1 CETICISMO E MISTICISMO¹⁰

Dedico-me neste e no próximo capítulos a mostrar o limite inferior da filosofia teórica de Hume. Admitindo-se que é uma filosofia cética que tem pretensões propositivas, cumpre examinar o que sobra da crítica para que se possa construir algo como um sistema das ciências.¹¹ Recorro aos *Diálogos sobre a Religião Natural* porque neles a preocupação de Hume é mais concreta que no *Tratado da Natureza Humana*. Neste, no seu primeiro tomo, temos um estudo exclusivo do entendimento, em que os tópicos das ciências aparecem como ilustrações. Nos *Diálogos*, a posição cética, representada por Filão, que mira a possibilidade da teologia enquanto ciência, precisa responder pelo *status* e pela credibilidade das ciências naturais. Os *Diálogos* nos forçam a compreender o ceticismo humiano junto aos seus demais compromissos: com a experiência como origem e limite da justificação e com a natureza humana como provedora das normas de raciocínio. Não que o *Tratado* não exiba essa articulação, mas sua divisão em tomos e a aparente autossuficiência do primeiro torna sedutor o isolamento da face cética da sua filosofia. Por isso, antes de ingressar na disputa pela boa leitura do *Tratado*, procedo com o exame dos *Diálogos*, tendo como premissa, polêmica mas que tomo aqui como ponto de partida, que o espírito da sua filosofia permaneceu o mesmo da sua primeira até sua última obra (o *Tratado* e os *Diálogos*, respectivamente).¹²

Filão é a projeção de um cético real, que está em companhia, que está dialogando e que tem interesses e preocupações. Não faz parte de uma seita imaginária cujas diretrizes não podem ser seguidas nem está temporariamente isolado para uma reflexão profunda.

¹⁰Este capítulo é uma versão adaptada para a presente tese do artigo originalmente publicado na *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)* intitulado “O ceticismo antifideísta de Hume” (Santos, 2019c). O texto, em sua maior parte, corresponde à primeira seção do artigo, com revisões, e algumas inserções da segunda seção.

¹¹Que a filosofia de Hume seja de fato cética não é consenso. Parto dessa suposição para tratar de um dos lados do problema: sendo Hume um cético, o que é preservado por esse ceticismo? Uma argumentação em defesa da natureza cética da sua filosofia é desenvolvida nos capítulos sobre o *Tratado*.

¹²A afirmação é um tanto vaga, mas deve compreender no mínimo que o projeto das ciências permanece e que o ceticismo promovido é o mesmo. Quem tem a *Investigação sobre o entendimento humano* como fonte preferencial da filosofia de Hume pode estar pouco propenso a me conceder a premissa, porque nela haveria uma suavização tanto do ceticismo como das intenções do projeto das ciências. É possível que a percepção de abandono das ciências tenha como pressuposto que a introdução do *Tratado* almeja a fundamentação da ciência como a apreensão dos princípios últimos da realidade ou do entendimento, o que considero inadequado e minha defesa virá nos capítulos finais desta tese (não estou afirmando que alguém leia Hume como alguém que pretenda alcançar esse tipo de fundamentação, mas me referindo àqueles que veem um embuste na introdução do *Tratado* (a promessa de um fundamento para as ciências), revelado na conclusão (com a declaração da impossibilidade de tal fundamento)).

Esse último caso será objeto de análise no último capítulo desta tese, no qual trato da conclusão do livro 1 do *Tratado*, momento em que Hume considera e dá uma breve vida a essa figura. Lá, defendo que sua rejeição não é apenas pragmática, mas provém do seu desenvolvimento filosófico. Antes, cabe examinar o ceticismo que Hume tem como correto.

Filão não é o único cético dos *Diálogos*, há também Dêmeas. Sua roupagem mística e sua defesa da ortodoxia religiosa nos levam a ignorar sua defesa do ceticismo, mas é ele quem está pelos que defendem que não há razão ou fundamento racional para nenhuma crença. Ele não é um cético puro, um que precisa dos amigos para ser salvo de carroças des governadas, porque a fé suplanta as deficiências da razão. Podemos não reconhecê-lo porque esperamos de um cético a suspensão total do juízo, figura que não aparece nos *Diálogos* senão como mal-falada porque é preciso ter alguma opinião e preocupação para conversar, e Dêmeas refugia-se em um sentimento que prescinde de fundamentação racional. Há precedência histórica para tanto. O ceticismo no Renascimento e na Modernidade pode estar mais associado à apologia das autoridades eclesiásticas ou da fé que se revela para cada um no contato com a Palavra do que às doutrinas antigas do viver conforme as aparências.¹³ Mesmo que possamos considerar uma apropriação indevida das teses cétricas, devemos reconhecer que aqueles representados por Dêmeas estão no páreo pelo espólio da crítica à razão humana.

Ver Dêmeas através da sua adesão ou do seu uso do ceticismo nos permite trazê-lo para o centro da discussão e deixar de vê-lo como cumprindo um papel protocolar e desinteressante. Ele representa um desafio para quem se pretende um cético porque ele mostra uma via que se aproveita do fim da prerrogativa da razão para determinar as crenças e as atitudes. É possível reconstruir a posição de Hume, por exemplo, de um modo bastante similar à de Dêmeas: Hume escaparia da suspensão total do juízo, mandatória diante da vitória do ceticismo sobre a razão, porque retira da razão suas prerrogativas e identifica nos princípios não-rationais da natureza humana a origem das nossas crenças e ações. É porque sentimos que o fogo queima que cremos nisso, e essa sensação não pode nem precisa ser validada pela razão.

Se olharmos para a raiz desse ceticismo, podemos traçar mais uma similaridade. Há leituras do *Tratado* que assumem como origem do ceticismo de Hume a identificação de uma oposição dos princípios da natureza humana, princípios estes que não estão sob o controle do indivíduo, de modo que nossa própria constituição seria falha.¹⁴ O ceticismo religioso se desenvolve de modo semelhante, mostrando não só que nossa razão é insuficiente para dar conta dos nossos assuntos, sejam eles teóricos ou práticos, como é em si mesma defeituosa. Se, para uns, como Descartes, uma razão defeituosa seria sinal de um

¹³A esse respeito, é útil consultar Popkin (2003) e Penelhum (1983).

¹⁴Por exemplo, Russell (2008, cap. 12), Fogelin (2009, p. 100), Maia Neto (1991, p. 48), Smith (2011, p. 368).

deus imperfeito ou maligno (AT 7, 53 *et seq*), para outros, como Huet (1741, p. 269-272), ela seria prova a ser superada pela confiança na Revelação. Hume poderia estar provocando ambas as tradições ao ver a natureza humana como defeituosa, denunciando não apenas a faculdade da razão, mas a criação do homem como um todo. Com efeito, P. Russell vê nesse raciocínio um argumento positivo contra a existência de Deus que, embora não explícito, estaria suficientemente desenvolvido para os contemporâneos de Hume o compreenderem (2008, p. 184).¹⁵ A saída religiosa não seria necessária porque nossos mecanismos psicológicos seriam tais que impediriam que mantivéssemos nossa atenção a essa tensão entre os nossos princípios (vide Maia Neto, 1991, p. 47).

Nesse capítulo, exploro o posicionamento de Filão contra Dêmeas para indicar que um ceticismo que lança mão do mistério, compreendido não como aquilo que está para além da nossa experiência, e sim como aquilo que vai de encontro a nossa experiência, não pode ser defendido por Hume. Mesmo tendo caráter secular, um ceticismo baseado em um defeito inerente à nossa constituição, que tornaria nossa visão de mundo necessariamente falsa, é um que recorre ao mistério, à inefabilidade do real. O ceticismo humano diz respeito à finitude da nossa constituição, não ao seu caráter pretensamente defeituoso.

A Parte 1 dos *Diálogos sobre a Religião Natural* inaugura uma aparente aliança entre Dêmeas e Filão que dura até o encerramento da Parte 11, a penúltima da obra, em que Dêmeas, percebendo que caíra em uma armadilha de Filão, deixa a conversa “com um pretexto ou outro” (DRN 11.21/p. 213). Até então, parecia que Filão atacava apenas Cleantes, que defende a compreensibilidade da natureza e dos atributos divinos. Filão auxiliaria Dêmeas na contraposição de objeções de inspiração cética para mostrar o caráter misterioso da natureza divina.¹⁶ A estratégia de Filão é revelada a Cleantes após a saída de Dêmeas.

Mas em proporção à minha veneração à verdadeira religião¹⁷ está a minha abominação às superstições vulgares, e sinto um prazer peculiar, confesso, em em-

¹⁵ A posição de Russell envolve atribuir a Hume duas posições: (a) que a crença em objetos materiais é natural, isto é, é irresistível, e (b) que essa crença é falsa (Russell, 2008, p. 177). Sem “a”, não haveria como evitar uma posição tal qual a de Berkeley, que toma a “matéria” como invenção filosófica e não atribui essa crença ao senso comum (*Princípios* I.35-40), ou pirrônica, que assume a possibilidade da suspensão do juízo sobre a *realidade* do que é visto (vide *Dicionário*, PYRRHON, nota B; 3: 372).

¹⁶ “[Fala de Pânfilo] O [sorriso] de Dêmeas parecia implicar uma satisfação sem reservas com as doutrinas proferidas [por Filão] [...]” (DRN 1.4/p. 132). “[Fala de Dêmeas] Aliei-me a ti [Filão] a fim de provar a natureza incompreensível do Ser divino e refutar os princípios de Cleantes, que mediria todas as coisas por uma regra e padrão humanos” (DRN 11.18/p. 212-213).

¹⁷ Aqui, sigo Marreiros e Galvão (Hume, 2005b, p. 134) na tradução de “*true religion*”. Frascolla escolhe “religião verdadeira”. A opção de Frascolla pode dar a entender que existe uma religião cuja doutrina é a correta, coloquemos assim, enquanto a de Marreiros e Galvão indica que há algo que merece o nome de religião por oposição ao que é um simulacro ou a sua corrupção (Marques escolhe “genuína religiosidade” (Hume, 1992, p. 174), que julgo ser a boa interpretação da expressão nesse contexto). Pense-se, por exemplo, em “verdadeira proposição” e “proposição verdadeira”: aquela indica que seu objeto corresponde ao que é uma proposição, esta, que o conteúdo da proposição é verdadeiro.

purrrar tais princípios às vezes para a absurdidade, às vezes para a impiedade. E estás cômico de que todos os fanáticos¹⁸, malgrado sua maior aversão à última do que à primeira, são em geral igualmente culpados de ambas. (DRN 12.9/219)

Dêmeas é um exemplo de fanático e tem uma aversão maior à impiedade do que à absurdidade. Isso explica tanto a postura inicial de Filão como o fracasso dos apelos de Cleantes a Dêmeas, do que tratarei nessa seção. Em suma, Cleantes confronta Dêmeas com a absurdidade da sua posição, o que não tem outro resultado que a indiferença do seu interlocutor. Filão o guia à impiedade e, embora não enfraqueça a sua convicção, deixa-o visivelmente desconfortável.

A saída de Dêmeas da conversa não é detalhe menor dos *Diálogos*. Ela indica a sua indisposição à livre discussão, o que pode ser inferido a partir do contraste da sua atitude com a de Cleantes, cuja troca com Filão é mais intensa e não leva ao abandono da discussão. Não é só que Dêmeas desaprova a opinião de Filão, e sim que ele não quererá mais conversar consigo sobre o assunto, como indica Cleantes (DRN 12.1/p. 214). Clark (2013, p. 70-73) e Garrett (2015, p. 287/292) veem um tópico político na sua retirada: Dêmeas não encarna apenas um adversário intelectual ou filosófico de Cleantes e Filão, também incorpora um adversário moral ou político. Sua postura indica uma tolerância tão estreita que até mesmo Cleantes, elogiado por si no início da conversa (DRN 1.1/p. 130), corre o risco de não a receber (ver DRN 2.10/p. 145¹⁹), sendo possivelmente um *inimigo* e *perigoso* (DRN 11.18/p. 212-213).²⁰ Em verdade, Dêmeas é intolerante. Filão e Cleantes, por sua vez, são capazes de manter um diálogo que os engaja, envolve e opõe sem rompimento nem ameaça.²¹

Alternativamente, pode-se ver a saída de Dêmeas como consequência do ultraje por ter sido enganado, simplesmente. Ainda que não se possa descartar essa leitura, deve-se admitir que ela é menos rica que a recém-apresentada.

¹⁸Aqui, sigo Marreiros e Galvão (Hume, 2005b, p. 134) e Marques (Hume, 1992, p. 174) na tradução de “*bigots*”. Frascolla escolhe “carola”. Se, por um lado, podem ser sinônimos, por outro, “carola” abre espaço para uma interpretação moralmente neutra enquanto “fanático” carrega consigo uma avaliação negativa, o que me parece mais adequado ao contexto do trecho e da obra de Hume como um todo.

¹⁹“Bom Deus!”, bradou Dêmeas interrompendo-o [Cleantes], ‘Onde estamos?! Zelosos defensores da religião concedem que as provas duma Deidade sejam insuficientes de evidência perfeita! E tu, Filão, de cuja assistência eu dependia para provar o adorável mistério da natureza divina, assentes a todas essas opiniões extravagantes de Cleantes? Pois que outro nome posso dar a elas? Ou por que poupar minha censura quando tais princípios são promovidos, sustentados por tal autoridade perante um homem tão jovem como Pânfilo?’ ”.

²⁰“És [Filão] secretamente, então, um inimigo **mais** perigoso do que o próprio Cleantes?”

²¹A maior advertência de Cleantes a Filão está em DRN 12.24/p. 224: “Toma cuidado, Filão, replicou Cleantes, toma cuidado: não leva tão adiante as questões, não permite que teu zelo contra a falsa religião mine tua veneração pela verdadeira. Não te prives deste princípio, o principal, o único grande conforto na vida, e o nosso principal alento em meio a todos os ataques da fortuna adversa”. Ainda assim, sua advertência não envolve necessariamente uma ameaça de censura nem a razão oferecida aponta para a recusa da companhia de Filão, e sim para a função prática que a religião tem. Ademais, seria contrário ao espírito de Cleantes uma advertência que ultrapassasse o âmbito intelectual: tenha-se que sua grande crítica aos céticos é a de que são “zombeteiros” (DRN 1.15/p. 137), o que vai ao encontro da posição de Filão de que a maior punição que pode ser infringida aos filósofos é o “ridículo, desdém e desaprovação” (DRN 3.3/p. 152-153).

Cleantes, como já afirmado, confronta Dêmeas com a absurdidade da sua própria posição. Tenha-se o argumento de Cleantes após Dêmeas defender a simplicidade da mente divina.

[...] embora se admita que a Deidade possua atributos dos quais não temos compreensão, ainda assim jamais devemos lhe imputar quaisquer atributos que sejam incompatíveis com aquela natureza inteligente que lhe é essencial. Uma mente cujos atos, sentimentos e ideias não são distintos e sucessivos, que é inteiramente simples, totalmente imutável, é uma mente que não tem nenhum pensamento, nenhuma razão, nenhuma vontade, nenhum sentimento, nenhum amor, nenhum ódio — ou, numa palavra, não é nenhuma mente. **É um abuso de termos dar a isto esta designação, e podemos tão bem falar de extensão limitada sem figura ou de número sem composição.** (DRN 4.3/p. 159)

Embora Dêmeas não responda ao argumento de Cleantes (é Filão quem o faz), é seguro dizer que a estratégia de Cleantes é inefetiva para mover Dêmeas. Para Dêmeas, o caráter lógico ou argumentativo da linguagem é secundário quando se trata da teologia. Podemos recorrer à *História Natural da Religião* para compreendê-lo.

Opor-se à torrente da religião escolástica mediante máximas tão insignificantes como estas: “que é impossível a mesma coisa ser e não ser; que o todo é maior que a parte; que dois mais três são cinco”, é pretender conter o oceano com juncos. Defendermos a profana razão contra os mistérios sagrados? Nenhuma punição é suficiente o bastante para a nossa impiedade. (HNR 11.5)

Sendo o caso que o místico, como Dêmeas, não se vê limitado pela contradição ou pelo absurdo nem constrangido a falar com sentido a respeito de Deus, é vã a tentativa de refutá-lo. Isso nos leva a uma atitude psicologizante, que torna o misticismo compreensível a partir dos mecanismos causais que atuam nos seres humanos, e nos desloca de uma discussão com o místico para uma discussão sobre o místico. Com efeito, parece-me que a estratégia de Filão explica-se pela improbabilidade de um diálogo franco com Dêmeas.

A aliança entre Filão e Dêmeas começa a partir de uma breve disputa sobre o lugar da teologia na educação dos jovens: quando interpelado por Filão de que colocar a teologia como a última etapa no programa educacional poderia levar à sua rejeição, Dêmeas afirma que é apenas “enquanto uma ciência”, isto é, enquanto “sujeita ao raciocínio humano e disputa”, que ele posterga o ensino da teologia (DRN 1.2/p. 130-131). A arrogância filosófica deveria ser combatida com o exame prévio das demais ciências, que mostraria o clima de disputa e incerteza que domina todos os empreendimentos humanos que pretendem derivar princípios exclusivamente a partir da razão. Assim, o aluno ficaria imune às tentativas dos filósofos de resolverem as disputas teológicas e poderia enfim ser apresentado aos “mistérios da religião”.²² Filão, por sua vez, nota que Dêmeas

²²Cabe citar uma passagem de Bayle que pode ser inspiração de Dêmeas: “Se um homem está convencido de que não se pode esperar nada de bom das discussões filosóficas, ele se sentirá mais disposto a rogar a Deus, pedindo-lhe a persuasão das verdades que ele deve crer, do que elogiar a si próprio por um bom sucesso no raciocínio e na disputa.” (*Dicionário*, PYRRHON, nota C; 3: 734).

tira vantagem dos princípios da filosofia, que “inspirando orgulho e autossuficiência, têm em todas as eras se achado tão destrutivos para os princípios de religião” (DRN 1.3/p. 131), e concorda que quando a ignorância, “o remédio mais seguro”, não é mais uma via possível para evitar a irreligiosidade, “os princípios de Dêmeas” devem ser “aprimorados e cultivados”, alegando que devemos nos tornar “completamente cômicos da fraqueza, da cegueira e dos limites estreitos da razão humana” (DRN 1.3/p. 131).

A sua aliança é estabelecida no enfrentamento a Cleantes, que prontamente percebe um embuste na postura de Filão (DRN 1.4/p. 132).²³ O início da resposta de Cleantes resume a posição que Filão diz defender. “Propões então, Filão, disse Cleantes, erigir fé religiosa sobre ceticismo filosófico, e pensas que, se a certeza e a evidência forem expulsas de todo outro assunto de investigação, retirar-se-ão por inteiro para essas doutrinas teológicas e lá adquirirão uma força superior e autoridade” (DRN 1.5/p. 132). Segue-se a esse comentário uma disputa entre Filão e Cleantes a respeito da natureza do ceticismo, do que tratarei no capítulo seguinte.

A posição de Cleantes, em defesa da qual evoca Locke, é a de que “a *fé* não é nada senão uma espécie de *razão*” (DRN 1.17/p. 212). Para Locke, a palavra revelada não é um caminho exclusivo para o conhecimento de determinadas verdades. Não há verdade revelada que não possa ser descoberta a partir da experiência e do raciocínio (*Ensaio* 4.18.4) nem pode ser o caso que a Revelação possa ir de encontro ao conhecimento (*Ensaio* 4.18.5). A proposição que contradiz o nosso conhecimento teria “sempre pendente esta objeção: que não saberíamos explicar como seja possível vir de Deus, o generoso Autor do nosso ser, algo que, se recebido por verdadeiro, destruirá completamente a parte mais excelente da sua obra, o nosso entendimento, [...]” (*Ensaio* 4.18.5). Da perspectiva apresentada por Dêmeas, Cleantes assume a arrogância filosófica da qual o discípulo deveria ser, pela sua educação, afastado. Os argumentos céticos aparecem como instrumentos úteis para o combate a essa arrogância.

A diferença entre Filão e Dêmeas quanto à apropriação das teses céticas está na interpretação das suas consequências. A debilidade da razão leva Dêmeas ao aceite do que é contrário à razão. O exemplo direto está no seu confronto com Cleantes, que aponta as absurdidades da sua concepção da mente divina. A debilidade da razão leva Filão ao comedimento: ao afirmar que “[Deus] é mais objeto de adoração no templo do que de disputa nas escolas” (DRN 2.3/p. 142), ele retira da competência da filosofia (diga-se, da razão) a determinação da natureza de Deus. E, ao fazê-lo, ele nega o direito de dizer algo substancial a respeito da natureza de Deus. Ele se opõe à postura de Dêmeas de aceitar o jogo filosófico (DRN 2.2/p. 141),²⁴ embora este não o perceba. Dêmeas adere à teologia

²³[Fala de Pânfilo] Enquanto Filão pronunciava estas palavras, eu pude observar um sorriso nos semblantes tanto de Dêmeas quanto de Cleantes. O de Dêmeas parecia implicar uma satisfação sem reservas com as doutrinas proferidas – mas nas feições de Cleantes pude distinguir um ar de astúcia, como se percebesse alguma zombaria ou malícia artificiosa nos raciocínios de Filão.”

²⁴[Fala de Dêmeas] Mas para que não penses que minha *pietade* aqui ficou melhor do que minha *filosofia*,

negativa (DRN 2.2/p. 141-142) porque pretende saber algo positivo sobre a natureza de Deus, por exemplo, que suas propriedades são incompreensíveis porque contraditórias, havendo aquilo que, por meio do seu exame, sabemos ser contraditório para nós (que Deus é simples e é inteligente, por exemplo (vide DRN 4.2)). Filão, da sua parte, não nega que possamos saber que Deus existe,²⁵ mas o caracteriza como a “causa original deste universo” (DRN 2.3/p. 142), que tem alguma “analogia remota com a inteligência humana”, do que não se pode inferir nada “que afete a vida humana ou possa ser fonte de qualquer ação ou proibição” nem qualquer outra qualidade da mente (DRN 12.33/p. 227-228).

Em suma, a postura de Filão, diante da ignorância, é de recusar a afirmação de qualquer posição a respeito daquilo que é ignorado (ver DRN 1.3/p. 131). Dêmeas, por sua vez, a utiliza para desautorizar a recusa dos mistérios da religião em virtude do estranhamento diante da sua alegada incompreensibilidade (ver DRN 1.2/p. 130-131).

Que Dêmeas aceite o jogo filosófico é algo importante porque é isto que dá o direito a Cleantes de pressioná-lo via “absurdidade”, mesmo que isso não pareça afetá-lo. Ao fazê-lo, Dêmeas reconhece que está no campo da argumentação e das suas regras básicas, o que pode ser o motivo da impaciência de Cleantes quando reconhece nele um místico (DRN 4.1-3/p. 158-159).²⁶ A impaciência de Cleantes diante de Dêmeas é consequência do choque entre os dois tipos de caráter. Dêmeas tem valores incompatíveis com os de Cleantes, até mesmo intoleráveis. Sua inspiração distinta (Cleantes, o filósofo da ilustração;²⁷ Dêmeas, o místico da revelação) somada à gravidade que depositam na matéria (como veremos, a própria razão de viver depende do desfecho) impede a conversa direta entre eles. Parte do valor da atitude descuidada ou menos séria de Filão se mostra aqui: ele é capaz de dissimulação, como quem brinca ou faz troça, e não confronta diretamente Dêmeas nem toma a sério a sua adesão ao jogo filosófico (que se dá, note-se, via recurso a uma autoridade (ver DRN 2.2/p. 141)).²⁸ Enquanto Cleantes honesta ou ingenuamente bate de frente com Dêmeas, Filão simula uma falsa concordância, manipulando Dêmeas em assunto que é sagrado e, à primeira vista, da mais alta importância. Se, por um lado, há algo de desrespeitoso (desrespeito que a seriedade de Cleantes não lhe permite), por outro, isso lhe permite “desarmar” Dêmeas.

Assim como quando Filão afirma que Deus é objeto de adoração e não de disputa, ele quer dizer o oposto do que Dêmeas pretende, também é o caso quando afirma que

devo sustentar minha opinião [...]”.

²⁵Minha defesa da sinceridade dessa posição virá no próximo capítulo.

²⁶Cleantes é reconhecido por Dêmeas (DRN 4.2/p. 158) e Hérmino (DRN, “Pânfilo a Hérmino”, §6/p. 128) como tendo um espírito filosófico (ainda que, da parte de Dêmeas, haja um toque de ironia), o que denota a sua preocupação com o rigor no raciocínio bem como um temperamento calmo.

²⁷Talvez essa qualificação cause estranheza, mas que sua posição a respeito da relação entre a fé e a razão seja tal qual a de Locke deve ser suficiente para considerá-lo nessa tradição.

²⁸As avaliações de que Filão é descuidado são feitas por Hérmino: DRN, “Pânfilo a Hérmino”, §6/p. 128; por Pânfilo: DRN 2.25/p. 150; por Cleantes: DRN 11.19/p. 213; e pelo próprio Filão, DRN 12.2/p. 214.

a predicação dos atributos de Deus é metafórica e não revela nada a respeito da sua natureza (DRN 2.3/p. 142). A impossibilidade do conhecimento dos predicados de Deus implicará a indefensibilidade da perfeição ou benevolência divina diante da aparente imperfeição da sua obra.

[Fala de Filão] Tem-se, penso eu, que admitir que, caso uma inteligência limitadíssima, à qual supomos que o universo seja maximamente estranho, estivesse bem segura de que este é a produção dum Ser boníssimo, sapientíssimo e poderosíssimo porém finito, ela formaria *de antemão* por suas conjecturas uma noção do mundo diferente daquilo que por experiência o vemos ser. E jamais imaginaria, meramente a partir daqueles atributos da causa do qual fora informada, que o efeito pudesse ser tão cheio de vício, miséria e desordem como aparece nessa vida. Supondo agora que esta pessoa fosse trazida ao mundo ainda segura de que este é a obra de tal Ser sublime e benevolente, ela poderá, talvez, se surpreender com o desapontamento, mas nunca renunciaria à sua crença anterior se esta for fundada nalgum argumento bem sólido, já que uma inteligência tão limitada deve estar cônica de sua cegueira e ignorância e tem de admitir que pode haver para tais problemas muitas soluções que sempre escaparão à sua compreensão. Mas supondo – o que é o real caso do homem –, que esta criatura não esteja anteriormente convencida duma inteligência suprema benevolente e poderosa, mas fique livre para colher tal crença pelas aparências: altera-se completamente o caso, e ela não achará qualquer razão para tal conclusão. Poderá estar plenamente convencida dos limites estreitos do seu entendimento, mas isto não lhe ajudará a formar uma inferência concernente à bondade dos poderes superiores, pois tem que formá-la a partir daquilo que conhece, não daquilo que ignora. (DRN 11.2/p. 203-204)

Ignorarei a qualificação da divindade como finita, fruto de um movimento de Cleantes em defesa da inteligibilidade da natureza e da obra divinas. Interessa-me notar o rumo distinto que Filão dá ao apelo à ignorância humana daquele esperado por Dêmeas. Tendo o argumento *a priori* para a existência de Deus (que Dêmeas defende) falhado em passar no crivo das personagens (DRN 9.4-11/p. 189-192) bem como o argumento *a posteriori* (pelo menos no de Dêmeas (DRN 9.1/p. 188)), a condição que nos permitiria considerar o mundo fruto de uma inteligência benevolente e poderosa não é realizada. Filão não argumenta em causa própria, pois posteriormente reconhece a Cleantes a força da atenção à ordem do mundo,²⁹ e sim guia o raciocínio como se não estivesse convencido de nenhum argumento para a existência de Deus. Dêmeas, que recusa o argumento *a posteriori* e admitiu que o argumento *a priori* não é convincente (DRN 10.1/p. 193), encontra-se sendo conduzido a admitir que não se pode dizer, mesmo metaforicamente, que Deus é bom ou perfeito.

A discussão das partes 10 e 11 parece à primeira vista uma sequência da dobradinha de Dêmeas e Filão contra Cleantes. Dessa vez, o assunto não é o alcance ou a perfeição do conhecimento humano, e sim a situação do ser humano no mundo. Após a discussão dos argumentos *a posteriori* e *a priori* para a existência de Deus, Dêmeas admite ser a miserabilidade da vida a fonte da religião:

²⁹Minha defesa da sinceridade dessa afirmação virá no próximo capítulo.

É minha opinião, admito, disse Dêmeas, que cada homem sente, de certo modo, a verdade da religião em seu próprio peito; e por consciência de sua fraqueza e miséria, em vez de³⁰ qualquer raciocínio, é levado a buscar proteção nesse Ser do qual ele e toda a natureza dependem. [...] Qual recurso haveria para nós em meio aos inumeráveis males da vida, não houvesse a religião nos sugerido alguns métodos de expiação e apaziguado aqueles terrores que nos agitam e atormentam incessantemente? (DRN 10.1/p. 193)

Ao que Filão segue afirmando que está persuadido “de que o melhor e, na verdade, o único método para trazer todos a um devido sentimento de religião é por representações justas da miséria e desgraça do homem.” (DRN 10.2/p. 193). O diálogo entre os dois segue até ser interrompido por Cleantes, que nega se sentir tão mal-aventurado (DRN 10.20/p. 197) e alerta para a consequência de tal posição, “o fim de toda religião” (DRN 10.28/p. 199).

O alvo de Filão não é propriamente Cleantes, que assume a posição de objetor e defensor da bem-aventurança dos seres humanos, e sim Dêmeas. Não é fato menor que Dêmeas admita, confesse ou conceda que é sua opinião que a religião provém de um sentimento e não de um raciocínio (em DRN 10.1/p. 193). Essa concessão vem após ele ignorar as objeções oferecidas por Cleantes ao argumento *a priori* (DRN 9.5-9/p. 189-191), de inspiração humiana, quando Filão afirma que a origem da devoção nos seres humanos não é o convencimento por um raciocínio (DRN 9.11/p. 191-192). É o primeiro momento em que Dêmeas fala em voz própria, ainda que posteriormente faça alusão às autoridades (DRN 10.5/p. 194). Quando apresenta o seu método pedagógico, o faz recorrendo a “um antigo”, a saber, Crisipo (DRN 1.1/p. 130). Quando adere à teologia negativa, a Malebranche (DRN 2.2/p. 141). Quando critica Cleantes por insinuar que compreendemos a natureza e os atributos de Deus, a Plotino (DRN 3.12/p. 156). Quando defende a simplicidade divina, a “todos verdadeiros teístas” (DRN 4.2/p. 159). Quando expõe o argumento *a priori*, apresenta-o como o argumento “comum” (DRN 9.3/p. 188).³¹ Finalmente, quando Cleantes revela a estratégia de Filão ao insistir no tópico da miserabilidade da vida humana (DRN 10.28/p. 199), Dêmeas rebate recorrendo aos “pios teólogos e padres” (DRN 10.29/p. 199). Essa postura não é incompatível e talvez até mesmo se siga do caráter ortodoxo de Dêmeas, já notado por Hérmino (DRN, “Pânfilo a Hérmino”, §6/p. 128) e presente na justificativa do seu método pedagógico (DRN 1.2/p. 130). A ênfase nas deficiências dos empreendimentos da razão humana, para Dêmeas, não deve levar ao espírito de controvérsia que caracteriza Filão, e sim ao silenciamento da crítica e ao aceite das autoridades, nesse caso, eclesiásticas e dos textos sagrados. Nesse contexto, cabe notar a sua preocu-

³⁰Aqui, sigo Marreiros e Galvão (Hume, 2005b, p. 94). Frascolla traduz *rather than* por “ao invés de”, que tem sentido de contrariedade. Parece-me que aqui o sentido mais apropriado é de “no lugar de”. A tradução de Marques (Hume, 1992, p. 127), que utiliza “de preferência”, segue nesse caminho. Farei essa intervenção nos demais trechos citados.

³¹Dye (1989, p. 122) nota brevemente que nesse caso Dêmeas parece estar mais preocupado em parafrasear uma autoridade do que se engajar em uma discussão refletida. Estou defendendo que isso vale para suas demais intervenções.

pação com a manifestação de opiniões extravagantes, como a de que a existência de Deus não é provada pela mais perfeita certeza, por uma autoridade diante de um “jovem como Pânfilo” (DRN 2.10/p. 145) (a autoridade é Cleantes, professor de Pânfilo).

Se o não prosseguimento da discussão do argumento *a priori* pode significar que Hume o considere superado ou de pouca importância, do ponto de vista da construção de Dêmeas enquanto personagem ele indica algo mais. É flagrante que as objeções oferecidas por Cleantes dependem de uma base filosófica distinta daquela de Dêmeas (cabe ver Dye, 1989, p. 135). Feitas do modo protocolar como Cleantes as faz, elas são ineficazes para mudar a posição de alguém convicto da sua solidez e disposto a refiná-lo. É pouco interessante defender que sua presença nos *Diálogos* se deve a um percurso padrão. Em parte, ela funciona como uma continuidade da crítica à posição de Cleantes, cujo ataque ao argumento de Dêmeas acaba por ser também um ataque às suas próprias posições (ver Dye, 1989, p. 129/133). Todavia, se Dêmeas é mais do que um “alívio cômico”, a marginalização da função do argumento diante de Filão, a quem considera um aliado, deve representar mais do que sua tacanhice (ou, pelo menos, que sua tacanhice é mais interessante).

A atitude de Dêmeas é compatível com a sua construção. Atente-se para o começo do raciocínio de Filão que o desarma: “Mas, largando todas essas abstrações” (DRN 9.11/p. 191). Como já observado, Dêmeas dá pouca importância à argumentação em matéria teológica, vendo-a mais como questão de louvor, ainda que não o reconheça, dada a sua vontade de mostrar que sua filosofia não está abaixo da sua piedade. Ao falar das virtudes do argumento *a priori*, Dêmeas é interrompido por Cleantes, que insinua que ele crê que “as vantagens e conveniências do argumento abstrato [o argumento *a priori*] fossem provas plenas de sua solidez”, acrescentando que, “em primeiro lugar, é apropriado, em minha opinião, determinar em qual argumento dessa natureza escolhes insistir, e em seguida, mais pelo próprio do que pelas suas consequências úteis, havemos de tentar determinar o crédito que lhe devemos dar” (DRN 9.2/p. 188). A adesão de Dêmeas ao argumento *a priori* deve-se à adesão das autoridades, aquelas já acostumadas “a raciocínios abstratos” (DRN 9.11/p. 191). Em sua apresentação do argumento, ele enfatiza que é “o comum”, modo de conferir-lhe autoridade. Cleantes confronta Dêmeas, instigando-o a avaliar por si mesmo a solidez do argumento. Contudo, da perspectiva de Dêmeas, isso é mais daquela “presunçosa arrogância da filosofia” que nos leva a “rejeitar as mais estabelecidas doutrinas e opiniões” (DRN 1.2/p.131). Filão, por sua vez, não questiona diretamente as autoridades e recorre à dificuldade que há para leigos avaliarem da maneira apropriada o argumento em virtude da sua falta de familiaridade com raciocínios abstratos (DRN 9.11/p. 191).³² As dificuldades apontadas por Cleantes, às quais Filão

³²Cabe notar que a observação de Filão é similar a que Hume faz na *Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo*: “[...] nada é afetado por ele [o autor do Tratado] exceto o argumento *metafísico a priori* que muitos homens eruditos não podem compreender e para o qual muitos homens tanto piedosos como eruditos não aparentam dar grande valor” (LG 27, p. 122).

subscreeve (DRN 9.10/p. 191), não são apresentadas por Filão como definitivas da falta de fundamento do argumento. Não obstante, se o argumento deve ser aceito em virtude da sua conveniência e nossa avaliação da sua solidez é antes consequência do nosso reconhecimento da competência das autoridades que do nosso exame direto, cumpre reconhecer que a fonte da religião é outra que o convencimento via raciocínio. A autoridade deve corroborar algo que já “sabemos”, mas que não somos competentes para fundamentar. Do contrário, não haveria como identificar as autoridades legítimas no meio das disputas.³³ Isso que já sabemos, por sua vez, não pode ser algo que alguns sentem e outros não, pois não haveria plausibilidade nenhuma para a presunção de universalidade. É por isso que, nesse caso, vale mais “o talento para a eloquência e imagem fortes” do que para o “raciocínio e argumento”: havendo aqueles que neguem em palavras ou até mesmo sinceramente o sentimento de miserabilidade, cabe mostrar-lhes sua situação ou a situação geral da humanidade.

Não é claro como a existência de Deus se segue desse sentimento. Nesse ponto, podemos recorrer à *História Natural da Religião*, que atribui a origem das primeiras ideias religiosas ao medo (HNR 2.4). Aliada à incerteza sobre os acontecimentos futuros, está a tendência a antropomorfizar os fenômenos naturais (HNR 2.3). Seguir essa linha de raciocínio, contudo, não explicaria como *Dêmeas* compreende a própria posição.³⁴ É verdade que ele afirma que a existência de Deus é autoevidente (DRN 2.1/p. 141), mas é mais provável que ele esteja se referindo ao juízo das autoridades que bem compreendem e dominam o argumento abstrato. Assim, “autoevidente” não significa “prontamente reconhecível pelo intelecto”, e sim derivado de um argumento *a priori*.

Em DRN 10.1/p. 193, *Dêmeas* refere-se aos “métodos de expiação” da religião, o que envolve antes os ritos do que as crenças. Isso aponta para a primordialidade do aspecto prático da religião sobre o seu aspecto teórico. Anteriormente, em meio às críticas de Filão ao argumento apresentado por Cleantes, *Dêmeas* afirma:

Há de ser uma estrutura tênue, de fato, disse *Dêmeas*, a que se pode erigir sobre um fundamento tão cambaleante. Enquanto estivermos incertos de se há uma Deidade ou várias, se a Deidade ou as Deidades a quem devemos nossa existência são perfeitas ou imperfeitas, subordinadas ou supremas, mortas ou vivas, que crédito ou confiança podemos depositar nelas? Que devoção ou adoração po-

³³Tenha-se como exemplo a desqualificação que *Dêmeas* faz de Leibniz por ser potencialmente o primeiro após toda uma tradição a negar a miserabilidade da condição humana e por ir de encontro ao “testemunho unido do gênero humano” (DRN 10.7/p. 194).

³⁴É uma discussão lateral para os meus propósitos, mas tocada pela minha apresentação, a função da *História Natural da Religião*. Merivale (2018, p. 123-124) crítica Kail e Gaskin por considerarem que Hume desenvolve nela uma argumentação contra o fideísmo racional. O fideísta ampara-se no sentimento comum da humanidade, na prevalência do sentimento religioso, e Hume mostraria que sua origem não é racional, mas bastante suspeita. Segundo Merivale, se esse fosse o caso, Hume concederia muito ao seu oponente, porque seria dar-lhe a oportunidade de manter uma crença na ausência de evidência. Parece-me que cada qual está parcialmente correto. A apreciação da figura de *Dêmeas* mostra que não é possível argumentar diretamente contra o fideísta, porque de fato não se pode conceder-lhe tanto. Todavia, seu enfrentamento, ainda que indireto, é importante e a *História Natural da Religião* tem a função de explicar uma figura como *Dêmeas*, completando, assim, o caso contra o fideísta.

demos lhes endereçar? Que veneração ou obediência podemos ter por elas? Para todos os propósitos da vida, a teoria da religião se torna completamente inútil – e, mesmo para as consequências especulativas, sua incerteza, de acordo contigo, há de torná-la totalmente precária e insatisfatória. (DRN 6.1/170)

A incerteza teórica levaria a uma falta de orientação prática, e isso, supõe-se, à incapacidade de lidar com a nossa situação no mundo. A crença na existência de Deus, dessa perspectiva, é mais propriamente uma crença necessária para suportar a vida, seja pela segurança de alguém olhando atualmente por nós (DRN 10.1/p. 193), pela interdição moral do suicídio como uma ofensa a Deus (vide DRN 10.17/p. 196-197, em que isso parece ser sugerido implicitamente por Filão)³⁵ ou pela esperança de uma providência futura (vide DRN 10.29/p. 199), que deve então esclarecer ou justificar o plano divino. Os ritos, podemos conjecturar, importam tanto pelo estabelecimento e manutenção da relação com a divindade quanto como notas para nos lembrarmos de que estamos aqui por uma razão maior e que todo o sofrimento é parte de um plano superior.

Dêmeas, enquanto personagem, não é inconsistente nem caricato. Sua postura aparentemente cética do início está associada à sua compreensão da condição humana, que compreende a bondade divina através de um voto de fé (a esperança na providência, a despeito do que se observa em vida). Sua defesa do argumento *a priori* está associada à sua reverência pela autoridade e pela tradição. Sua falta de empenho na defesa do argumento, ao seu reconhecimento de que suas capacidades são limitadas. Sua pouca atuação ao longo da obra diz respeito ao modo como Hume crê que esse adversário deve ser enfrentado, não à sua falta de complexidade ou ao seu caráter marginal. Na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, podemos encontrar uma caracterização que se aplica a ele:

Disputas com homens que se aferram teimosamente a seus princípios são entre todas as mais tediosas, excetuando-se talvez aquelas com pessoas completamente insinceras, que não acreditam de fato nas opiniões que defendem, mas envolvem-se na controvérsia por afetação, por um espírito de oposição ou por um desejo de mostrar espirtualidade e inventividade superiores às do restante da humanidade. Em ambos os casos, é de esperar a mesma aderência cega aos próprios argumentos, o mesmo desprezo por seus antagonistas e a mesma veemência apaixonada em defender sofismas e falsidades. E como não é do raciocínio que nenhum desses contendores deriva suas doutrinas, é inútil espera que qualquer lógica – que não se dirige aos afetos – seja jamais capaz de levá-los a abraçar princípios mais sadios. (IPM 1.1)

Dêmeas não é o insincero. Sua defesa do argumento abstrato não é fruto do seu espírito de controvérsia, e sim da sua reverência à autoridade. Ele é o que se aferra teimosamente aos seus princípios. Por isso, a estratégia de Filão não é deixá-lo falando sozinho, como Hume propõe que se faça com o insincero (IPM 1.2), e sim conduzi-lo segundo seus próprios princípios. Também por isso, como já afirmei, a estratégia de Cleantes não é efetiva.

³⁵Como evidência suplementar, ainda que fraca, pode-se aludir ao ensaio “Sobre o suicídio”, §3 (EMP 579-80), em que Hume atribui ao supersticioso a transformação do nosso temor natural pela morte em interdição moral.

Dêmeas, de fato, assume em sua defesa da condição miserável da humanidade aquilo que Filão utilizará posteriormente em sua argumentação contra Cleantes (DRN 11.2/p. 203-204, citado anteriormente).³⁶ Filão altera a defesa original de Dêmeas ao afirmar que a situação original do homem é de não saber de antemão que existe um deus benevolente e onipotente, o que não está presente, ou não está claramente presente, na exposição de Dêmeas. Para Filão, o homem é o estranho que cai subitamente nesse mundo. Sua conclusão, ao tomar ciência do que acontece à sua volta, deveria ser a de que ele não é uma criação divina. É aqui que a admissão de Dêmeas abre uma brecha para a argumentação de Filão: compreendendo o sentimento original ao qual Dêmeas se refere como unicamente o de miserabilidade (não acompanhado pela ciência da existência de um deus), o raciocínio de Filão contraria a opinião de Dêmeas de que esse sentimento deve levar à fé em Deus e afirma que, na ausência de um argumento que prove a sua existência, ele deve levar à descrença. As duas premissas que Filão utiliza, a de que a argumentação em prol da existência de Deus não é efetiva para a maioria das pessoas e a de que a condição humana é miserável, são admitidas por Dêmeas.

A dissimulação de Filão também está na sua representação da condição humana. Embora não seja claro se ele negaria que a condição geral da humanidade é de sofrimento (vide DRN 10.27/p. 198-199), cabe notar que os prazeres que são menosprezados, até mesmo considerados dores, por Dêmeas ao final da citação anterior não o são por Filão (DRN 10.11/p. 195).³⁷

Hume explora na *História Natural da Religião* a inversão de valores que o supersticioso faz, desprezando aquilo que seria razoável, se não o tornando pecaminoso, e louvando aquilo que seria contrário ao bom senso ou à razão. Essa propensão para o absurdo envolveria um desejo de relação especial com a deidade. Ao supersticioso, aquilo que qualquer homem poderia concluir a partir do exercício da razão parece ser incapaz de estabelecer essa relação porque o torna apenas mais um dentre os demais, não o destacando do resto aos olhos da divindade (HNR 14.6).³⁸ Sendo aquilo que a razão determina

³⁶ “[Fala de Dêmeas] Acontecesse de, súbito, cair nesse mundo um estranho, eu lhe mostraria como um espécime de seus males um hospital cheio de doentes, uma prisão cheia de malfeitores e devedores, um campo de batalha encoberto de carcaças, uma frota naufragando no oceano, uma nação agonizando sob tirania, fome ou pestilência. Para mostrar-lhe o lado alegre da vida e dar-lhe uma noção dos seus prazeres, para onde eu deveria conduzi-lo? Para um baile, uma ópera, à corte? Ele poderia pensar com justeza que estava lhe mostrando uma variedade de aflição e tristeza.” (DRN 10.15/p. 196).

³⁷ “[Fala de Filão] O homem, é verdade, pode por combinação sobrepujar todos os seus inimigos reais e dominar toda a criação animal – mas ele não levanta contra si próprio inimigos imaginários, os demônios de sua fantasia, que o caçam com terrores supersticiosos e arrasam todo o gozo da vida? Seu prazer, tal como ele o imagina, torna-se aos seus olhos um crime. Sua comida e repouso lhe causam ressentimento e ofensa. Seu sono e seus sonhos fornecem material para um medo ansioso. E mesmo a morte, seu refúgio de todo outro mal, lhe apresenta apenas o pavor de calamidades infindáveis e inumeráveis. Nem o lobo molesta mais o rebanho tímido do que a superstição o peito ansioso de mortais desgraçados.”

³⁸ “Se ele [o supersticioso] devolve algo emprestado ou paga uma dívida, sua divindade não lhe deve obrigação nenhuma, pois tais atos de justiça são os que estava obrigado a cumprir e o que muitos teriam cumprido mesmo que não houvesse deus nenhum no mundo. Mas se ele jejua um dia ou dá a si mesmo uns bons açoitos, isso tem, na sua opinião, uma relação direta com a assistência de Deus.”

ou comanda o que deve ser aceito ou feito por qualquer ser humano por ser um ser humano, não se estaria fazendo mais do que a obrigação, o que não seria digno de um elogio ou de uma atenção da divindade. No âmbito moral, isso se revela em atos cujos fins são o sacrifício do próprio agente. No âmbito teórico, na propensão para a crença no absurdo (HNR 11.3).³⁹

A posição sincera de Filão encontra-se na Parte 12. Ele utiliza a associação do medo e do sofrimento à religião para mostrar o seu caráter negativo (DRN 12.26/p. 225).⁴⁰ Filão tem o cuidado de restringir-se, em seus discurso, à religião como ela aparece em geral no mundo (DRN 12.22/p. 223) ao identificá-la à superstição. Ele toma essa associação como evidência do mal que ela faz aos homens (DRN 12.11/p. 220).⁴¹ Seu discurso sugere que a superstição é fruto de uma mente adoecida (DRN 12.30/p. 226).⁴² Aquilo que Dêmeas toma como principal fator motivacional da religião, a providência futura, é tido por Filão como fonte desestabilizadora do espírito dos supersticiosos. Algo que, segundo Filão, é desnecessário, porque usualmente os homens não se preocupariam tanto com seu estado futuro (DRN 12.13/p. 220).⁴³ A superstição, ao tornar mais forte a preocupação com uma vida póstuma e oferecer duas vias extremas, a da recompensa ou da punição eternas, faz-se perniciosa às mentes e aos hábitos. E mesmo essa insistência na influência da recompensa ou punição na vida póstuma seria tomada de modo variável pelos supersticiosos (DRN 12.13/p. 220-221).⁴⁴ Embora Dêmeas não afirme que os homens ignoram os princípios da religião, ele não objeta Filão e parece concordar quando este os

³⁹“Se essa teologia não ultrapassasse a razão e o senso comum, suas doutrinas pareceriam demasiado simples e familiares. É preciso inevitavelmente suscitar o assombro, aparentar mistério, procurar as trevas e a obscuridade, bem como fornecer um fundamento para o mérito dos adeptos fiéis que desejam uma oportunidade para subjugar sua razão rebelde por meio da crença nos mais ininteligíveis sofismas.”

⁴⁰“Admite-se que os homens nunca têm recurso à devoção tão prontamente quanto quando desalentados pelo pesar ou deprimidos pela doença. Isto não é uma prova de que o espírito religioso não se alia com tanta estreiteza à alegria como à dor?”

⁴¹“Se o espírito religioso alguma vez for mencionado em qualquer narrativa histórica, ficaremos certos de encontrar depois com detalhes as misérias que o acompanham. E nenhum período pode ser mais feliz ou mais próspero do que aquele em que nunca se vê ou ouve tal espírito.”

⁴²“Isto para não mencionar que estes acessos de alegria excessiva, entusiástica, ao exaurirem os espíritos sempre preparam o caminho para igual acesso de terror e desalento supersticiosos; e tampouco há algum estado de mente tão feliz quanto o calmo e sereno. Mas é impossível manter este estado quando o homem pensa que jaz em tal incerteza e escuridão profundas, entre uma eternidade de felicidade e uma eternidade de miséria. Não é de admirar que tal opinião desconjunte a constituição original da mente e a lance à mais extrema confusão. E embora essa opinião dificilmente seja tão firme em sua operação de modo a influenciar todas as ações, ainda assim é capaz de fazer uma fenda considerável no temperamento e de produzir aquele sorumbatismo e melancolia tão notáveis em todo povo devoto.”

⁴³“Considera, rogo a ti [Cleantes], o apego que temos às coisas presentes e a pouca preocupação que constatamos com objetos tão remotos e incertos.” Essa tese já aparece no *Tratado* (TNH 1.3.9.13).

⁴⁴“Quando teólogos estão declamando contra o comportamento comum e conduta do mundo, sempre representam este princípio como o mais forte que se possa imaginar (como de fato o é) e descrevem quase toda a espécie humana como estando sob sua influência e mergulhada na mais profunda letargia e indiferença aos seus interesses religiosos. Ainda os mesmos teólogos, quando refutam seus antagonistas especulativos, supõem serem os motivos da religião tão poderosos que, sem eles, seria impossível à sociedade subsistir – e nem se envergonham de contradição tão palpável.”

descreve como agindo de modo que lhes é alheio (DRN 10.12/p. 195).⁴⁵

O caso, aqui, não é de avaliar a correção dessa descrição da humanidade nem do princípio enunciado por Filão de maior apego ao imediato e desapego ao remoto e como ele se aplica à preocupação com uma vida póstuma, e sim observar a estratégia de manipulação de Filão. Suas opiniões veiculadas na Parte 10 não são propriamente suas (ou seja, Filão não apenas simula concordar com Dêmeas naquilo que *verbalmente* concordam (no que poderíamos dizer que Dêmeas simplesmente não compreende Filão), mas assume posições insinceras). Elas são enunciadas de modo a conduzir Dêmeas a se comprometer com uma tal imagem negativa da condição da humanidade no mundo que seja demasiado implausível que alguém, diante dela, possa entretê-la como produto de um ser benevolente e que zela por ela. O sentimento de miséria e fragilidade que seria a origem da religião passa a minar a autoridade daqueles que proclamam ter uma prova da existência de Deus.⁴⁶ Para defender sua posição, Dêmeas precisaria retornar ao argumento abstrato. Para defender que ele influenciaria os demais homens e seria a fonte da religião, ele precisaria apresentá-lo de modo que não exigisse uma competência técnica muito desenvolvida.⁴⁷

O aspecto caricato de Dêmeas talvez esteja no fato de ele não perceber a armadilha de Filão até que este explicita a consequência do seu raciocínio, a saber, que a causa original do mundo ou tem tanto bondade como malícia ou não tem bondade nem malícia em si (ver DRN 11.15-17/p. 212). Sua não antecipação da conclusão de Filão pode ser explicada a partir da confiança que deposita nele, da sua reverência às autoridades e da sua pouca disposição para a análise por si dos assuntos, pelo menos dos mais fundamentais. Dêmeas confia em Filão, de modo que não lhe parece plausível que este vá inferir conclusões ímpias das suas próprias posições. Há uma espécie de comprometimento original com uma posição incontestável e fundamental que deve ser defendida a qualquer custo e de qualquer modo, mesmo que isso signifique ignorar possíveis problemas. A postura de Dêmeas é passiva. Sua análise limita-se à verificação dos rumos da argumentação: se ela concorda com a sua causa ou não. Como o problema do mal é abordado por di-

⁴⁵ “[Filão] Ademais, considera, Dêmeas, esta mesma sociedade, pela qual sobrepujamos aquelas bestas selvagens, nossos inimigos naturais: que novos inimigos ela não levanta contra nós? Que calamidade e miséria ela não ocasiona? O homem é o maior inimigo do homem. Opressão, injustiça, desprezo, insolência, violência, sedição, guerra, calúnia, traição, fraude: através disto se atormentam um ao outro, e dissolveriam logo aquela sociedade que formaram, não fosse o pavor de males ainda maiores que devem acompanhar sua separação.”

⁴⁶ Algo similar é encontrado na *História Natural da Religião*. Os eventos que levam aos sentimentos de medo e esperança na providência divina e constituem as causas da superstição enfraquecem o argumento a partir da ordem para a existência de Deus. “As convulsões da natureza, as catástrofes, os prodígios e os milagres, embora em grande medida refutem a ideia de um plano elaborado por um sábio diretor, imprimem nos homens os mais fortes sentimentos religiosos, pois as causas dos acontecimentos parecem, então, as mais obscuras e inexplicáveis.” (HNR 6.3).

⁴⁷ Uma posição tal qual a de Dêmeas pode recorrer à Revelação para contornar os desafios de Filão, mas Dêmeas aceitou discorrer no domínio da filosofia. Fazê-lo seria admitir que sua piedade é maior que sua filosofia e rever um dos seus compromissos iniciais.

versas autoridades eclesiásticas, Dêmeas não antecipa a possibilidade de que Filão vá chegar a conclusões distintas. Isso reforça sua passividade e pouca aptidão ou interesse pela análise. Filão discorre sobre o assunto de um modo peculiar. Ele não se centra na sua dimensão moral, concernente ao mal resultante da ação humana, cuja solução classicamente passa pela invocação do livre-arbítrio e conseqüente responsabilização dos indivíduos, mas na sua dimensão natural, concernente à própria arquitetura do mundo e do espírito humano. Ao fazê-lo, contorna a solução usual e coloca o problema de modo que o criador seja diretamente imputável pela condição da sua criação.

Contribuiu para a estratégia de Filão o fato de o seu ceticismo, em sua superfície, ser parecido com o ceticismo que Dêmeas promove. O palavreado sobre as limitações do entendimento humano permite a confusão. Contudo, o ceticismo de Dêmeas leva ao misticismo: descobrimos aspectos da realidade (no caso, da natureza de Deus) que são contraditórios ou contraditórios “para nós”. Ele desconfia da razão humana porque ela é incapaz de resolver essa contradição. O ceticismo de Filão não o admite, porque aceitar o contraditório é violar as regras básicas da conversação. É porque Dêmeas viola essas regras, porque é hostil às divergências e porque é demasiado submisso à autoridade estabelecida que não há como enfrentá-lo diretamente.

Esses traços do caráter de Dêmeas são importantes para o que veremos adiante. O comprometimento com a consistência dos princípios do entendimento é ponto de partida para compreender a abordagem da geometria de Hume, objeto do capítulo 3. O exercício que Hume faz consiste em mostrar a possibilidade de uma abordagem coerente do espaço, a posse de uma ideia que não escapa ao entendimento nem é inconsistente em si mesma. Isso é suficiente para afastar a tese da incompreensibilidade do espaço. É uma atitude que traz consigo um ônus, que pode em determinado sentido ser tida como cética, porque não evita a possibilidade do erro, mas que não deve ser confundida com a afirmação da inefabilidade do mundo. A disposição de Dêmeas em aceitar o contraditório, ou ter sempre o que é dito contraditório como contraditório para nós, recurso que torna inefetiva a argumentação direta de Cleantes e justifica a enganação promovida por Filão, indica que não devemos esperar de Hume um raciocínio direto contra posições similares. Que essa refutação não seja desenvolvida não significa que a posição é louvável, e sim que não permite diálogo.

A hostilidade às divergências e submissão à autoridade estabelecida são importantes para compreender o movimento final do *Tratado*, que veremos no capítulo 5. Na conclusão do livro 1 do *Tratado*, Hume narra uma reflexão que vai ao ceticismo pela admissão de falta de critérios para crer e agir e é superada pela intervenção da natureza, isto é, pela intervenção das inclinações não-rationais da nossa constituição. Embora seu rival não seja o religioso, mas outro filósofo (aquele que concebe a filosofia como atividade autônoma e autojustificadora: que não pode depender de nada mais que a razão pura e não deve admitir outro fim que a justificação última ou total dos seus princípios),

podemos ter nele uma compreensão da atividade filosófica e da natureza humana tão solidificada ou internalizada que é preciso mostrar o absurdo da sua posição. A leitura das partes anteriores do *Tratado* pode levar a um falso acordo tal como aquele entre Dêmeas e Filão: o espanto que se tem com a mudança de tom entre as partes 3 e 4 pode simbolizar isso. O que Hume faz ao final da sua investigação sobre o entendimento é explicitar as implicações do que está tratando: sua abordagem exige outro modo de pensar a filosofia. Exige, como veremos, que reconheçamos a filosofia como atividade subordinada e dependente do contexto vulgar ou da vida cotidiana, isto é, dos nossos princípios naturais (cujas tendências não podem ser “justificadas”) e contingências sociais, que influenciam nossa apreensão da experiência (no capítulo seguinte, por exemplo, veremos que as premissas envolvidas na prática científica influenciam a avaliação da força das hipóteses envolvidas, isto é, que não podemos avaliar o desenrolar da discussão entre Cleantes e Filão observando apenas o seu *status* “lógico”).

Isso nos leva a outro traço de Dêmeas: é-lhe intolerável uma prova da existência de Deus que não constitua uma demonstração. Mesmo que ele não a compreenda bem, ela deve existir. Assim como Dêmeas é avesso a reconhecer uma prova que não envolva a necessidade, o interlocutor de Hume na conclusão do livro 1 do *Tratado* é avesso a reconhecer uma filosofia que se desloca no domínio do contingente. As preocupações de Dêmeas revelam-se existenciais, e a certeza da existência de Deus lhe possibilita lidar com seus medos. O interlocutor de Hume atribui peso semelhante à filosofia: que ela responda pela justificação última das suas crenças e ações não deve ser tomado levemente, como preocupação abstrata e distanciada, e sim como aposta de que ele crê e age conforme a razão. A transformação da filosofia em atividade subordinada, incapaz de ascender acima da perspectiva vulgar, retira de si tais prerrogativas. Ao interlocutor, deve ser como se a arbitrariedade invadissem o discurso. Assim como há uma lacuna entre Dêmeas e Filão, uma diferença de visão que envolve uma ruptura, há uma lacuna entre Hume e seu interlocutor. Assim como Filão não pode *convencer* Dêmeas argumentativamente, a posição de Hume também carece dessa argumentação “completa”, porque ela depende de preocupações exteriores à filosofia. No caso, do reconhecimento do seu lugar em meio às atividades humanas.

2 CETICISMO E EMPIRISMO

Volto-me agora para a discussão direta entre Filão e Cleantes nos *Diálogos sobre a Religião Natural*. Enquanto Dêmeas representa um adversário externo, porque incorpora um caráter avesso à atividade filosófica, mesmo que não o reconheça, os outros dois compartilham do prazer pela livre discussão. A análise da sua discussão deve mostrar que o ceticismo de Hume é caracterizado pelo seu comprometimento com a possibilidade do conhecimento. É isso que deve explicar a força inicial da réplica de Cleantes na Parte 3 bem como a posição final de Filão na Parte 12. A posição de Filão na Parte 12 exige uma nova compreensão do que entendemos por conhecimento, porque o *status* do princípio fundador, o de que as causas do mundo são racionais, deixa de ser necessário para se tornar o mais plausível, e plausível não porque provado, e sim porque corroborado.

Filão, por ser descrito como um cético descuidado (DRN, “Pânfilo a Hérmino”, §6/p. 128) e fazer o papel de objetor ao argumento *a posteriori* para a existência de Deus oferecido por Cleantes, é em geral tomado como a voz direta de Hume. Ao caracterizá-lo como tendo um “espírito filosófico acurado” (DRN, “Pânfilo a Hérmino”, §6/p. 128), Hume reconhece Cleantes como um adversário sério e respeitável. Isso, diga-se, não é consensual: em algumas abordagens, Cleantes também teria uma mente submissa ao dogmatismo religioso (vide Guimarães, 2013, p. 187) e sua posição seria artificialmente fortalecida para que a discussão pudesse prosseguir e outros tópicos pudessem ser explorados (vide Guimarães 2013, p. 185; Fogelin 2017, p. 38).

Chamo a atenção para uma das considerações prévias da discussão principal dos *Diálogos*, feita por Pânfilo a Hérmino, que pode ser tida como direta de Hume. Ela diz respeito a dois erros comuns na escrita de diálogos:

Proferir um sistema em conversação dificilmente parece natural, e enquanto o escritor de diálogo deseja, ao apartar-se do estilo direto de composição, dar um ar mais livre à sua performance e evitar a aparência de *autor e leitor*, sujeita-se a cair numa inconveniência pior e dar imagem de *pedagogo e pupilo*. Ou, se continuar a disputa no espírito natural da boa companhia, lançando numa variedade de tópicos e preservando um equilíbrio próprio entre os falantes, muitas vezes perde tanto tempo com preparações e transições que o leitor dificilmente achará que ele próprio foi recompensado por todas as graças do diálogo por causa da ordem, brevidade e precisão que lhe são sacrificadas. (DRN, “Pânfilo a Hérmino”, §1/p. 127)

Se a posição de Filão é evidentemente superior à de Cleantes, temos que Hume cai no primeiro pecado da escrita de um diálogo, a do pedagogo e do pupilo, ainda que

Cleantes seja apresentado como não sendo intelectualmente inferior a Filão. Se a posição de Cleantes é fortalecida sem fundamento real, apenas como recurso retórico para o prosseguimento da discussão, temos que Hume cai no segundo pecado, de sacrifício da ordem, brevidade e precisão, que bem poderiam ser preservadas em um tratado ou ensaio.

A atribuição de suas escolhas ao medo da censura é sempre uma opção quando se trata dos *Diálogos*. Vários fatores contribuem para a sua plausibilidade. O clima de perseguição de fato afetou pessoalmente Hume: tenha-se as suas candidaturas malfadadas para as universidades de Edimburgo e Glasgow em virtude, em parte, de suas posições pretensamente ateístas (Mossner, 2001, p. 156-161/248-249); a sua supressão dos ensaios “Sobre o suicídio” e “Sobre a imortalidade da alma” por “prudência” do que acabou sendo a obra *Four Dissertations* (Mossner, 2001, p. 322-323); os apelos de seus amigos para a não publicação dos *Diálogos* e o fato de tanto Adam Smith e seu editor, Strahan, terem tido reservas diante da responsabilidade de publicá-los após a morte de Hume, que acabou sendo publicado pelo seu sobrinho (Harris, 2015, p. 444-445).

Há, então, um bom caso para considerar o que é dito nos *Diálogos* com cautela. Contudo, é preciso ter prudência para não tornar o recurso à censura um coringa para quaisquer posições aparentemente incompatíveis com a obra anterior de Hume ou com uma visão prévia dele como um ateísta enrustido. Uma vez jogada a carta da censura, ela torna-se invencível. A interpretação aqui desenvolvida não tem como eliminar a possibilidade de que as posições que ela atribui a Hume seriam, em verdade, concessões para a melhor aceitabilidade dos *Diálogos*. Também não tem como refutar a hipótese de que a forma escolhida, o diálogo, tem sua razão no desejo de esconder-se por trás das personagens, e não nas alegações iniciais veiculadas por Pânfilo. A sua plausibilidade, se consistente, está na apresentação das personagens rivais de Filão de modo mais respeitável, o que torna a própria posição de Filão e a obra como um todo mais interessantes.

2.1 Ceticismo comprometido

A primeira discussão entre Filão e Cleantes resulta no que podemos chamar de um “ceticismo comprometido” por parte de Filão, um ceticismo que assume responsabilidades mínimas. Como nota Fogelin (2017, p. 15), os dois não se entendem a respeito de como se deve compreender a posição cética. Podemos considerar a primeira parte dos *Diálogos* como uma introdução em que as peças do jogo são apresentadas: Filão firma sua falsa aliança com Dêmeas, do que já tratei no capítulo anterior, e Cleantes coloca-se como seu adversário, ao se contrapor à sua proposta de “erigir fé religiosa sobre ceticismo filosófico” (DRN 1.5/p. 132). Quanto à disputa entre Filão e Cleantes, a Parte 1 cumpre a função de excluir tanto o ceticismo radical (aquele que nega a possibilidade do conhecimento) como o ceticismo geral (aquele que coloca em dúvida os juízos particulares a partir de considerações globais).

Fogelin (2017, p. 15) usa a terminologia de Jonathan Barnes (1997, p. 61-62) para tratar das duas posições céticas presentes na Parte 1: o pirronismo rústico e o pirronismo urbano. Não a utilizarei porque a compreensão que apresentarei das duas posições (a radical e a comprometida) difere das caracterizações feitas por Barnes. O pirrônico urbano, que corresponderia ao que chamei de cético comprometido, direcionaria as suas dúvidas aos assuntos teóricos. O corte que defendo haver na Parte 1 entre dois tipos de ceticismo não é precisamente entre o que é teórico e o que é prático, ou o que é filosófico e o que é cotidiano, porque Filão defende uma continuidade entre a filosofia e a vida comum. Tal como Fogelin (2017, p. 19) compreende, Filão, mesmo sendo um cético urbano, mantém em seu arsenal teórico argumentos céticos gerais, como a dúvida hiperbólica. Do modo como desenvolverei a sua posição, esse arsenal não lhe é permitido em virtude da sua rejeição da distinção entre o filosófico e o cotidiano.

A distinção relevante é entre o que está no domínio da experiência e o que está para além desse domínio. Assim, Filão reconhecerá o direito de julgar acerca daquilo que pode ser tratado empiricamente. O cético que nega esse direito ou que só reconheceria esse direito à luz de uma prova da confiabilidade da experiência é deixado de lado. A filosofia não escapa ao cotidiano no sentido de que não escapa ao seu “método”, a experiência. O que pode ser tratado empiricamente é o que pode ser objeto de teorização, isto é, de análise mais detida e refinada.

A primeira reação de Cleantes às considerações céticas iniciais de Filão é a de recorrer à conformidade da teoria à prática:

Se teu [de Filão] ceticismo for tão absoluto e sincero quanto pretendes, descobri-lo-emos daqui a pouco, quando nossa companhia se cessar: veremos então se saís pela porta ou pela janela, e se duvidas mesmo de que teu corpo tem gravidade ou pode sofrer injúrias pela queda, de acordo com a opinião popular derivada de nossos falazes sentidos e falacíssima experiência. (DRN 1.5/ p. 132)

O cético, para Cleantes, é um zombeteiro ou hipócrita, porque não pode seguir os seus próprios princípios.

Objetos externos o pressionam, paixões o solicitam: sua melancolia filosófica se dissipa, e mesmo a violência mais extrema sobre sua índole não será capaz, durante algum tempo, de preservar a pobre aparência de ceticismo. E por que razão impor a si próprio tal violência? Este é um ponto em que lhe será impossível satisfazer a si próprio de maneira consistente com os seus princípios céticos; [...] (DRN 1.6/p. 132)

Filão não contesta a impossibilidade de uma atitude cética permanente e geral. Com isso, exclui-se do panorama dos *Diálogos* um recurso à distinção entre o âmbito prático e teórico, em que este pode ser desenvolvido à revelia daquele. A situação do meditador das *Meditações Metafísicas*, por exemplo, não é considerada, porque a situação paradigmática para as duas personagens não é a daquele que está livre de todos os cuidados, e sim a daquele que está agindo no mundo. Filão defende o ceticismo como um

exercício que pode educar nossos hábitos intelectuais e como uma posição que se efetiva quando se considera aquilo que está para além da vida comum.

[Fala de Filão] [...] se um homem se acostumou a considerações cétricas sobre a natureza e os limites estreitos da razão, não as esquecerá inteiramente quando voltar suas reflexões para outros assuntos, mas em todos os seus princípios filosóficos e raciocínios, não ousa dizer em sua conduta comum, será tido por diferente daqueles que não formaram opinião alguma sobre o caso ou que entretiveram opiniões mais favoráveis à razão humana. (DRN 1.8/p. 134)

A atitude que Filão descreve não é precisamente cétrica, afinal a recomendação de ponderação não é exclusividade do cétrico. Tampouco essa defesa da reflexão cétrica é similar àquela proposta nas *Meditações*: ela não tem como fim encontrar os fundamentos do conhecimento, apenas o aprimoramento do caráter intelectual do indivíduo. A postura cétrica é tida, já de início, como insustentável e insuperável. Para que ela seja efetivamente defendida, é preciso que seja restringida.

[Fala de Filão] Para qualquer extensão que qualquer homem possa levar seus princípios especulativos de ceticismo, ele terá que agir, reconhecer, e viver e conversar como os outros, e para essa conduta não é obrigado a dar qualquer outra razão que não a absoluta necessidade sob a qual jaz de fazê-lo assim. Se ele alguma vez leva suas especulações para mais longe do que essa necessidade o força, e filosofa quer sobre assuntos morais, quer naturais, é seduzido por certo prazer e satisfação que encontra em se empregar dessa maneira. [...] Filosofar sobre tais assuntos não é nada essencialmente diferente de raciocinar sobre a vida comum, e podemos apenas esperar maior estabilidade, se não maior verdade, de nossa filosofia devido ao⁴⁸ seu método de procedimento mais exato e escrupuloso. // Mas quando olhamos além das questões humanas e as propriedades dos corpos ao redor, quando carregamos nossas especulações para ambas as eternidades, antes e depois do estado de coisas presente – para criação e formação do universo, a existência e propriedades de espíritos, os poderes e operações dum espírito universal existente sem início e sem fim, onipotente, onisciente, imutável, infinito, incompreensível –, precisamos estar bem afastados até da mais ínfima tendência de ceticismo para não ficarmos apreensivos por termos ido muito além do alcance de nossas faculdades. (DRN 1.9-10/p. 134-135)

Filão distingue entre aqueles assuntos sobre os quais somos forçados a ter uma opinião, os da vida comum, aqueles sobre os quais não somos forçados, mas que não exigem um método diferente daquele da vida comum, e aqueles que estão já muito distantes das questões cotidianas. Interessa observar que em seu movimento de colocar também as filosofias natural e moral nos tópicos a respeito dos quais podemos legitimamente nos engajar, Filão fala na expectativa de verdade, não só de estabilidade. Ao apontar a “absoluta necessidade” como única razão que o cétrico precisa oferecer para julgar sobre os tópicos que exigem uma decisão e o seu “prazer” para aqueles a respeito dos quais tem curiosidade, Filão não os está compreendendo como elementos estritamente causais ou psicológicos, mas também epistêmicos.

⁴⁸Aqui, sigo Galvão e Marreiros (Hume, 2005b, p. 12) na tradução de “*on account of*” (a de Marques (Hume, 1992, p. 16) tem o mesmo espírito), que Frascolla traduz como “na descrição de”. Frascolla, parece-me, adota uma leitura exclusivamente descritivista da posição de Filão, o que deve ficar claro na próxima citação deslocada do texto, em que abro uma nota para acusar a mesma divergência de tradução.

Talvez exista uma mudança na posição de Filão diante da contestação de Cleanthes. Anteriormente, ao discursar em favor de Dêmeas, ele fala na incompreensibilidade mesmo dos “objetos familiares” (DRN 1.3/p. 132). Pode ser que seu discurso inicial tenha sido exagerado precisamente para chamar Cleanthes para a discussão (observe-se que ele menciona Cleanthes na sua exposição) ou para estabelecer sua aliança com Dêmeas. Pode ser, por outro lado, que a incompreensibilidade dos objetos familiares esteja relacionada à impossibilidade de conhecer as suas propriedades essenciais.

O caso é que Cleanthes (e, talvez, também o leitor) espera uma posição cética que recusa toda e qualquer pretensão de conhecimento, e Filão apresenta-se como um “cético empirista”. É a experiência que constitui o método de procedimento de que fala. “Todos os céuticos pretendem que, se a razão for considerada num aspecto abstrato, fornece argumentos invencíveis contra si própria” (DRN 1.11/p. 135). A disponibilidade de experiências para tratar do assunto torna-se ponto de corte entre as filosofias natural e moral e a teologia.

Não sabemos até onde podemos confiar em nossos métodos vulgares de raciocínio em tal assunto [a teologia], uma vez que mesmo na vida comum e naquela província que lhes é peculiarmente apropriada não podemos justificá-los⁴⁹ e somos guiados por um tipo de instinto ou necessidade ao empregá-los. (DRN 1.10/p. 135)

Não fosse a menção de Filão à “verdade”, seu modo de colocar o assunto daria a entender que ele fala apenas de necessidades psicológicas e toma decisões pragmáticas ao afrouxar a posição cética para abarcar as ciências. Poder-se-ia marginalizar a sua menção à verdade como sendo o aceite de que podemos encontrá-la por acaso. Isso é insatisfatório, porque torna arbitrária a sua restrição aos tópicos da teologia, pois poderia ser dito o mesmo a seu respeito. Em certo sentido, nossa convicção nos métodos vulgares é arbitrária, porque não é fundada em razões.⁵⁰ Contudo, o objetor que utilizar desse expediente para atacá-lo deverá concordar que também são arbitrários os raciocínios sobre os tópicos da teologia. Não é este o caso de Cleanthes, cuja estratégia consiste em expandir para a teologia o domínio do empírico.

A impossibilidade de justificação dos métodos vulgares é a impossibilidade de justificar o seu uso para além da constatação de que é por meio deles que raciocinamos (“somos guiados por um tipo de instinto ou necessidade”). Filão não lança mão do argumento segundo o qual a utilidade de uma crença não está necessariamente relacionada à sua verdade ou falsidade. O seu recurso à necessidade de agir advinda da nossa natureza não segue na direção de estabelecer a insuficiência das nossas crenças e raciocínios para fins teóricos. Como já afirmado, a distinção entre os âmbitos prático e teórico não é feita. A necessidade de agir revela a necessidade de confiar em algo, nesse caso, no instinto e

⁴⁹Aqui, siga Marreiros e Galvão (Hume, 2005b, p. 13) na tradução de “*on account for*”, que Frascolla traduz por “descrevê-los”.

⁵⁰Discutiremos isso nos capítulos 4 e 5.

na experiência (na própria natureza humana, podemos dizer).

Parece-me que um resguardo que faça uma distinção entre o assentimento racional e um “deixar-se levar” seria tido como um disparate. Essa distinção permitiria ao cético dizer que crê que aqui estão duas mãos, mas que, à luz da reflexão, não assentiria a isso. Isso daria margem para uma posição que reconhece a necessidade da crença e simultaneamente denuncia a sua irracionalidade. O discurso de Filão não abre espaço para essa leitura. Seria irracional duvidar da realidade destas duas mãos, e a imposição dessa crença ou desse sentimento de existência sobre nós constitui a razão pela qual cremos. Bater-se, nesse caso, contra o nosso direito de crer é bater-se contra um fato básico da nossa natureza: nossas impressões apresentam-se como reais. Podemos conjecturar a respeito das propriedades disso que nos aparece (se composto por partículas, se algumas propriedades dependem de outras, por exemplo), mas não podemos pôr em suspenso que isto é real.

Cleantes não reconhece a sofisticação feita por Filão como aberta ao cético, e sim como uma incoerência.

Mas observo, diz Cleantes, a teu respeito, Filão, e de todos os cétricos especulativos, que vossa doutrina e prática variam tanto nos pontos mais abstrusos de teoria quanto na conduta da vida comum. Sempre que uma evidência se desvela, aderis-lhe malgrado vosso pretensão ceticismo; e posso observar também alguns de vossa seita serem tão decisivos quanto aqueles que fazem as maiores profissões de certeza e segurança. (DRN 1.12/p. 136)

Em seguida, Cleantes dá exemplos de explicações teóricas que os cétricos não poderiam negar.

Na realidade, não pareceria ridículo um homem que pretendesse rejeitar a explicação de Newton para os maravilhosos fenômenos do arco-íris porque essa explicação dá uma anatomia minuciosa dos raios de luz, um assunto de fato refinado demais para a compreensão humana? E o que dirias a alguém que, nada tendo em particular para objetar aos argumentos de Copérnico e Galileu para o movimento da terra, houvesse de recusar seu assentimento, fundando-se nesse princípio geral de que tais assuntos são magníficos e remotos demais para serem explicados pela estreita e falaz razão da humanidade? (DRN 1.12/p. 136)

A posição anterior de Filão vai ao encontro da argumentação recém-apresentada de Cleantes. Afinal, Filão não nega que os cétricos devam assentir às proposições da filosofia natural. A fala de Cleantes apenas reforça o compromisso de ambos com o discurso científico, com a negação do direito de, a partir de uma consideração geral a respeito da falibilidade das capacidades humanas, recusar o assentimento a explicações particulares, mesmo que refinadas ou abstratas, dos fenômenos naturais.

A atenção a esse momento é importante porque ele explica parcialmente porque, mais adiante, as objeções de Filão ao argumento *a posteriori* são consideradas pouco razoáveis por Cleantes e porque Filão precisa desenvolver com muito mais detalhe a sua posição. Aproveitando-se da concessão de Filão ou da sua melhor explicação do seu cети-

cismo, Cleantes sela um acordo com respeito aos termos do debate. Ele deverá se dar em torno de tópicos específicos, avaliando-se caso por caso:

[Os cétricos refinados] Levam suas investigações para os cantos mais abstrusos da ciência, e seu assentimento os acompanha a cada passo, proporcionado à evidência que encontram. São obrigados até mesmo a reconhecer que os objetos mais abstrusos e remotos são os que se explicam melhor pela filosofia. A luz está na realidade anatomizada; o verdadeiro sistema dos corpos celestes está descoberto e averiguado. Mas a nutrição dos corpos por comida está ainda um mistério inexplicável; a aderência mútua das partes da matéria está ainda incompreensível. Esses cétricos, portanto, obrigados em toda questão a considerar cada evidência particular à parte e a proporcionar seu assentimento ao grau preciso de evidência que ocorre. Esta é sua prática em todas as ciências naturais, matemáticas, morais e políticas. E por que não a mesma, pergunto, na teológica e religiosa? Por que devem as conclusões apenas dessa natureza ser rejeitadas sob a presunção geral da insuficiência da razão humana sem qualquer discussão particular da evidência? Não é tal conduta desigual uma prova clara de preconceito e paixão? (DRN 1.13/p. 136-137)

Cleantes prepara o terreno para sua tese, a de que a teologia pode ser desenvolvida de modo similar à filosofia natural, a saber, pelo método experimental. Filão chamará a posição de Cleantes de “teísmo experimental” (DRN 5.2/p. 165). A obrigação de Cleantes será a de mostrar que há continuidade entre a ciência e a teologia, estendendo a posição já assumida por Filão de que há continuidade entre a vida comum e a ciência. Por sua vez, seu ganho consiste em transferir um ônus a Filão, o de deixar as considerações gerais a respeito da natureza humana e discutir o caso particular de que eles tratarão.

Além disso, e isto consolida a exclusão da posição cétrica radical, Cleantes torna explícito que a preferência pela suspensão do juízo diante da possibilidade do erro não é neutra nem pode ser reivindicada como original ou mais natural. Tenhamos que nossos dois grandes e primeiros mandamentos como conhecedores sejam, como defende William James (2001, p. 31), que “precisamos conhecer a verdade” e que “precisamos evitar o erro”. Tais mandamentos envolvem atitudes distintas. Podemos evitar o erro abstendo-nos de crer em qualquer coisa, mas, simultaneamente, não acreditamos em verdade nenhuma. Cada vez que arriscamos dar assentimento a uma proposição que nos parece bem fundamentada, corremos o risco de errar. Ao recusar uma explicação porque ela pode ser afetada pela falibilidade das nossas faculdades, o cétrico privilegia o princípio de que devemos evitar o erro. A partir dessa perspectiva, o cétrico tem a responsabilidade de defender o grau de cautela que assume. Para defender a sua posição, precisará tomar como verdadeira alguma opinião sobre as relações entre as ideias bem como sobre as questões de fato e existência. Filão o reconhece. E reconhece também que não pode justificar a restrição a qualquer raciocínio similar movido pela curiosidade (o que se pode inferir a partir da sua afirmação de que quem filosofa faz isso por prazer (em DRN 1.9/p. 134)).⁵¹

⁵¹A menção à curiosidade pode fazer parte também da sua sutil contraposição a Dêmeas, que, pelo seu perfil, submete os raciocínios primeiramente ao louvor a Deus. Posteriormente, Filão equaciona o desejo de conhecer à adoração a Deus (DRN 12.32/p. 226).

Assim, de modo similar ao que ocorre em “Do ceticismo quanto à razão” (TNH 1.4.1)⁵², as personagens rejeitam o movimento de deslocar a discussão inteiramente para o exame das faculdades humanas:

[Fala de Cleantes] Nossos sentidos, dizes, são falazes; nosso entendimento, errôneo; nossas ideias, mesmo dos objetos mais familiares, extensão, duração, movimento, cheias de absurdos e contradições. Desafias-me a dissolver as dificuldades ou reconciliar as incompatibilidades que descobre nelas. Não tenho capacidade para tal empreendimento, não tenho ociosidade para isso, percebo que isso é supérfluo. (DRN 1.14/p. 137)

Essa fala de Cleantes não é contestada por Filão. A partir daí, estão dadas as regras da discussão: o assunto deverá ser examinado em particular e o critério será a sua adequação ao método experimental de raciocínio. O ceticismo advogado por Filão é localmente restrito à possibilidade de conhecimento teológico, não à possibilidade do conhecimento pura e simplesmente.

2.2 O argumento a partir da experiência para a existência de Deus

O argumento apresentado por Cleantes em defesa da existência de Deus baseia-se na similaridade dos trabalhos da natureza com as obras humanas (DRN 2.5/p. 143). Tal similaridade permitiria inferir que os atributos de Deus são semelhantes aos dos seres humanos (note-se que a discussão se dá em torno da natureza de Deus, não de sua existência (vide DRN “Pânfilo a Hérmino” §5/p. 128; 2.1/p. 141), embora inevitavelmente sejam feitas considerações a respeito da sua existência em virtude de uma concepção ímpia (vide DRN 2.1/p. 141; 4.3/p. 159; 12.2/p. 214)).

Tenhamos a reconstrução que Filão faz do argumento de Cleantes.

Ora, de acordo com este método de raciocínio [a partir da experiência], Dêmeas, segue-se (e é, de fato, tacitamente admitido pelo próprio Cleantes) que ordem, arranjo ou ajuste de causas finais não é, por si só, nenhuma prova de desígnio, mas apenas na medida em que se tenha experiência de ela proceder deste princípio. Pois devemos poder saber a priori que a matéria pode conter a fonte ou o motor de ordem originariamente em si mesma, assim como a mente; e não há mais dificuldade em conceber que os vários elementos possam a partir duma causa interna desconhecida cair no ajuste mais primoroso do que conceber que suas ideias numa mente grande, universal, caiam em ordem a partir duma causa igualmente interna, desconhecida. A possibilidade igual de ambas estas suposições é conhecida. Pela experiência percebemos (de acordo com Cleantes) que há diferença entre elas. Atira juntos vários pedaços de aço sem desenho ou forma: eles próprios nunca se arranjarão de modo a comporem um relógio; pedra, argamassa, sem um arquiteto nunca erigirão uma casa. A experiência, portanto, prova que há um princípio de ordem na mente, não na matéria. De efeitos similares inferimos causas similares. O ajuste de meios a fins é semelhante no universo como numa máquina de engenho humano. As causas, portanto, têm que ser semelhantes. (DRN 2.14/p. 146)

⁵²Seção que analisaremos no capítulo 4.

A existência de causas finais parece ser admitida de modo não problemático, sendo o ponto a razão do seu ajustamento. Quanto a isso, Filão explicita que a causa da ordem não poderia estar na matéria em virtude da sua incapacidade de se auto-organizar. Isso, explicita-se, não compõe o argumento como uma premissa *a priori*, e sim como amparada pela experiência, que indicaria também que a mente é capaz de auto-organização. Sabendo-se que as coisas materiais não são capazes de ordenarem a si mesmas e admitindo-se que elas apresentam-se de modo ordenado, faz-se necessária uma explicação para esse fenômeno. Infere-se que uma mente deve ordená-las por ser o princípio de ordem conhecido compatível com o fenômeno.

A reconstrução de Filão abre espaço para a sua sequência de críticas ao argumento *a posteriori*, a saber, que existem outros princípios ativos, ou *prima facie* ativos, no universo além do pensamento (DRN 2.18/p. 147); que é demasiada parcialidade privilegiar o princípio do pensamento (DRN 2.19/p. 148); que o princípio do pensamento é o menos espreado (DRN 2.20/p. 148); que não se pode tirar uma conclusão a respeito dos estágios iniciais do universo a partir do seu estado presente (DRN 2.21/p. 148-149); por fim, que nossa experiência do universo é muito limitada, confinada a uma pequena parte sua (DRN 2.22/p. 149). As suas críticas baseiam-se na sua compreensão do método experimental:

[Fala de Filão] Quando duas *espécies* de objetos sempre foram observadas em conjunção, posso *inferir* por costume a existência de uma onde quer que eu *veja* a existência da outra. E isto eu chamo um argumento da experiência. Mas como pode este argumento ter lugar onde os objetos, como no presente caso, são únicos, individuais, sem paralelo ou semelhança específica, pode ser difícil explicar. (DRN 2.24/p. 149-150)

Os objetos, nesse caso, são os universos. No lugar de uma generalização baseada na observação de uma conjunção de As e Bs, nesse caso, as causas dos mundos e os mundos, Cleantes faria, segundo Filão, uma inferência bastante conjectural do efeito para a causa sem ter conhecimento suficiente do efeito para determinar-lhe a causa. A crítica de Filão mira a alegação de Cleantes (embora Cleantes não o diga em sua formulação do argumento, ele assente à formulação de Filão (DRN 2.16/p. 146-147)) de que apenas a mente tem em si um princípio de ordem. Ele contesta tanto a suficiência da nossa observação como a adequação dela, apontando para os fenômenos naturais que parecem se desenvolver sem intervenção de um desígnio. Nesse momento, a explicação mais ousada desenvolvida posteriormente por Filão, a de que não é necessário um princípio de ordem para que exista ordem ou aparência de ordem, não é explorada de modo explícito.

Alguns autores consideram que os *Diálogos* poderiam ter o seu encerramento aqui, após a bateria de objeções de Filão, no que concerne à apreciação do argumento *a posteriori*. Fogelin (2017, p. 38) aponta razões literárias e a intenção de mostrar outras contradições da religião, o que podemos ver também em Guimarães (2013, p. 185). Contudo, se não tomarmos a indignação de Cleantes que inaugura sua réplica como artifício exclusi-

vamente retórico para representar uma mente pouco capaz de filosofar ou de romper com os próprios dogmas, podemos entrever uma disputa mais profunda sobre os fundamentos do conhecimento.

[Fala de Pânfilo] Filão estava procedendo nesta maneira veemente, algo entre zombeteira e séria como me pareceu, quando observou alguns sinais de impaciência em Cleantes e então parou rápido. O que tenho a sugerir, disse Cleantes, é apenas que **não abuses dos termos** nem faças uso de expressões populares para subverter raciocínios filosóficos. Sabes que o vulgo frequentemente distingue razão de experiência mesmo onde a pergunta se relaciona apenas à questão de fato e existência, embora se descubra, quando essa *razão*⁵³ é analisada propriamente, que ela não é nada senão uma espécie de experiência. E um sofista pode colocar ao sistema copernicano as mesmas objecções que apresentaste contra os meus raciocínios⁵⁴. “Tendes outras terras”, poderá dizer ele, “que vistes mover? Tendes...” (DRN 2.25/p. 150)

A consideração feita por Cleantes de que a razão no que concerne às questões de fato é apenas uma espécie de experiência retoma algo já exposto por Filão (DRN 2.12/p. 145), que, como nota Fogelin (2017, p. 27-28), retoma o cerne do tratamento da inferência causal de Hume. Ela mostra que ambos os personagens estão de comum acordo a respeito dos fundamentos do raciocínio experimental. Pode-se dizer que ambos, nesse aspecto, são humianos. A disputa está dentro do seu esquema teórico ou conceitual.

O pedido de Cleantes para que Filão não abuse dos termos inaugura uma disputa a respeito do que é suficiente para a defesa ou crítica de uma tese empírica. Da perspectiva de Cleantes, as objecções propostas por Filão se aproveitam do fato de que o contrário de uma proposição empírica é sempre possível. O discurso de Filão soa nesse momento como descomprometido com qualquer evidência disponível. Imaginemos alguém que, atualmente, pretenda negar a teoria da evolução porque é possível que ela seja falsa ou em virtude de eventuais dificuldades que ainda estejam sendo trabalhadas no interior da teoria. O aspecto negativo da teoria da causalidade de Hume está na impossibilidade de se demonstrar uma questão de fato. O aspecto positivo consiste na determinação do aceite daquilo que no momento parece certo ou provável. A crítica humiana do raciocínio causal não deve acarretar a negação de uma hipótese empiricamente suportada em virtude de mera teimosia, leia-se, da simples possibilidade de ela ser falsa. Ao propor seu argumento como *a posteriori*, Cleantes evidencia que sua analogia não deve excluir a conceptibilidade da sua falsidade nem de hipóteses alternativas. Apontá-las é insuficiente para enfraquecê-la. Nesse primeiro embate entre Filão e Cleantes, parece a este que

⁵³Aqui, divirjo da tradução de Frascolla, que optou por anteceder “razão” com um artigo definido (“a”), o que, no detalhe, pode levar à ideia de que Cleantes está qualificando tudo o que se pode denominar razão. Nas traduções de Galvão e Marreiros (Hume, 2005b, p. 35) e Marques (Hume, 1992, p. 42) aparece o artigo demonstrativo “essa”. No detalhe, essa escolha abre espaço para compreender a fala de Cleantes no sentido de caracterizar o uso de “razão” no que concerne aos raciocínios experimentais. Na edição de Kemp Smith, lê-se: “You know, that the vulgar often distinguish reason from experience, even where the question relates only to matter of fact and existence; though it is found, where that reason is properly analysed, that it is nothing but a species of experience”.

⁵⁴Nessa última frase, uso novamente a tradução de Galvão e Marreiros (Hume, 2005b, p. 35).

aquele está agindo de má-fé ou com pouca seriedade. Embora possamos ser simpáticos às objeções de Filão, na ausência de um desenvolvimento robusto das possibilidades que aponta, elas apontam hipóteses que carecem de corroboração.

Como já notei, Filão não é um cético que rejeita o discurso científico. Sua resposta consiste em utilizar o caso do sistema copernicano para dar credibilidade a sua posição.

Na realidade, Cleantes, continuou ele [Filão], o sistema moderno de astronomia é agora tão bem recebido por todos os investigadores e se tornou uma parte tão essencial até da nossa educação mais precoce que comumente não somos muito escrupulosos em examinar as razões sobre as quais ele é fundado. Agora é uma questão de mera curiosidade estudar os primeiros escritores deste assunto, que tiveram a força plena do preconceito para batalhar contra eles e foram obrigados a alterar seus argumentos em cada canto a fim de torná-los populares e convincentes. Mas se examinarmos os famosos *Diálogos sobre o sistema do mundo* de Galileu, veremos que este grande gênio, um dos mais sublimes que já existiram, empenhou primeiro todas as suas tentativas em provar que não havia fundamento algum para as distinções comumente feitas entre substâncias elementares e celestiais. (DRN 2.27/p. 150-151)

Filão chama a atenção para o caráter inovador do sistema copernicano antes de ter se consolidado a ponto de sequer ser questionado. Ele pretende-se colocar em situação análoga, mencionando possibilidades que soam estranhas e pouco críveis no momento, mas que não devem ser desconsideradas apenas porque são novas ou contrárias ao discurso científico corrente.

A resposta de Cleantes consiste em colocar Filão ao lado daqueles que negam o evidente, antes que daqueles que propõem um novo sistema.

Não estás ciente, Filão, de que se tornou necessário para Copérnico e seus primeiros discípulos provar a similaridade da matéria terrestre e celeste porque vários filósofos, cegados por velhos sistemas e apoiados nalgumas aparências sensíveis, negaram esta similaridade?, mas que não é de modo algum necessário que teístas provem a similaridade dos trabalhos da natureza àqueles da arte porque tal é autoevidente e inegável? [...] Tuas objeções – tenho de dizer-to tranquilamente – não são em nada melhores do que as cavilações abstrusas daqueles filósofos que negaram o movimento, e devem ser refutadas do mesmo modo: por ilustrações e exemplos, em vez de argumentos sérios e filosofia. (DRN 3.1/p. 152)

Ao comparar a posição de Filão à dos filósofos que negam o movimento, Cleantes não afirma apenas que as hipóteses de Filão são contrárias ao que é evidente, mas também que não têm nenhum poder explicativo. Pelo contrário, elas tornariam o mundo ininteligível.

Cleantes desenvolve duas analogias que enfatizam o seu ponto. A primeira é a da voz articulada nas nuvens:

Supõe, portanto, que uma voz articulada foi ouvida nas nuvens, muito mais alta e melodiosa do que qualquer arte humana possa alcançar; supõe que esta voz se estendeu no mesmo instante por todas as nações e falou a cada uma em sua língua e dialeto. Supõe que as palavras proferidas não apenas contêm um sentido e significado justos, mas fornecem alguma instrução inteiramente digna dum Ser

benevolente, superior à humanidade: serias capaz de hesitar por um momento a respeito da causa⁵⁵ desta voz? E não tens que atribuí-la instantaneamente a algum desígnio e propósito? Ainda não posso ver senão todas as mesmas objeções (se elas merecem este nome) que jazem contra o sistema do teísmo; elas podem também ser produzidas contra esta inferência. (DRN 3.2/p. 152)

Em tal ocasião, poderíamos conjecturar a respeito de uma complexa série de fatores na natureza e nas mentes dos homens que, embora muito improvável, pudesse explicar o fenômeno proposto por Cleantes sem apelar para uma causa inteligente e superior. Poderíamos conceber um delírio coletivo. Isso, entretanto, seria demasiado engenhoso e mostraria mais propriamente a nossa teimosia na recusa de uma causa inteligente para o fenômeno que nossa atenção às evidências e às probabilidades.

A segunda, a da biblioteca natural, se divide em duas partes:

Supõe que há uma língua natural, universal, invariável, comum a cada indivíduo de raça humana, e que livros são produções naturais que se perpetuam do mesmo jeito que animais e vegetais: por descendência e propagação. Várias expressões de nossas paixões contêm uma língua universal: todos os animais brutos têm uma fala natural que, embora limitada, é bem inteligível para suas próprias espécies. E como há infinitamente menos partes e menos engenho na melhor composição de eloquência do que no corpo organizado mais grosseiro, a propagação duma *Ilíada* ou duma *Eneida* é uma suposição mais fácil do que a de qualquer planta ou animal. (DRN 3.4/p. 153)

A suposição de livros que se propagam naturalmente é extravagante, mas cumpre notar o que vem na sua sequência: a universalidade das paixões humanas e da linguagem dos animais. Não é o fato da propagação (o que torna excêntrico o caso dos livros), e sim o ajuste da comunicação. Cleantes chama a atenção para a compreensibilidade da linguagem entre os seres de mesma espécie.

Supões, portanto, que entras na tua biblioteca, povoada assim por volumes naturais, contendo a mais refinada razão e a mais maravilhosa beleza: poderias abrir um deles e duvidar de que sua causa original sustentasse a mais forte analogia com a mente e a inteligência? Quando aquilo raciocinasse e discursasse, quando protestasse, argumentasse e reforçasse suas opiniões e tópicos; quando se aplicasse às vezes ao intelecto puro, às vezes às afecções; quando coletasse, dispusesse e adornasse alguma consideração ao objeto – poderias persistir em afirmar que tudo isso realmente não tem mesmo nenhum significado e a primeira formação desse volume nas entranhas do seu pai original não procedeu de pensamento e desígnio? (DRN 3.5/p. 153)

A propagação dos volumes da biblioteca natural pode se dar de modo estritamente mecânico, contudo a causa primeira desses volumes precisaria ser racional. “Precisaria” não com a força de uma consequência lógica, mas da razoabilidade de um raciocínio empírico. A biblioteca natural é invocada para explicitar a semelhança da qual o argumento do desígnio se serve: a racionalidade da estrutura do mundo. A coincidência das paixões

⁵⁵A tradução de Frascolla omite a menção à causa, talvez por considerar que isso seria entendido de modo implícito.

e das linguagens animais evidenciaria essa racionalidade: é um fenômeno dotado de sentido e muito bem ajustado. É quase como uma voz nas nuvens, ocorre que ela está na natureza de cada espécie. Cleantes não nega a existência de outros tipos de causa além da racional, ele afirma a necessidade e a anterioridade de uma causa racional. A biblioteca, uma vez criada, poderia propagar-se mecanicamente. Seu apelo está no surgimento de um fenômeno racional, ou pelo menos aparentemente racional.

Esse é o ponto alto de Cleantes. “Escolhe, pois, teu partido, Filão, sem qualquer ambiguidade ou evasão: afirma ou que um volume racional não é prova de causa racional ou admite uma causa similar para todos os trabalhos da natureza” (DRN 3.6/p. 154). O mote humiano de que, sem o exame da experiência, “qualquer coisa pode produzir qualquer coisa” (TNH 1.3.15.1), já invocado por Filão (DRN 2.12-13/p. 145-146), é insuficiente para pôr em xeque a posição de Cleantes. Nesse momento, Filão aparece como um cético pedante que exige um rigor inapropriado ao objeto de raciocínio, aproveitando-se de possibilidades remotas para se contrapor ao bom senso. Ainda que exista a possibilidade de um volume racional ser consequência de uma causa não-racional, o caso é que via de regra assumimos que efeitos racionais têm causas racionais.

Segue-se um registro, por parte de Pânfilo, o narrador dos *Diálogos*, do embaraço de Filão (“Aqui pude observar, Hérmipo, que Filão estava um pouco embaraçado e confuso” (DRN 3.10/p. 155)). Diante da apresentação desenvolvida aqui do debate, esse embaraço não deve ser tomado como um modo artificial de fortalecimento da posição de Cleantes (contraponho-me, portanto, a Kemp Smith (1947, p. 64-65) e Frascolla (2016, p. 229-230)). Filão precisa, no mínimo, dar mais corpo às suas objeções. As hipóteses que ele desenvolve posteriormente são registradas como tendo lhe ocorrido no momento.⁵⁶ A inventividade de Filão é uma característica que indica mais do que sua liberdade de pensamento, ela está relacionada à sua capacidade de pensar novas hipóteses de pronto.⁵⁷ Ainda que nenhuma das novas hipóteses desenvolvidas por Filão seja de fato original, apresentá-las com ar de probabilidade nesse contexto demanda essa capacidade. Nesse sentido, pode-se dizer que todas as personagens são vítimas do dogmatismo, que lhes encurta a visão de mundo e prejudica a avaliação de outros esquemas conceituais. Filão aparece como aquele capaz de superar essa dificuldade. Ainda assim, devo apontar no

⁵⁶“Para torná-la ainda mais insatisfatória, disse Filão, **ocorre-me** uma outra hipótese [...]” (DRN 6.1/p. 170); “Essa teoria, admito, replicou Cleantes, **nunca me ocorrera antes** [...]” (DRN 6.7/p. 172); “Mas aqui, continuou Filão, ao examinar o antigo sistema da alma do mundo, **arrebata-me de repente** uma nova ideia [...]” (DRN 7.1/p. 176); “Por exemplo: e se eu [Filão] quiser reviver a velha hipótese de Epicuro?” (DRN 8.2/p. 182).

⁵⁷Como evidência suplementar de que a ênfase na inventividade de Filão não é acidental, podemos ver também uma das cartas de Hume a Gilbert Elliot sobre a composição dos *Diálogos*. Descrevendo um manuscrito de juventude sobre o tópico, Hume escreve: “Começou com uma busca ansiosa por argumentos para confirmar a opinião comum: dúvidas surgiam, dissipavam-se, retornavam, eram novamente dissipadas, retornavam novamente, e assim em uma disputa perpétua de uma imaginação incansável contra a inclinação, talvez contra a razão.” (*Cartas* 72: I.154). Podemos ver as funções de Filão (a imaginação incansável) e de Cleantes (a inclinação, talvez a razão).

final, a desconsideração desses demais esquemas e a reafirmação do teísmo por parte de Filão não tem nada a ver com o ambiente religioso, e sim com o que supõe necessário admitir para preservar a possibilidade do conhecimento.

O exemplo da voz articulada pode parecer fraco por recorrer a um fenômeno semelhante a outro cujas causas já conhecemos, a saber, um discurso articulado e com sentido. Já sabendo que uma voz articulada é consequência de uma inteligência, podemos concluir que a voz do exemplo de Cleantes deve ser consequência de uma inteligência com um poder superior. Contudo, não temos nenhuma experiência de algo como um mundo sendo originado. A finalidade imediata desse exemplo de Cleantes, todavia, não é fortalecer a relação de semelhança entre o mundo e algo fruto de uma inteligência, e sim deixar claro que a inferência a ser feita não eliminará possibilidades contrárias. Seu exemplo deve ser visto como uma hipérbole cujo fim é mostrar que sempre podemos abusar do caráter provável dos raciocínios empíricos para negar uma conclusão que qualquer um tomaria como razoável.

O fortalecimento da analogia encontra-se no exemplo da biblioteca natural. O raciocínio também pode parecer mal orientado porque novamente temos um fenômeno cujas causas nós conhecemos: sabemos que livros precisam ser escritos (Fogelin (2017, p. 31) e Kemp Smith (1947, p. 130) fazem críticas nessa linha). Nossa atenção não deve estar voltada para os livros em si nem para sua propagação via descendência, mas para o fato de veicularem “a mais refinada razão e a mais maravilhosa beleza”. Logo antes, Cleantes chama a atenção para as expressões universais de algumas de nossas paixões e para o discurso natural dos animais. As objeções de Filão, pobremente desenvolvidas e sem o “*hindsight* trazido pela teoria darwiniana”, para usar das palavras de Marques (2004, p. 139), são incapazes de fazer com que tais fenômenos não se assemelhem ao caso da voz articulada nos céus. Perceba-se: a voz articulada é compreendida por todas as nações, o discurso natural de cada espécie é compreendido por todos da espécie e algumas expressões das paixões são comuns a todos os homens. Ainda que possamos observar isso se propagando via descendência — humanos geram humanos que geram humanos como livros que geram livros que geram livros — e possamos admitir a manutenção desse fenômeno via operação de causas eficientes, a harmonia das partes e o ajuste das expressões parecem ser demasiado milagrosos para se negar seriamente a existência de uma causa racional.

Fogelin (2017, p. 34-36) sugere que Cleantes oferece na Parte 3 um segundo argumento, ou melhor, um não-argumento, no lugar daquele que oferece na Parte 2. Isso seria parcialmente reconhecido no seguinte trecho:

[Fala de Cleantes] E se o argumento para o teísmo for, **como pretendes**, contraditório aos princípios da lógica, sua influência universal, irresistível, prova claramente que pode haver argumentos duma natureza irregular parecida. Por mais que cavilações possam ser incitadas, um mundo ordeiro, bem como fala coerente, articulada, ainda será recebido como prova incontestável de designio e

intenção. (DRN 3.8/p. 155)

Nesse contexto, ser contraditório aos princípios da lógica não é ser contraditório como usualmente compreendemos, uma violação ao princípio de não-contradição. Diz respeito à extrapolação da forma normal do raciocínio experimental: uma projeção a partir de uma conjunção constante. O argumento contradiria a lógica, que compreende o bom raciocínio (e não apenas a validade dedutiva), porque não a respeitaria.

Importa notar que Cleantes não assume a irregularidade nem a contrariedade aos princípios da lógica do argumento que oferece. Sua irregularidade é objeto de disputa, não consenso entre as personagens. Cleantes não aceita a irregularidade do seu argumento, mas reforça que Filão está sendo demasiado rigoroso. Se for o caso desse argumento ser irregular, não se segue que devemos abandoná-lo, porque isso implicaria abandonar outros argumentos de mesma natureza que reconhecemos como legítimos ou mesmo necessários. Podemos pensar nos argumentos contrários à realidade do movimento, aos quais Cleantes faz alusão no início da Parte 3. Com os exemplos da voz articulada e da biblioteca natural, Cleantes pretende mostrar a semelhança específica que sustenta o seu argumento apresentado na Parte 2 e a força da sua inferência da ordem para um ordenador, que só poderia ser negada pela supressão do bom senso (ver DRN 3.9/p. 155).

2.3 A plausibilidade das hipóteses alternativas

Ao final da Parte 3, a discussão entre Filão e Cleantes é cortada por Dêmeas. Sua intervenção interrompe o debate sobre o argumento *a posteriori* e leva a considerações a respeito do que podemos saber a respeito de Deus. Dêmeas, cuja posição é taxada por Cleantes de mística (DRN 4.1/p. 158), afirma que Cleantes exagera na sua pretensão de caracterizar a natureza divina, fazendo uma transposição inapropriada do que conhecemos para aquilo que ultrapassa o nosso conhecimento, a saber, Deus (DRN 3.11/p. 155 *et seq.*). Quando falamos positivamente a respeito de Deus, falamos metaforicamente (DRN 3.13/p. 156-157; ver também DRN 2.2-3/p. 141-142).

A intervenção de Dêmeas desloca a discussão da razoabilidade do argumento *a posteriori* para a determinação de uma causa racional para o mundo para a razoabilidade da sua caracterização a partir da racionalidade tal como a conhecemos.

[Fala de Dêmeas] Na realidade, Cleantes, considera o que é que asseres quando representas a Deidade similar à mente e entendimento humanos. O que é a alma do homem? Uma composição de várias faculdades, paixões, sentimentos e ideias unidas, de fato, num único ego ou pessoa, mas ainda distintas umas das outras. [...] Como isto é compatível com aquela perfeita imutabilidade e simplicidade que todos os teístas atribuem à Deidade? (DRN 4.2/p. 158-159)

Cleantes precisa reconhecer a relevância da objeção, e o faz (DRN 4.3/p. 159), porque sua argumentação depende de poder falar de modo positivo e com sentido a respeito

de Deus. Se a razão divina for essencialmente distinta da razão humana, sua analogia perde alcance e passa a ser muda a respeito do que podemos afirmar sobre Deus. Observe-se como Filão volta à discussão:

[Fala de Filão] Mas porque sei que não és [Cleantes] muito influenciado por nomes e autoridades, tentarei mostrar-te, com um pouco mais de distinção, as inconveniências desse antropomorfismo que abraçaste, e hei de provar que não há fundamento para supor que um plano do mundo tenha se formado na mente divina, consistindo em ideias distintas arranjadas diferentemente, **do mesmo modo** que um arquiteto forma em sua cabeça o plano de uma casa que pretende executar. (DRN 4.5/p. 160)

A qualificação feita por Filão ao final do trecho pode, isoladamente, ser demasiado ambígua ou vaga para uma tomada de posição. Junte-se a ela sua declaração posterior, de que o “teísmo experimental” de Cleantes é enfraquecido pelas novas descobertas em astronomia (e, pelo que se segue, poderíamos dizer científicas no geral) enquanto que para o “verdadeiro sistema de teísmo” elas só reforçam a grandiosidade das obras da natureza (DRN 5.2/p. 165). A discussão acaba na seguinte troca, depois da qual Pânfilo nota “um ar de presteza e triunfo” em Filão (DRN 5.5/p. 166):

[Fala de Filão] As descobertas de microscópios, por abrirem um novo universo em miniatura, são ainda objeções de acordo contigo; argumentos, de acordo comigo. Para quanto mais longe empurramos nossas investigações deste tipo, mais somos levados a inferir que a causa universal do Todo é vastamente diferente da espécie humana ou de qualquer objeto de experiência e observação humanas. // E o que dizes das descobertas em anatomia, química, botânica...? Estas certamente não são objeções, disse Cleantes, elas apenas desvelam novos exemplos de arte e engenho. Ainda é a imagem da mente refletida sobre nós a partir de inúmeros objetos. — Acrescenta: uma mente *parecida com a humana*, disse Filão. — Não conheço nenhuma outra, replicou Cleantes. — E quanto mais parecida, melhor, insistiu Filão. — Com certeza, disse Cleantes. (DRN 5.3-4/p. 166)

O desentendimento entre Filão e Cleantes é, antes que a respeito da relação entre a ordem natural e a existência de Deus, sobre o modo como essa relação é estabelecida e o que ela permite inferir. O “teísmo experimental” que Filão atribui a Cleantes consiste na tentativa de inferir a partir da experiência a semelhança da mente divina com a mente humana. Filão procura mostrar que se pretendermos seguir de modo rigoroso um raciocínio a partir da experiência para inferir a natureza da causa do universo, acabaremos por precisar considerar de modo sério hipóteses alternativas. A primeira, Filão nota, é a do politeísmo. As melhores obras humanas, devemos admitir, são fruto da cooperação simultânea e ao longo do tempo dos indivíduos (DRN 5.7-8/p. 167). Pode-se argumentar que a superioridade do poder divino consiste precisamente em poder fazer sozinho aquilo que a nós deve ser fruto da cooperação, todavia isso envolve uma atribuição arbitrária de dessemelhança para salvar a hipótese teísta. É legítimo perguntar a razão dessa suposição para a manutenção da perfeição da divindade na ausência de um argumento que determine que ela é perfeita e que explique a natureza dessa perfeição. Na ausência disso, temos premissas ocultas não baseadas na experiência infiltradas no argumento.

O enfraquecimento da analogia original de Cleantes abre espaço para uma nova analogia, que Filão chamará de uma “nova espécie de antropomorfismo” (DRN 6.6/p. 171), a qual recorre ao desenvolvimento observável dos animais e vegetais. À primeira vista, eles possuem um princípio próprio de ordenação. Cleantes não pode responder prontamente que a sua ordenação é fruto do planejamento divino porque é precisamente isso que está em questão. A analogia original de Cleantes é forte porque sabemos (e sabemos porque observamos) que as obras humanas são fruto da inteligência. Os seres vivos são fruto da reprodução e, até onde podemos observar, desenvolvem-se por si mesmos. Seria extrapolar em demasia a experiência supor de antemão uma causa inteligente para os seres vivos. Filão desafia a validade da transferência de Cleantes da conclusão sobre a natureza das obras humanas para a natureza das coisas naturais, mostrando que Cleantes pode estar supondo aquilo que pretende provar, a saber, que a natureza tem um propósito que lhe é dado. Pode-se tomar como reconhecimento disso por parte de Cleantes que ele desloque a discussão para a dependência da hipótese de Filão da eternidade do mundo, coisa que poderia ser refutada “pelas mais fortes razões e probabilidades” (DRN 6.8/p. 172).

Sem me aprofundar na discussão subsequente, quero pontuar dois avanços que ela proporciona a Filão: a plausibilidade de se considerar o mundo eterno e a possibilidade de não haver um criador nem um ordenador do universo. Coloca-se pela primeira vez de modo sério no debate a razoabilidade de uma explicação conforme o método experimental da ordem do universo sem recurso a uma entidade externa. Não havendo um vencedor claro na disputa a respeito de um começo ou não do universo (DRN 6.8-12/p. 172-175), ambas as hipóteses permanecem disponíveis para a construção de teorias. Novamente, Cleantes vê o seu argumento por analogia dependendo de premissas não resolvidas pelo recurso à experiência. Além disso, a nova hipótese de Filão ameaça a proximidade da sua analogia com o exemplo da biblioteca natural. O exemplo chama a nossa atenção para a origem do primeiro volume contendo uma estrutura racional, o que supõe a existência de um primeiro. Não havendo um primeiro, no caso da sequência ser eterna, pode ser razoável admitir que a pergunta pela sua origem não admita resposta, a menos que recorramos à necessidade de uma causa para a sequência que não esteja no mesmo plano da sequência; a uma causa que explique o todo sem ser parte dele, conferindo-lhe existência e sendo ela mesma a razão para a sua própria existência. Esse é o argumento a que Dêmeas recorrerá (DRN 9.3/p. 188-189) e que consiste na demonstração da existência de um ser necessário. Esse caminho, portanto, é interdito a Cleantes, porque então teria que admitir que a razoabilidade do seu argumento *a posteriori*, na realidade, depende de um argumento *a priori* para existência de Deus.

É significativo que o interlocutor de Filão na parte seguinte (7) passe a ser Dêmeas. Por não ser familiarizado com o método experimental, ou com a abordagem humiana do método experimental, sua intervenção permite a Filão esclarecer a plausibilidade da

hipótese enquanto uma hipótese sustentada pela experiência. Cleantes, que agora está na posição de objeto, apenas aponta que é “incapaz, de supetão, de resolver regularmente dificuldades tão remotas” apesar de ver, “com clareza, no geral, sua falácia e erro” (DRN 7.18/p. 181).

A situação é distinta da anterior, em que Cleantes recusa a hipótese politeísta porque ela não livra Filão da “hipótese do desígnio no universo” (DRN 5.13/p. 169). Agora, Filão oferece uma analogia alternativa com base clara na experiência que prescinde de uma inteligência criadora. Teríamos uma hipótese panteísta, em que Deus é a alma do mundo (caso da analogia com os animais, em DRN 6.3/p. 170-171), e uma hipótese ateuísta, em que teríamos apenas uma realidade material (caso da analogia com os vegetais, em DRN 6.8/p. 172). Embora a analogia de Filão ainda envolva um desígnio, ela não leva a uma causa externa desse desígnio⁵⁸. Ademais, Filão deixa claro que seria demasiada parcialidade rejeitar a sua analogia, uma vez que ela encontra respaldo na história do pensamento: “Tens estudo demais, Cleantes, para te surpreenderes com esta opinião que, tu o sabes, foi sustentada por quase todos os teístas da antiguidade e prevalece ao máximo em seus discursos” (DRN 6.4/p. 174). Com isso, ele dá autoridade a sua nova hipótese bem como evidencia que ela tem poder explicativo, não sendo similar a negar a realidade do movimento.

A incapacidade de Cleantes de oferecer uma resposta razoável para a hipótese de Filão abre espaço para a sua tese mais ousada, a saber, a de que não precisamos supor nenhum princípio de ordem para explicar a aparência de ordem do mundo.

Filão pretende mostrar que a ordem, ou a aparência de ordem, é resultado inevitável do movimento da matéria. Para tanto, assume três posições: a eternidade do mundo, a eternidade do movimento e a finitude da matéria (DRN 8.2/5/p. 182-183). A primeira lhe é autorizada em virtude de não ter havido vitorioso na discussão anterior com Cleantes a respeito do tema, de modo que não pode ser descartada. Para a segunda, Filão conta com o suporte das leis do movimento. O princípio da inércia retira o *status* privilegiado do repouso como o estado natural das coisas. Assim, pode-se conceber o movimento como o estado original da matéria. Junto a isso, o princípio de conservação assegura que nos impactos entre as partículas materiais não haverá perda de energia, mas transmissão.

⁵⁸Interessa observar que Hume parece compreender as teses com base na analogia do funcionamento do mundo com um organismo animal como não finalistas: “Pois embora algumas vezes os filósofos antigos raciocinem a partir de causas finais, como se pensassem ser o mundo obra de Deus, parece antes que sua noção favorita é considerá-lo seu corpo, cuja organização o torna [o corpo] subserviente a ele [Deus].” (DRN 6.4/p. 171). Isso me parece impreciso porque a organização de um corpo animal é direcionada — ele se desenvolve até a sua forma mais madura (é claro que diante de um esquema mecanicista, explica-se o direcionamento da organização animal em termos mecanicistas. O que chama a atenção nesse caso é a expectativa de um determinado resultado em virtude da natureza do organismo, o que torna o corpo animal uma base ruim para uma analogia não-finalista) — e, nesse contexto, a alma legisla sobre o corpo, dando-lhe um fim. Considerar essa hipótese como não-finalista é antecipar a próxima alternativa a ser apresentada nos *Diálogos* e da qual trataremos adiante, a de um mundo cujas causas não são de modo algum orientadas.

Ou seja, não é preciso supor a existência de um agente capaz de agir continuamente sobre a matéria para garantir o seu movimento.

Tendo assumido que tudo está em movimento e sempre estará, Filão pretende que a ordem seja uma consequência necessária de uma interação entre uma quantidade finita de matéria durante um tempo infinito. Isso porque se deve admitir que todas as configurações possíveis serão realizadas. As configurações estáveis que forem surgindo devem durar em virtude da sua própria estabilidade, o que explicaria porque não temos um colapso súbito das estruturas. Assim, dado tempo suficiente, um estado de coisas ordenado e duradouro deve aparecer.

É importante dar atenção à função da eternidade do mundo para essa hipótese. A ausência de uma causa final é a ausência de direção. De um mundo governado por causas cegas, qualquer coisa poderia ser esperada. Se esperamos algo em especial, pode-se dizer que supomos um direcionamento dessas causas, que as concebemos como tendendo a algum fim específico. Se esperamos um mundo ordenado, parece que supomos um princípio de ordem dado às coisas ou que lhes é inerente. Se um mundo ordenado surge sem algo que o direcione para essa ordem, poderíamos dizer que essa ordem se deve ao acaso, porque nada na natureza das suas causas nos permite antecipar essa ordem. Poderíamos esperar qualquer outra configuração. Acontece que essa calhou de vir a ser. Mesmo que digamos que, *dadas* certas causas, determinada ordenação deve existir, a dificuldade está na determinação das causas originais. Se elas não são necessárias, se também elas são contingentes, permanecemos sem razão que explique a ordem do mundo, porque ela permanece fortuita (ela depende de um evento fortuito). Ao supor a eternidade do mundo, Filão joga com a ideia de acaso. Sem a suposição da eternidade do mundo, Filão teria que lidar com a dificuldade de determinar o que seria um tempo suficiente para um estado de coisas ordenado surgir da operação de causas cegas ou de determinar quais as causas que condicionaram este estado de coisas. Com ela, ele pode afirmar que o atual estado existe porque era necessário que existisse (ainda que tão necessário como qualquer outro).

Isso permite conceber a sua hipótese de modo a rivalizar a hipótese do desígnio. Se as suposições das quais uma depende são arbitrárias, também são as da outra. O esforço anterior de Filão de enfraquecer a analogia de Cleantes foi etapa necessária para a sugestão de um novo modo de explicar a origem e o desenvolvimento do mundo. Essa nova sugestão acaba por colocar em xeque a própria analogia.

[Fala de Filão] É vão, portanto, insistir nos usos das partes em animais e vegetais, e no seu curioso ajuste mútuo. Eu gostaria de saber como um animal poderia subsistir se suas partes não fossem bem ajustadas. Não descobrimos que ele perece imediatamente sempre que esse ajuste cessa e que sua matéria ao corromper-se tenta uma nova forma? Acontece, de fato, que as partes do mundo são tão bem ajustadas, que alguma forma regular reivindica imediatamente essa matéria corrompida. E se não fosse assim, o mundo poderia subsistir? Não teria que se dissolver tanto quanto um animal e passar por novas posições e situações, até por uma sucessão grande porém finita cair enfim na presente ordem ou

nalguma outra? (DRN 8.9/p. 185)

Enquanto o teísta alega a vantagem de explicar o que, sem a suposição de uma inteligência criadora, seria uma coincidência milagrosa, Filão põe em questão a presunção de que é uma coincidência. Na discussão subsequente, sobre o argumento *a priori* apresentado por Dêmeas, Filão retoma o ataque a Cleantes ao afirmar que as regularidades da matemática podem parecer a um “observador superficial” “efeito ou do acaso ou do desígnio” quando são “obra da necessidade” e afirma que pode se dar o mesmo com a “economia do universo” (DRN 9.10/p. 191). Se a estrutura do mundo é tal que não poderia ser diferente, a suposição de uma inteligência para ordená-lo desse modo torna-se supérflua.

Diante da ameaça de Filão transferir-lhe o ônus da prova, Cleantes desloca a discussão da estrutura do mundo para as particularidades que o constituem. “Dois olhos, dois ouvidos não são absolutamente necessários para a subsistência da espécie” (DRN 8.10/p. 185). Cleantes recorre às contingências que povoam o mundo para neutralizar a nova hipótese de Filão. Ao se valer do que não é necessário para defender a hipótese do desígnio, ele concentra a defesa da existência de Deus no que seria fruto do seu capricho, não mais na aparência racional da criação. O comentário anterior de Filão sobre o teísmo experimental de Cleantes ganha corpo: com o avanço do conhecimento, a sua posição perde força. Com o avanço do conhecimento, cada vez menos o capricho ou a contingência tem espaço na nossa compreensão do mundo e cada vez mais a necessidade passa a explicar a natureza. Sua posição corre o risco de tornar-se obscurantista: a existência de Deus explicaria apenas aquilo que não entendemos.

Para evitá-lo, Cleantes acrescenta uma razão moral para as conveniências do mundo: elas existem porque Deus é bom (DRN 8.10/p. 185). Cleantes não se compromete apenas com a existência de ordem no mundo, mas com a existência de uma condizente com um ordenador benevolente. Ainda que a existência desse tipo específico de organização não entre em conflito com as hipóteses enunciadas por Filão, ela tornaria mais plausível a hipótese de Cleantes por passar a explicar as conveniências que parecem ser supérfluas ou desnecessárias para a mera sobrevivência.

Para defendê-la, Cleantes precisa negar a natureza infinita de Deus.

[...] Se preservarmos a analogia humana, teremos para sempre que achar impossível reconciliar qualquer mescla de mal no universo com atributos divinos; poderemos menos ainda provar a última pela primeira. Mas supondo que o Autor da natureza seja finitamente perfeito mas exceda em muito a humanidade, pode-se dar então uma explicação satisfatória para todo o mal natural e moral, e explicar-se e ajustar-se todo fenômeno adverso. Pode-se então escolher um mal menor para evitar outro maior, resignar-se com inconveniências para alcançar um fim desejável – e, numa palavra, a benevolência, regulada pela sabedoria e limitada pela necessidade, pode produzir justo um mundo tal como o presente. (DRN 11.1/p. 203)

É preciso ter em mente a posição empirista de Cleantes: ele não pode recorrer a um argumento *a priori* para defender a infinitude de Deus nem para defender que Deus

é bom a despeito dos males que existem no mundo. Ele não pode explicar a existência do mal ou a aparência de imperfeição do mundo a partir das nossas limitações para compreender os desígnios divinos. Também, não pode atribuir a origem do mal à ação humana porque Filão e Dêmeas trataram das causas naturais da miserabilidade humana. Embora mencionem os males surgidos da ação humana (DRN 10.12/p. 195), Filão e Dêmeas concentram-se nos desastres naturais, nas limitações de recursos e nas limitações das capacidades dos seres vivos. É o próprio projeto do mundo que está em questão. Filão enfatiza que o desafio de Cleantes não é apenas o de mostrar a compatibilidade do mal no mundo com a bondade divina, mas o de manter a razoabilidade da inferência da existência de Deus a partir da experiência (DRN 10.35/p. 201).

A resposta de Cleantes resume-se ao trecho supracitado. Ela procura tão somente a compatibilização. A caracterização da divindade como finita é curiosa. Ela consiste em ver Deus limitado pela “necessidade”, que, nesse contexto, não é a necessidade lógica, compreendida como aquilo cujo contrário não pode ser concebido. Se fosse isso, Cleantes não teria realmente recuado, porque a possibilidade de Deus romper com a necessidade lógica nunca esteve em discussão, uma vez que as objeções de Filão não exigem um criador capaz de produzir o contraditório, e sim um estado de coisas diferente. Cleantes fala da necessidade natural, limitando o poder de criação de Deus. Poder-se-ia, alternativamente, compreendê-lo como dizendo que Deus não interfere no mundo uma vez criado, uma vez estabelecidas as leis naturais. Assim, o seu poder seria limitado pela necessidade no sentido de ele voluntariamente respeitá-la. Contudo, isso não condiz com sua própria formulação, porque então Deus teria, em verdade, um poder infinito. Sua limitação seria a decisão de não usá-lo. E não condiz com o discurso de Filão na sequência, que aponta apenas brevemente para a possibilidade de Deus agir no mundo (DRN 11.8/p. 206-207) e tem como foco a elaboração de mundos possíveis melhores.

As hipóteses elaboradas por Filão podem ser rejeitadas sob a alegação de que suas conjecturas sobre estados melhores são meras fantasias e ignoram a natureza das coisas. O recurso à ignorância, porém, lhe é favorável. Se as limitações do nosso conhecimento nos impedem de dizer que tais outros mundos são possíveis, impedem também Cleantes de alegar que este é o melhor mundo possível. O movimento de Cleantes de determinar a natureza específica desse universo depende da possibilidade de falar com alguma propriedade de mundos alternativos. Não podendo, sua tentativa de mostrar que esse mundo se conforma àquele que esperamos de um criador bom, não de causas cegas, fica sem fundamento.

Apesar de chegarmos a uma situação em que há mais de uma analogia suportada pela experiência para dar conta da ordem no mundo, vemos na Parte 12 Filão fazendo um aparente recuo e admitindo que “um propósito, uma intenção, um desígnio por toda parte arrebatam o mais descuidado, o mais estúpido pensador, e nenhum homem é capaz de estar tão enrijecido em sistemas absurdos a ponto de sempre rejeitá-lo” (DRN 12.2/p. 214).

É comum que se compreenda esse movimento como uma concessão à censura, porque a argumentação anterior teria sido suficiente para destruir a defesa de um desígnio na natureza. Admito que o fraseado de Filão é exagerado, porque de fato desconsidera a força das analogias anteriores que ele próprio desenvolvera, mas as razões que ele oferece para essa aparente concessão estão em sintonia com seu posicionamento anterior. Apontei (na página 53) que em DRN 5.2/p. 165 ele chama para si a defesa do verdadeiro sistema de teísmo em oposição ao teísmo experimental de Cleantes. Observemos a sequência trecho recém-citado:

Que a natureza nada faz em vão é uma máxima estabelecida em todas as escolas a partir da mera contemplação dos trabalhos da natureza, sem qualquer propósito religioso; e, pela firme convicção de sua verdade, um anatomista que tenha observado um órgão ou canal jamais se satisfaria até que descobrisse também o seu uso e intenção. Um grande fundamento do sistema copernicano é a máxima de que a natureza age pelos métodos mais simples e escolhe os meios mais próprios para qualquer fim, e os astrônomos muitas vezes, sem pensarem nisto, lançam este forte fundamento da piedade e da religião. A mesma coisa é observável noutras partes da filosofia: E assim todas as ciências quase nos levam a reconhecer insensivelmente um primeiro Autor inteligente, e sua autoridade muitas vezes é maior à medida que não professam diretamente aquela intenção. (DRN 12.2/p. 214-215)

Ao mencionar os dois princípios, Filão especifica a natureza esperada de um universo resultante de uma causa inteligente. De um universo proveniente de causas cegas, não se deve esperar que cada coisa tenha um propósito nem que esse propósito seja atingido da maneira mais eficiente senão por acaso. Pode haver discussão a respeito do que significa de fato dizer que a natureza age da maneira mais eficiente ou mesmo se faz sentido dizê-lo. A hipótese das causas cegas tal como desenvolvida por Filão não envolve nenhuma previsibilidade a respeito de que mundo esperar. É preciso enfatizar que ela não apresenta nenhum mecanismo evolutivo, depende apenas da expectativa de que na eternidade todas as configurações possíveis devem ser “tentadas”. Ainda que ela neutralize o uso da experiência para inferir que as causas originais do universo são racionais, ela não pode ser crida sem considerações ulteriores que não se encontram nos *Diálogos* nem devem ser tratadas nessa tese. Uma fala de Cleantes sumariza a posição:

Devo acrescentar, disse Cleantes, ao que tão bem levantaste, que uma grande vantagem do princípio do teísmo é a de ser o único sistema de cosmogonia que pode se tornar inteligível e completo e ainda poder a cada passo preservar uma analogia forte com o que vemos e experimentamos todos os dias no mundo. (DRN 12.5/p. 216)

Cleantes, advertida ou inadvertidamente, aceita a inversão feita por Filão do seu raciocínio inicial. Se, antes, a analogia fundamentava o teísmo, agora, o teísmo preserva a analogia. Filão não recorre à observação do mundo para inferir a existência de Deus, e sim ao modo como agimos no mundo, mais especificamente, como conhecemos a partir da experiência. Assim como procedemos supondo que o que observamos está disponível para

os outros, também supomos que tem uma ordenação não-acidental. Isso não significa que o *status* do princípio do teísmo seja similar ao do princípio da existência de corpos, porque este é irrevogável (é um princípio da natureza humana) e aquele é derivado de uma reflexão acerca da prática científica. É um enfraquecimento significativo da tese teísta, porque ela deixa de estar fundada na natureza humana, como insinuado no início da discussão (DRN 3.8/p. 155), para estar fundada no atual estado das ciências.

Reconheço que há aqui um desenvolvimento insuficiente para mostrar que o movimento final dos *Diálogos* não é um recuo por parte de Filão. Para fazê-lo, seria preciso examinar as relações feitas à época entre as teorias científicas mais gerais e a existência de causas finais ou de uma causa racional para mostrar o “espírito da época” ou o entrenchamento da tese teísta. De todo modo, é possível ver no mínimo um reconhecimento de que a tese mecanicista é minoritária. Tendo o acordo inicial, a manutenção das teorias da filosofia natural, ela não pode ser estabelecida à revelia do desenvolvimento de uma teoria científica que prescindia dos compromissos teológicos e teleológicos.

O que sugiro é que, mais interessante que a hipótese da censura, vale observar na discussão entre Filão e Cleantes o panorama científico do século XVIII. Se uma ciência sem desígnio ou finalidade já pode ser ensaiada, ela ainda não é dominante.⁵⁹ A argumentação de Filão abre ou reabre a plausibilidade de um sistema de mundo sem plano nem direção, mas é constrangida pelo que está para além de um mero exercício de pensamento: o desenvolvimento concreto da filosofia natural. Sua disputa é mais propriamente sobre o *status* do princípio do teísmo, que Cleantes pensa ser provado e Filão mostra ser suposto (e então corroborado).

A plausibilidade das hipóteses alternativas de Filão mostra que mesmo isso que faz parte da visão de mundo dos personagens quase como condição de compreensibilidade dos seus métodos e opiniões não tem fundamento definitivo ou último. Isso não significa que possa ser descartado, que se possa manter uma atitude de suspensão de juízo na ausência da razão final. O cético não está em uma posição neutra ou privilegiada. Quando espera esse tipo de razão para crer ou agir, ele já está assumindo compromissos teóricos. A atitude despreocupada de Filão pode ser vista a partir do reconhecimento da contingência do fundamento do princípio do teísmo ao lado do seu aceite. Seu aceite não depende de uma razão última, não está condicionado à resolução definitiva do problema e está aberto à mudança caso alguma hipótese alternativa se mostre mais potente e explicativa que a presente.

⁵⁹Cumprido aludir à tese de Hurlbutt III (1956, p. 491-494) de que Cleantes é inspirado em Newton e em seus seguidores. Além disso, Gaskin (1988, p. 12) nota que o argumento *a posteriori* é de tal modo tomado por garantido no século XVIII que é difícil encontrar uma versão preocupada em explicitar suas premissas. Alude também à versão de Newton para a sua análise (Gaskin, 1988, p. 15).

3 A DEFESA DA GEOMETRIA E A NATUREZA DO CRITÉRIO⁶⁰

Vimos até agora que o cético humiano reconhece autoridade da experiência não apenas como fonte do que fazer, mas também do que crer. Que não desafia os resultados da filosofia natural e que repudia o uso do ceticismo para a afirmação do mistério. O que ele recusa, como cético, é a possibilidade de um fundamento último ou de uma razão suficiente, no sentido de que elimina a dúvida, para a sustentação dos princípios ou crenças. O exame da geometria pode nos esclarecer a respeito de como isso se desenvolve, porque a negação da razão suficiente deve soar como a negação da existência da razão. Na geometria, temos algo como a recusa de uma razão suficiente para suas proposições, porque a dúvida sempre paira sobre a correção dos procedimentos mais básicos. Podemos distinguir entre dois tipos de dúvida, aquela proveniente de um critério externo que sempre deixa nossa natureza para trás porque inalcançável e aquela proveniente de certa insegurança com respeito ao critério que efetivamente usamos. O primeiro deve ser rejeitado por recorrer a algo que nos escapa: essa dúvida torna-se mera afirmação de que nossos limites podem não ser os limites do real, e o “real” compreendido como aquilo que não está na experiência. O segundo é relevante porque mostra a abertura das nossas proposições e procedimentos à revisão. Ainda assim, é insuficiente para retirar da geometria o *status* de ciência demonstrativa porque seu objeto permite esse tipo de certeza. Nossa disputa, quando há, passa a ser sobre quem está correto, não se é possível estar correto.

Começo pela gênese da ideia de extensão, central para o assunto. Defendo que a ideia de unidade surge do Princípio da Cópia, primeira máxima da ciência da natureza humana de Hume, e se impõe a nós como real. A compreensibilidade da nossa experiência exige a admissão de um mínimo sensível. É isso que deverá evitar os problemas concernentes à conceitabilidade da extensão e criará os problemas exegéticos em compreender a natureza da geometria. Esses problemas surgem porque se presta mais atenção às declarações de Hume de imperfeição da geometria que à sua alegação de que ela é perfeita de acordo com os nossos critérios, únicos que podemos conceber. Essa dificuldade e esse caso são ilustrativos dos problemas mais gerais sobre a filosofia de Hume, porque envolvem uma tensão entre a admissão da contingência dos nossos raciocínios e suas conclusões e a declaração de que devemos aceitá-los. A manutenção da certeza a despeito da

⁶⁰Este capítulo é uma versão adaptada e com revisões para a presente tese do artigo publicado na *Revista Estudos Hum(e)anos* com o título “Empirismo e ceticismo a partir da defesa da geometria como ciência demonstrativa no *Tratado da Natureza Humana*” (Santos, 2019a).

possibilidade da dúvida mostra que estamos entrando em outro campo conceitual e metodológico, um em que a responsabilidade por colocar a crença em xeque está com aquele que promove a dúvida. Afinal, os resultados da geometria não estão baseados na aparência da minha experiência nem na de qualquer indivíduo em particular, mas no consenso daqueles que se dedicaram ao assunto. Aquilo que carece de prova a despeito do consenso revela antes a imperfeição humana que a imperfeição da área.

O desenvolvimento da ideia de extensão a partir do Princípio da Cópia é aqui importante para a defesa do *status* de ciência demonstrativa da geometria. Ela é uma ciência demonstrativa porque está no âmbito das relações meramente entre ideias, isto é, ela não trata diretamente dos objetos que de fato aparecem para nós. Não precisamos de repetições de experiências para fazer geometria, precisamos das noções mínimas que estão disponíveis a qualquer um que tenha vivido um bocado. A dependência da geometria da experiência está na necessidade de construção dos objetos a partir do material fornecido pela experiência. Isso causa certa confusão e por isso importa enfatizar sua possibilidade *a priori*, não querendo dizer com isso independente de qualquer experiência, e sim independente de experiências específicas ou particulares. Com efeito, no esquema empirista de que tratamos, não há como falar em juízo completamente independente da experiência. Há que se distinguir o juízo que tem as relações entre as ideias como objeto, que podem eventualmente corresponder a um objeto real ou experienciado (mas essa correspondência é irrelevante: a experiência só é relevante a esse juízo como origem das ideias simples), do juízo que tem como objeto as relações entre ideias tal como são percebidas nesse momento ou como deveriam ser percebidas (no caso de um juízo sobre o que não é visto, porque passado, futuro ou em outro lugar). O primeiro é o que, nesse contexto, denominamos *a priori*: a experiência é apenas origem das ideias simples que constituem a relação. O segundo é o que denominamos *a posteriori*: a experiência não é somente origem das ideias simples que constituem a relação criada, é também a própria ordenadora das ideias, isto é, a correção da relação depende da sua semelhança à própria experiência.

3.1 Unidade

A compreensibilidade do espaço, conseqüentemente, do objeto de estudo da geometria,⁶¹ depende, na filosofia de Hume, da possibilidade de formação da ideia de unidade. Isso fica claro no seu segundo argumento em defesa da divisibilidade finita do espaço:

É evidente que a existência em si cabe apenas à unidade, e só pode ser aplicada aos demais números em virtude das unidades que os compõem. Pode-se bem dizer que vinte homens existem – mas é somente porque um, dois, três, quatro ho-

⁶¹TNH 1.2 lida simultaneamente com o tempo e a ideia de tempo, mas ignorarei o seu desenvolvimento na exposição. É possível que, compreendendo a geometria como englobando a mecânica, a noção de tempo faça parte também da inteligibilidade das suas noções fundamentais.

mens etc. existem; e se negarmos a existência destes, a daqueles naturalmente desaparece. **É inteiramente absurdo, portanto, supor a existência de um número qualquer, mas negar a existência de unidades.** E como – conforme a opinião comum dos metafísicos – a extensão é sempre um número e nunca pode ser resolvida em unidades ou quantidades indivisíveis, segue-se que a extensão não pode de maneira alguma existir. Seria inútil replicar que uma quantidade determinada de extensão é uma unidade, mas tal que admite um número infinito de frações, sendo inesgotável em suas subdivisões; pois, pela mesma regra, esses vinte homens *podem ser considerados uma unidade*. Todo o globo terrestre, ou, melhor ainda, o universo inteiro *pode ser considerado uma unidade*. **Esse termo “unidade” é apenas uma denominação fictícia**, que a mente pode aplicar a qualquer quantidade de objetos por ela reunidos; nem pode tal unidade existir sozinha mais que o número, sendo na realidade um verdadeiro número. **Mas a unidade, que pode existir sozinha, e cuja existência é necessária à de todo número, é de outro tipo, e deve ser perfeitamente indivisível e incapaz de ser resolvida em uma unidade menor.** (TNH 1.2.2.3)⁶²

O argumento de Hume envolve o que Holden (2002, p. 7) chamou de Doutrina das Partes Atuais, que consiste na afirmação da anterioridade ontológica das partes frente ao todo. Isso porque se pode negar que a divisibilidade infinita da extensão implique a existência atual das infinitas partes nas quais ela pode ser dividida. A discussão desse ponto será feita mais adiante. Antes, quero explorar a posição de Hume de que há um sentido próprio de unidade, o qual deve ter um correspondente real. Essa exposição deverá nos fazer retornar ao tema da Doutrina das Partes Atuais.

A posição de Hume pode ser remetida ao primeiro princípio da sua ciência da natureza humana, o de que *“todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão”* (TNH 1.1.1.7), que ficou conhecido como o Princípio da Cópia.

Impressões e ideias constituem o que Hume chama “percepções”, que podemos compreender como o conteúdo imediato da mente. Impressões são “todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma”. Ideias, “as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio” (TNH 1.1.1.1). Podemos compreender a diferença entre elas como aquela “entre sentir e pensar” (TNH 1.1.1.1). Impressões e ideias simples “são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação”. As complexas, por sua vez, “podem ser distinguidas em partes” (TNH 1.1.1.2).

A relação de correspondência e representação é estabelecida como princípio apenas entre as percepções simples em virtude da capacidade da mente de separar os conteúdos

⁶²No trecho final (a partir do segundo grifo em negrito), divergi da tradução de Danowski com o intuito de ressaltar a diferença entre o uso do termo “unidade” apresentado e um sentido original de unidade, apresentado na última frase. No original: “That term of unity is merely a fictitious denomination, by which the mind may apply to any quantity of objects it collects together; nor can such an unity any more exist alone than number can, as being in reality a true number, is one of another kind, and must be perfectly indivisible, and incapable of being resolv’d into any lesser unity.” Na tradução de Danowski: “O termo “unidade” é apenas uma denominação fictícia, que a mente pode aplicar a qualquer quantidade de objetos por ela reunidos. Sendo na realidade um verdadeiro número, tal unidade não pode existir sozinha, já que um número não o pode. A unidade que pode existir sozinha, e cuja existência é necessária à existência de todos os números, é uma unidade de outro tipo; ela deve ser perfeitamente indivisível e incapaz de ser resolvida em qualquer unidade menor.”

do pensamento e criar novas composições. Da metade de um cavalo e de um humano surge um centauro. Essa capacidade de compor somente é limitada pelo conteúdo das ideias simples. Os conteúdos das ideias simples, por sua vez, devem corresponder aos conteúdos da experiência.

Do Princípio da Cópia, segue-se o que ficou conhecido como Princípio de Concepcibilidade, a saber, que o que é concebível é possível (ver TNH 1.1.7.6; 1.2.2.8; 1.2.4.11). Isso porque, sendo as ideias simples cópias de impressões simples e sendo quaisquer ideias complexas que possamos ter uma composição de ideias simples, tudo o que pode ser concebido tem sua contraparte, ou a contraparte dos seus elementos, na experiência. Afirmar que algo pode ser experienciado e também ser impossível seria um contrassenso. Pode ser que sonhemos ou que tenhamos uma ilusão, contudo o conteúdo do sonho ou da ilusão deve, de algum modo, ser rastreável naquilo que já observamos.⁶³ Também pode ser o caso de pensarmos em uma combinação que nunca existiu (um centauro), no que é contrário às leis naturais (a água congelando sob o efeito do fogo), mas tais situações não são precisamente impossíveis, a menos que façamos considerações ulteriores.⁶⁴

Isso não significa que não podemos nos enganar com respeito ao que concebemos. Por exemplo, Stroud (1977, p. 50) utiliza a possibilidade de conceber a Conjectura de Goldbach — a afirmação de que todo número par é a soma de dois primos — sendo provada verdadeira e sendo provada falsa para indicar que o princípio de concepcibilidade assumido por Hume é demasiado vago. Não devo entrar no caso específico analisado por Stroud (o da máxima causal), apenas tratarei do seu exemplo. Sendo a Conjectura de Goldbach uma proposição matemática e, como tal, necessariamente verdadeira ou necessariamente falsa, ou a sua verdade ou a sua falsidade deve ser inconcebível. Pode parecer fácil concebê-la sendo provada ou refutada: Stroud fala em conceber alguém encontrando um número par muito grande que não seja a soma de dois primos, por exemplo. Todavia, nem a prova nem a refutação é objeto da concepção de Stroud, conseqüentemente nem a verdade nem a falsidade da Conjectura. O número que esse alguém encontra deverá sempre ser uma incógnita na mente de Stroud. Ele, nesse caso, equivoca-se a respeito do que concebe: crê conceber a verdade ou falsidade da Conjectura de Goldbach quando concebe alguém fazendo uma performance qualquer. Que essa performance é consequência ou expressão da prova da verdade ou da falsidade da Conjectura é o que é dito dela, não o que ela nos apresenta.⁶⁵

É importante ressaltar que o Princípio de Concepcibilidade não implica que somente o que é concebível é possível, ou que tudo o que é possível é concebível. Pode faltar

⁶³De uma perspectiva humiana, o sonho confundido com a realidade e situações análogas devem ser tidos como ocasiões em que ideias são tomadas por impressões (TNH 1.1.1.1).

⁶⁴Na *Sinopse do Tratado*, Hume apresenta a seguinte formulação: “tudo que concebemos é possível, ao menos em um sentido metafísico” (*Sinopse* §11).

⁶⁵Esse tipo de erro deve ser, para Hume, comum. Tenha-se as suas críticas às noções adotadas pelas diversas filosofias e se terá uma lista de casos em que as pessoas pensaram conceber algo que, na verdade, não concebiam.

ao indivíduo a experiência apropriada (vide o exemplo do sabor do abacaxi (TNH 1.1.1.9)), ou à humanidade (vide o exemplo de um ser que tenha outros sentidos que os nossos (IEH 2.7)), ou pode ser o caso de algo estar para além de qualquer experiência possível (como as qualidades originais da alma (TNH Introdução.8)).⁶⁶ Só podemos concluir que é impossível aquilo que é contraditório, como uma montanha sem um vale (TNH 1.2.2.8). Isso, que Lightner (1997, p. 116) chama de Princípio de Contradição, pode ser tido como um desenvolvimento do Princípio de Conceptibilidade. Se, da tentativa de conceber algo, percebe-se a incompatibilidade das suas partes, pode-se inferir a impossibilidade desse algo. Ou seja, isso não é uma inspeção direta do objeto (o que envolveria *concebê-lo*), e sim uma tentativa de construção do objeto. Não é exatamente porque o objeto é inconcebível que ele não pode existir, mas em virtude da razão pela qual ele é inconcebível.

Admitindo-se que tudo o que é concebível é possível, que tudo que é concebível é analisável em ideias absolutamente simples e que essas ideias devem ter um conteúdo objetivo, Hume não pode dar conta da ideia de unidade de outro modo que a supondo originária de uma unidade real.

Qualquer objeto que propusermos representante da ideia de unidade que seja complexo — determinada extensão, determinado ser humano — deve ser uma instância de uma “denominação fictícia” de unidade. Deve-se ter em mente que o processo de decomposição das ideias para encontrar os seus constituintes básicos vai além da experiência comum ou cotidiana, no sentido de que a quebra em partes que comumente não reconheceríamos como separadas. Normalmente podemos compreender o que é “um” apontando para uma maçã ou uma pessoa. O seu caráter composto, contudo, deve levar à necessidade de algo que não seja distinguível em partes, em certo sentido, múltiplo, para que seja “um”. A rigor, nenhuma ideia de qualquer objeto cotidiano é uma ideia simples, e sim um agregado de ideias simples.

O exemplo dos homens deve ser tomado como uma ilustração limitada. No decorrer do trecho citado no início desse capítulo (TNH 1.2.2.3), Hume desloca-se do âmbito comum ou vulgar para o da teoria das ideias. O exemplo inicial estimula a intuição de que a admissão da existência de um grupo de coisas de um tipo implica a existência atual de cada uma das coisas desse tipo. Contudo, isso por si só não torna nenhum pouco forçosa a transposição do caso para a extensão. Para tanto, cabe notar uma assimetria entre o tipo “pessoa” e o tipo “extensão”: as unidades do conjunto de pessoas são pessoas, as unidades da extensão não são propriamente extensão (ver TNH 1.2.3.14). Tampouco é clara a razão para não podermos considerar o globo terrestre, um dos exemplos de denominação fictícia, como uma unidade do mesmo modo que consideramos um homem uma unidade.

⁶⁶Esse último caso é um ponto de polêmica interpretativa do qual não trato diretamente aqui. Uma defesa de que Hume admite a menção legítima ao inobservável poder ser encontrada em Strawson (2014, cap. 3). Perceba-se que é a admissão de que o mundo pode extrapolar a nossa experiência, não que podemos conceber isso que a extrapola. Sua inconceptibilidade (porque para além da nossa experiência) não implica sua impossibilidade porque não é derivada da incompatibilidade das ideias (da contradição, portanto).

Da perspectiva do astrônomo, um planeta é uma unidade tal como, da perspectiva da interação cotidiana, um homem. Os exemplos de Hume são vagos. É o trecho final que deve ser considerado de modo preciso.

Tendo-se o Princípio da Cópia tal como aqui apresentado, todos os objetos cotidianos devem ser considerados como unidades fictícias. Importa ter em mente que “ficção” nesse contexto não carrega uma conotação pejorativa nem diminuidora de realidade. Ainda que certas ficções possam ser afirmadas como sendo ilusões, o termo também é utilizado por Hume para designar aquilo que não pode ser verificado pela experiência.⁶⁷ Nesse caso, o que não podemos verificar é o princípio de união que confirmaria a unidade dos objetos complexos que tomamos como unos.

Segue-se do Princípio de Conceptibilidade que aquilo que pode ser concebido em separado pode existir em separado, o que por vezes é chamado de Princípio de Separabilidade. Hume vale-se desse princípio de modo recorrente. Por exemplo, em TNH 1.2.3.10; 1.2.3.13; 1.3.3.3; 1.4.5.5. A aplicação do Princípio de Separabilidade envolve uma quebra da nossa experiência tal como nós a temos em nossa imersão quotidiana e pode levar a resultados contraintuitivos, como a de que *a priori* não é necessário uma causa para a vinda à existência de um objeto. Tenha-se o seu uso na crítica à demonstrabilidade da máxima causal, cujo cerne é a conceptibilidade de um objeto que vem a existir sem uma causa para a sua existência (isto é, a sua separabilidade na imaginação) (TNH 1.3.3.3): assim como não é consequência da sua aplicação que “realmente” um objeto não precise de uma causa para a sua existência,⁶⁸ também não deve ser consequência sua que os objetos cotidianos sejam “meras” aglomerações projetadas pelo espírito.⁶⁹ Porém, assim como a inferência causal demanda a ação de um princípio que conecte as ideias na mente sem a descoberta de uma conexão real entre os próprios objetos (o poder causal não é *percebido*), a “unificação” dos objetos depende de uma associação operada pela imaginação sem a descoberta de uma unidade real dos objetos. O que de fato os unifica, se eles são unos, deve ser tão obscuro como o que de fato os conecta causalmente, se eles assim estão conectados.

Isso não é restringir a exposição de Hume à explicação do nosso mundo mental, porque esse processo não deve se dar de modo alheio ao fluxo e ao conjunto da experiência.⁷⁰ A necessidade de uma operação da imaginação para a reunião de ideias simples

⁶⁷Ver, por exemplo, Baier (1991, p. 103), Costelloe (2018, p. 33-37) e Strawson (2014, p. 50).

⁶⁸Desenvolvo esse ponto em “Hume sobre a máxima causal” (Santos, 2019b) a partir da crítica de Anscombe em “Whatever has a beginning of existence must have a cause” (Anscombe, 1974).

⁶⁹Cabe fazer menção a uma carta em que Hume pretende se explicar para um autor que, segundo ele, interpretara mal a sua posição no *Tratado*: “Mas permita-me te dizer que nunca afirmei a tão absurda proposição ‘que qualquer coisa pode surgir sem uma causa’. Apenas sustentei que nossa certeza da falsidade dessa proposição não procede da intuição nem da demonstração, mas de outra fonte.” (*Cartas* 91: I.187).

⁷⁰Perceba-se que isso envolve a concepção da experiência, enquanto constituída pelas impressões, como experiência “do real” ou, sendo menos metafísico, como “do que é público” ou “compartilhável”. Tendo-se uma interpretação mais restrita (diria, solipsista), essa alegação não se sustenta. A decisão, aqui,

para a atribuição de unidade a um objeto não implica a arbitrariedade desse procedimento. A unificação de ideias de modo a formar um centauro é fantasiosa; de modo a formar um cavalo, não. A visão de um cavalo exerce uma espécie de constrangimento na imaginação de modo que sua percepção atual como “um” não deve, no fluxo normal da experiência, transparecer como dependente de uma série de operações de unificação das partes.⁷¹ Ocorre que o que é percebido não é um princípio de união ou associação próprio do objeto, e sim uma série de relações entre as partes que fazem com que a mente tenda a considerá-las unidas realmente. Assim como há a tendência de atribuir a causa da associação causal à observação de um poder causal nos objetos, há uma tendência de atribuir a unificação das partes simples dos objetos à observação do seu princípio de união.

Dado o Princípio de Separabilidade, se *todas* as ideias pudessem ser desmembradas em novas ideias, não se poderia admitir a existência de ideias simples. A simplicidade das ideias seria sempre relativa a algum aspecto seu. É claro que a ideia de “ideia simples” é uma ideia abstrata, mas isso vale para qualquer ideia que representa uma classe ou um conjunto de ideias. A ideia abstrata requer uma ideia que possa representar as demais sendo realmente simples, característica que deve constituir a relação de semelhança do conjunto.

A implicação dessa posição é forte. Segue-se da posição de Hume que qualquer qualidade que tomamos como atrelada e dependente de um objeto deve, em princípio, poder existir de modo independente. Cummins chama a sua posição de “nominalismo sem qualidade” [*no-quality nominalism*] (1996, p. 57). Não me aprofundarei nisso porque envolve mais do que o necessário para aquilo que pretendi nesse excuro, que foi sustentar que a existência de unidades reais segue-se da teoria das ideias desenvolvida por Hume.

3.2 Extensão

A adesão de Hume à chamada Doutrina das Partes Atuais não é arbitrária ou mera consequência de algo como um “espírito de época”, e sim consequência dos primeiros princípios da sua filosofia. Ainda que possa ser o caso que em análises posteriores Hume deixe em segundo plano a sua teoria das ideias e que a Parte 1 do *Tratado* seja desenvolvida de um modo um tanto protocolar, não parece ser razoável negar a sua importância no trato das questões metafísicas centrais do Livro 1. Com relação aos objetos do entendimento, a teoria das ideias torna-se uma ferramenta importante. Se, no final das contas, os sentimentos e o instinto ganham maior proeminência para Hume em virtude da insuficiência da teoria das ideias, isso não implica nem demanda o seu abandono, mas depende da sua manutenção. Do contrário, sua tese de que a crença depende mais

parece-me depender do poder explicativo do conjunto da interpretação.

⁷¹Aqui, creio que uma abordagem da unidade pode ser dada de modo similar à da causalidade oferecida por Klaudat (2005, p. 202). Em suma, Klaudat sugere que a determinação da mente confere alguma objetividade à inferência causal.

da parte sensitiva do que da cogitativa de nossa alma estaria em risco: fossem as construções da imaginação suficientes para se sustentarem sem o auxílio de algo que as faça parecer inevitáveis, a pura reflexão seria suficiente para estabelecê-las.⁷²

Tendo a unidade como requisito básico para a construção de qualquer ideia, ou seja, sendo ela necessária para a inteligibilidade de qualquer pensamento, cumpre mostrar a sua presença na experiência. Afinal, ainda que assumamos isso como condição para a formação das ideias complexas, pode ser o caso de sermos incapazes de rastreamos a sua origem na experiência. Nesse caso, isso poderia se tornar evidência de que nem toda ideia simples tem sua origem numa impressão simples. Poderia ser evidência de que o método de análise cria novas ideias cuja possibilidade de existência seria questionável, uma vez que seu conteúdo não tem lastro direto na experiência (em uma impressão), mas na sua decomposição artificial.⁷³

O experimento da mancha de tinta cumpre essa função.

Fazei uma pequena mancha de tinta sobre uma folha de papel, fixai nela os olhos e afastai-vos gradativamente, até uma distância em que finalmente não mais a enxergueis. É claro que, no momento que precedeu seu desaparecimento, a imagem ou impressão era perfeitamente indivisível. (TNH 1.2.1.4)

A indivisibilidade da imagem no momento imediatamente precedente ao seu desaparecimento é imperativa porque, não o sendo, poderíamos supor que ela poderia aparecer ainda menor neste momento. É possível que o experimento de Hume pressuponha a existência de impressões mínimas e tenhamos um argumento circular, sendo o resultado do seu experimento decorrência dos seus pressupostos. Poderia ser dito que há um limite na nossa percepção da pequenez, de modo que não é preciso admitir que a imagem no momento imediatamente anterior ao desaparecimento é inextensa (essa é a sugestão de Fogelin 1985, p. 29). De uma perspectiva humiana, isso tem como consequência ou a inconcebibilidade dos objetos da geometria à luz da sua teoria das ideias gerais, uma vez que envolvem noções desprovidas de extensão,⁷⁴ ou o abandono do Princípio da Cópia, porque, podendo compreender os objetos da geometria, podemos ter ideia daquilo que não se encontra nem pode ser formado a partir da experiência (ou que a experiência não é construída do simples ao complexo, como exigido pela abordagem humiana).

Há aqui uma clivagem entre a impressão e o seu objeto, isto é, entre a coisa enquanto experienciada (a impressão) e a coisa enquanto causa da experiência. Ainda que o conteúdo apreendido seja simples e indivisível, isso não pode ser diretamente inferido do seu objeto. Hume toma como um defeito dos sentidos a sua representação como simples e indivisível daquilo que é extenso composto (TNH 1.2.1.5). A mancha de tinta é extensa

⁷²Aqui, expresso opinião similar à de Garrett (1997, p. 75).

⁷³Daqui, segue-se uma divergência com Jacques (1996, p. 65), para quem Hume consideraria a limitação da divisão das nossas ideias como suficiente para estabelecer a divisibilidade finita da extensão.

⁷⁴Não só o ponto não poderia ser concebido como a linha, que é inextensa quanto à sua largura e profundidade, e a superfície, que é inextensa quanto à profundidade. A inconcebibilidade dessas noções implicará a inconcebibilidade do sólido se sua construção necessariamente envolvê-las.

e aparece, a determinada distância, inextensa. Isso, contudo, depende também de um equívoco nosso ao supor que o objeto dessa percepção é a mancha de tinta quando é a parte mínima do espaço.⁷⁵ Isso não significa que quando o objeto aparece inextenso ele ocupa um ponto no espaço, e sim que é um ponto em nossa representação do espaço.

A necessidade de uma parte indivisível da extensão é inferida a partir da construção da ideia de extensão. Hume faz um movimento que pode parecer contrário ao espírito da sua filosofia, ao empreender um raciocínio que infere a natureza da coisa a partir da sua ideia. Seu ponto de partida é o seguinte princípio:

Quando as ideias representam adequadamente seus objetos, todas as relações, contradições e concordâncias entre elas são aplicáveis também a estes. Tal é, como podemos observar em geral, o fundamento de todo o conhecimento humano. (TNH 1.2.2.1)

Esse princípio é um desenvolvimento do Princípio de Conceptibilidade (poderia dizer, então, do Princípio da Cópia). Se o que é concebível é possível, as relações que podem ser supostas entre as ideias devem ser possíveis⁷⁶. Isso deve ficar claro se considerarmos que a formação das ideias complexas envolve simultaneamente a concepção das suas relações: dizer que tal é um homem ou um centauro implica dizer que tais relações entre as ideias simples são possíveis ou mesmo factuais.

O que precisamente está envolvido na concepção adequada de uma ideia pode ser objeto de disputa. No caso de Hume, a concepção adequada da ideia não envolve as determinações ou restrições que inferimos a partir da nossa observação. Por exemplo: a concepção adequada da água não inclui a propriedade “sacia a sede” ou “ferve a 100°C ao nível do mar”. Do contrário, não seria necessária a experiência para a inferência ou, pelo menos, não seria necessário o hábito para a sua determinação. De todo modo, ela deve incluir a possibilidade de ter tais propriedades.⁷⁷

Que nós temos uma ideia de extensão, Hume infere a partir do nosso uso dela (“Ora, é certo que temos uma ideia de extensão – pois, senão, por que falamos e raciocinamos a seu respeito?” (TNH 1.2.2.9)). Que nós temos uma ideia adequada das partes da extensão, Hume pretende que tenha sido provado pelo experimento da mancha de tinta. A repetição infinita dessa ideia deve levar à concepção de uma extensão infinita (ou, pelo menos, à reiterada repetição dessa ideia deve levar ao contínuo aumento da extensão

⁷⁵ Isso não se infere diretamente de TNH 1.2.1.5, mas lendo junto TNH 1.2.2.1, “nossas ideias são representações adequadas das mais diminutas partes da extensão”.

⁷⁶ A adesão de Hume a tal princípio não é bem compreendida por alguns comentadores. Ver, por exemplo, Fogelin (1988, p. 53-54) e Pappas (1991). Pappas (1991, p. 57) parece concluir que da concepção de uma ideia adequada segue-se a existência do seu objeto. Fogelin parece confundir o problema de garantir a posse de uma ideia adequada com a determinação do que deve ser uma ideia adequada (ver também Fogelin 1985, p. 30).

⁷⁷ Compreenda-se que “concepção adequada”, nesse contexto, diz respeito à concepção da ideia e de suas relações possíveis. Há um sentido em que é inadequado dizer que a água não sacia a sede ou não tem essa propriedade, porque é falso (ou porque a experiência nos mostra a sua conjunção constante), mas não é do que tratamos nem devemos confundir os contextos. Tampouco pretendemos aqui alguma relação ou diálogo com as discussões contemporâneas, o que nos desviaria muito do presente tópico.

pensada), o que é precisamente o contrário de uma extensão finita. A extensão finita, portanto, é contrária à ideia de uma divisão infinita (ver TNH 1.2.2.2).

Em nota, Hume descarta um recurso conceitual que pode ser utilizado para defender a compreensibilidade da divisibilidade infinita da extensão.

Foi-me objetado que a divisibilidade infinita supõe apenas um número infinito de partes *proporcionais*, e não de partes *alíquotas*, e que um número infinito de partes proporcionais não compõe uma extensão infinita. Mas essa distinção não tem nenhum valor. Quer se denominem tais partes *alíquotas*, quer *proporcionais*, elas não podem ser inferiores àquelas partes minúsculas que concebemos; e, portanto, sua conjunção não pode formar uma extensão menor. (TNH 1.2.2.2 (nota))

Partes alíquotas são aquelas que dividem um todo sem deixar resto (ver Chambers, 1728, verbete ALIQUOT). Tenha-se 1 (um): podemos dividi-lo em cinco partes. A soma dessas partes deve resultar no valor originalmente dividido. Partes proporcionais, por sua vez, dividem um todo conforme uma razão (ver Chambers, 1728, verbete PROPORTIONAL). Tenha-se novamente 1 (um): podemos dividi-lo pela metade, sua metade pela metade e assim sucessivamente. Teremos $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$ e assim por diante. Em qualquer momento que pararmos a divisão e somarmos todos os resultados teremos um resultado menor do que o todo dividido. Sempre haverá uma diferença entre a soma das partes e o todo originalmente dividido. Só teremos novamente 1 (um) se somarmos todas as infinitas divisões.⁷⁸

Essa distinção, se apropriada para o tópico, barra a conclusão de Hume de que uma repetição infinita das partes de uma divisão deve acarretar uma extensão infinita. Cada divisão é menor do que a anterior e sua soma sempre deixa um resto por ser sempre menor. Ao alegar a existência de uma parte mínima, uma parte que não pode ter partes, Hume nega o recurso a uma divisão sucessiva baseada em uma razão para explicar a divisibilidade infinita da extensão. O ponto presente na percepção da mancha de tinta só pode ser somado de modo a aumentar a extensão resultante. A crença de que podemos repetir a operação de divisão da extensão ao infinito deve ser resultado de um erro com relação a sua natureza.

À objeção de que pontos matemáticos são “não-entidades” (TNH 1.2.4.3), de modo que não poderiam compor algo existente, Hume recorre ao Princípio de Conceptibilidade. Se tais pontos são concebíveis, o que se pretende ter mostrado com o experimento da mancha de tinta, eles devem ser possíveis, portanto devem poder existir. O que Hume faz é alterar a compreensão do que é um ponto matemático: ele não o caracteriza como um ponto sem qualidades, o que considera impossível, mas como um ponto sensível. Estando presente na experiência e sendo absolutamente simples, não há outro modo de dar conta da sua existência, no esquema humiano, senão atribuindo-lhe a capacidade de afetar os nossos sentidos, nesse caso, a visão ou o tato. Hume toma sua posição como uma

⁷⁸Para um breve exame do uso dos termos no período, ver Frasca-Spada (1998, p. 25-29).

espécie de meio-termo entre o sistema dos pontos físicos — pontos extensos, em que pese o oxímoro — e o dos pontos matemáticos tradicionalmente proposto. Isso implica assumir que há precedência, se não ontológica, ao menos epistêmica, das qualidades sensíveis em relação àquelas chamadas “primárias” ou “geométricas”. Em miúdos: algo pode ser colorido ou tangível sem ser extenso. É uma abordagem peculiar: Fogelin expressa sua incompreensibilidade (1985, p. 33), notando que isso pode ser *a priori* falso (1985, p. 175); outros comentadores, ao tratarem desse ponto, focam nos fins da exposição de Hume. O caso parece ser mesmo o de não haver muito o que disputar com relação à possibilidade de cor sem extensão, porque sua resolução passa pela avaliação geral da posição de Hume.

A composição da extensão de partes inextensas envolve também a dificuldade de compreender como a junção de tais partes pode formá-la não por serem não-entidades, e sim por serem inextensas. Tem-se uma composição de entidades sem dimensões de modo a formar uma entidade com alguma dimensão. Hume apresenta essa dificuldade a partir de uma alegada impossibilidade de toque entre os pontos, porque, dada a sua simplicidade, o contato implicaria a penetração.

A segunda objeção argumenta que, se a extensão fosse composta de pontos matemáticos, seria necessária uma *penetração*. Quando um átomo simples e indivisível toca outro, ele deve necessariamente penetrá-lo – pois seria impossível que ele tocasse apenas suas partes externas, já que a própria suposição de sua perfeita simplicidade exclui a existência de partes. Ele deve, portanto, tocá-lo intimamente, e em toda sua essência, *secundum se, tota, et totaliter* [“De acordo consigo mesmo, todo e completamente” (N. T.)] – que é a definição mesma da penetração. Mas a penetração é impossível. E os pontos matemáticos são, como consequência, igualmente impossíveis. (TNH 1.2.4.4)

A penetração é impossível porque implica a aniquilação de ao menos um dos objetos. Não podendo dar conta do contato entre os objetos simples, não podemos dar conta da relação de contiguidade. Afinal, se a extensão compõe-se de um número finito de pontos, deve-se poder admitir dois pontos vizinhos, isto é, dois pontos entre os quais não há um terceiro. Se isso não for possível, temos a prova da necessidade de infinitos pontos na composição da extensão, conseqüentemente das infinitas partes e da possibilidade da sua divisão infinita.

Em sua resposta, Hume propõe uma mudança nos termos em que se compreende a penetração. Ela seria o resultado de uma aproximação entre dois objetos cuja união resultante não tem mais extensão que algum deles (TNH 1.2.4.5). O modo como essa mudança na descrição da penetração muda a definição envolvida na objeção não é claro. Ela pode até mesmo não implicar uma mudança conceitual. O que ela proporciona é uma espécie de recurso visual do qual Hume se utiliza para afirmar que nós observamos pontos coloridos contíguos, em um movimento análogo ao executado no experimento da mancha de tinta.

Entendendo, então, a penetração nesse sentido, ou seja, como a aniquilação de um corpo quando de sua aproximação com um outro, pergunto se alguém consi-

dera necessário que um ponto colorido ou tangível seja aniquilado ao se aproximar de outro ponto colorido ou tangível. Ao contrário, não se perceberá claramente que, da união desses pontos, resulta um objeto composto e divisível, que pode ser distinguido em duas partes, cada uma das quais conserva sua existência distinta e separada, apesar de sua contiguidade com a outra? Para auxiliar a fantasia, concebamos que esses pontos são dotados de cores diferentes, o que impede melhor sua mistura e confusão. Um ponto azul e um ponto vermelho certamente podem ser contíguos sem que haja penetração ou aniquilação. Caso contrário, o que poderia lhes acontecer? Qual deles seria aniquilado, o vermelho ou o azul? Ou, ainda, se as duas cores se fundissem em uma só, que nova cor seria produzida por essa união? (TNH 1.2.4.6)

As perguntas que encerram o trecho indicam uma espécie de argumento via “condições de possibilidade”. Não é o caso de fechar os olhos e tentar imaginar a aproximação de dois pontos simples nem de afastar uma mancha de tinta para verificar se há algum momento em que ela reduz-se a dois pontos contíguos logo antes de tornar-se um ponto solitário. Embora insista na ilustração da mancha de tinta, Hume reconhece a não satisfatoriedade do dito experimento (TNH 1.2.4.7). A possibilidade da contiguidade de dois pontos sensíveis é necessária ao sistema e deve ser admitida se o desenvolvimento anterior tiver sido. Espera-se que o estranhamento em virtude da heterodoxia da proposta e da obscuridade do experimento sejam inconveniências menores do que a incompreensibilidade da ideia de espaço resultante dos paradoxos decorrentes das abordagens alternativas.

Dando mais corpo à posição de Hume, pode-se voltar para a sua caracterização da extensão como o modo de disposição dos pontos coloridos ou táteis (TNH 1.2.3.4-5). Isso significa que a extensão surge da relação entre os pontos sensíveis e não pode ser pensada a despeito dessa relação. A ideia de um espaço vazio entre dois pontos não deve fazer sentido porque é a ideia de uma distância sem pontos. Estes são apenas os seus limites e a distância é entretida como o mero “espaço” entre eles. A redução da extensão a uma quantidade sem conteúdo deve ser tomada como resultado do direcionamento da atenção para o “modo de disposição” e da desconsideração dos pontos sensíveis que a constituem. Assim como caracterizar o ser humano como um animal racional não implica a possibilidade de sua existência como “mero” animal racional, como se os humanos de fato não trouxessem consigo outras características (ou, então, características que preenchem ou realizam a animalidade e a racionalidade, como se sua determinação abstrata não pressupusesse alguma determinação particular), o tratamento da extensão como mera quantidade não implica sua possibilidade de existência sem “qualidade”. Sendo a extensão constituída pela relação dos objetos que a formam, ou não sendo mais do que a relação desses objetos, não se pode pensar uma extensão que não seja composta por objetos.

3.3 Definições e critérios

A recusa da abstração envolvida na concepção de uma extensão sem conteúdo também está presente nas respostas de Hume às objeções que ele afirma serem derivadas da matemática (TNH 1.2.4.3.8). Ainda que as precedentes envolvam noções matemáticas, nas seguintes Hume explicita as consequências da sua posição para a geometria. Ele apresenta-se como defendendo as definições da geometria frente às pretensas demonstrações que levariam à admissão da infinita divisibilidade da extensão.

A defesa da geometria se dá a partir das definições envolvidas na construção de objetos: o ponto, a linha, a superfície e o sólido, para os quais a suposição de indivisíveis seria necessária; e as relações de proporção, para as quais os indivisíveis podem proporcionar um critério exato, embora inútil, e a sensibilidade, um critério útil, mas que limita os nossos raciocínios.

Hume recorre tanto às definições propriamente ditas (uma superfície é um comprimento e uma largura sem profundidade, uma linha é um comprimento sem largura nem profundidade, um ponto é aquilo que não possui comprimento, largura e profundidade (TNH 1.2.4.9))⁷⁹, que implicam a noção de indivisibilidade, como à noção de limite:

Um sólido é limitado por uma superfície; uma superfície é limitada por uma linha; uma linha é limitada por um ponto. Ora, afirmo que, se as *ideias* de ponto, linha ou superfície não fossem indivisíveis, ser-nos-ia impossível sequer conceber esses limites. Pois suponhamos que essas ideias fossem infinitamente divisíveis. Nesse caso, se a fantasia tentasse se fixar na ideia da última superfície, linha ou ponto, ela imediatamente veria essa ideia cindir-se em partes; e, ao tentar se apoderar da última dessas partes, deixá-la-ia escapar por uma nova divisão, e assim sucessivamente ao infinito, sem nenhuma possibilidade de chegar a uma ideia última. [...] Mas já que, de fato, deve haver algo que limite a ideia de toda quantidade⁸⁰ finita, e como essa ideia-limite não pode ela mesma consistir em partes ou ideias inferiores (pois senão a última de suas partes é que limitaria a ideia, e assim por diante), isso é uma prova clara de que as superfícies, linhas e pontos não admitem certas divisões – as de superfícies, não admitem divisão na profundidade; as de linhas, na largura e na profundidade; e as de pontos, em nenhuma dimensão. (TNH 1.2.4.14)

A concepção dos objetos envolve a concepção dos seus limites. Estes, por sua vez, devem ser tomados como indivisíveis. É mandatório que isso seja observável porque, de outro modo, não seria possível a experiência de objetos extensos.

Hume recusa as teses segundo as quais alguns dos objetos da geometria (o ponto, a linha e a superfície) só podem existir na mente (TNH 1.2.4.10) e que eles só são conceituáveis por uma distinção de razão, isto é, por meio de um modo de conceber que não implica sua possibilidade existênci (TNH 1.2.4.12). A resposta à primeira tese não precisa ser exposta porque ela é análoga à já desenvolvida aqui a respeito da impossibilidade

⁷⁹As definições seguem as do Livro 1 dos *Elementos* de Euclides (2009).

⁸⁰Na tradução de Danowski, lê-se “qualidade”, o que deve ser um erro de revisão: tanto na edição de Selby-Bigge/Nidditch (Hume, 1978, p. 43-44) como na edição crítica de Norton & Norton (Hume, 2007b) lê-se *quantity*.

dos pontos matemáticos. À segunda, Hume oferece a consideração acima a respeito dos limites dos sólidos. Sua inconceptibilidade implicaria a inconceptibilidade dos sólidos. Se eles nos aparecem, é porque são diretamente concebíveis.⁸¹

As alegadas demonstrações da infinita divisibilidade da extensão devem ser explicadas a partir de algum equívoco evitável, sob pena de termos uma ciência cujos teoremas contradizem suas definições.⁸² A divisibilidade infinita da extensão é inferida, segundo Hume, quando se extrapola a precisão que se pode ter a partir de um raciocínio geométrico. Tratando-se de objetos tão diminutos como os indivisíveis, a dificuldade em concebê-los de modo apropriado (o que se verificaria a partir das dificuldades nos experimentos anteriores) faz com que trabalhemos com ideias imprecisas e máximas que são apenas aproximadamente verdadeiras (TNH 1.2.4.17). De uma operação de reiterada divisão, poderíamos concluir apenas que não sabemos até quando podemos dividir um objeto (senão até uma dimensão muito mais diminuta da que podemos observar), não que podemos dividi-lo infinitamente (TNH 1.2.4.24).

A disputa se dá tanto a respeito da natureza da operação como do objeto de estudo. A defesa da possibilidade de prosseguimento dessa operação ao infinito via uma redução ao absurdo da sua negação é interdita pelas considerações a respeito da natureza da extensão. Seria em vão uma comparação com as provas feitas em outras áreas da matemática que não a geometria, porque aqui o raciocínio não envolve apenas o método, mas também o objeto. Isso afeta também a pretensão de oferecer uma prova positiva da infinita divisibilidade. Ela demanda algo que permita diferenciar a impossibilidade de determinar o “término” da repetição de uma operação em virtude da natureza do objeto daquela em virtude das limitações do nosso juízo. Também nesse caso pretende-se que o argumento para a infinita divisibilidade tenha sido interdito: a infinita divisibilidade seria permitida, até mesmo determinada, pela natureza da extensão porque o extenso é por definição composto, sendo por definição divisível; a resposta de Hume não nega que o extenso seja por sua natureza composto, mas alega que sua divisão deve levar a algo que não é extenso.

A precisão da geometria é determinada pelo seu critério de igualdade. Enquanto na aritmética e na álgebra seria possível a utilização de um critério exato de aferição das proporções entre as quantidades (TNH 1.3.1.5), a execução dos raciocínios geométricos

⁸¹Aquilo que existe mas não é concebível deve estar para além da experiência e não pode ser assumido como necessário para a construção do objeto observado, embora sua existência possa ser a real causa da existência do objeto. Tenha-se a substância como aquilo que realmente explica as qualidades observáveis dos objetos e sua unificação em um mesmo corpo: seu caráter para além da experiência torna forçoso, assumindo-se uma perspectiva humiana, que se explique a unificação do múltiplo sensível em um objeto operada pela mente sem recurso a ela. Tal substância não pode ser dita impossível, uma vez que sua inconceptibilidade surge de uma limitação da nossa experiência, mas pode ser dita sem valor explicativo. Os objetos em questão, por sua vez, são necessários para a construção dos sólidos no entendimento e sua percepção na experiência, de modo que não podem ser inconcebíveis.

⁸²Não devo examinar a compatibilidade da posição de Hume com proposições específicas da geometria euclidiana. Sobre esse tópico, cabe ver o trabalho de Badici (2008).

dependeria de um critério baseado na aparência geral dos objetos (TNH 1.2.4.29; 1.3.1.4), o que carregaria consigo a imprecisão dos nossos sentidos. Um critério preciso tal qual o da aritmética, baseado na correspondência de unidades entre A e B, embora seja correto, é, segundo Hume, inútil (TNH 1.2.4.19). Isso porque não seria possível fazer o cômputo dos pontos de cada figura. Na impossibilidade desse cômputo, resta sua determinação via sensação ou imaginação, incrementada pelo uso de instrumentos que tornam mais precisa avaliação das proporções entre os objetos (TNH 1.2.4.23).⁸³ O erro, aqui, seria derivar desse incremento na precisão a sua efetiva perfeição.

A dificuldade apontada por Hume na mensuração do espaço pode dar a entender que ele trata a geometria apenas como ciência aplicada. Um resguardo natural seria diferenciar a geometria como estudo das formas ideais ou puras e como instrumento para a determinação das proporções existentes entre objetos reais. Esse resguardo também poderia conciliar as declarações de Hume de que a geometria não é precisa como a aritmética e a álgebra com sua apresentação da geometria como paradigma de conhecimento (TNH 1.3.1.1). Frasca-Spada (1998, p. 136) atribui a Hume uma inquietação ou uma crítica à mistura de duas áreas da geometria. As inconsistências resultantes da sua abordagem seriam expressão da dificuldade de distingui-las. A crítica de Hume, contudo, deve abarcar a geometria como um todo, porque seu alvo é a própria formação da ideia de extensão e dos seus objetos de estudo. A imprecisão está já na nossa avaliação dos objetos mais simples da geometria. Tenha-se, por exemplo, a sua explicação para a nossa capacidade de lidar com grandes números.

Em primeiro lugar, portanto, observo que, quando mencionamos um número elevado qualquer, como por exemplo mil, a mente em geral não possui uma ideia adequada dele, **mas apenas o poder de produzi-la**, mediante suas ideias adequadas dos decimais que o formam. Entretanto, essa imperfeição de nossas ideias nunca se faz sentir em nossos raciocínios, o que parece constituir um exemplo análogo ao caso das ideias universais, de que estamos tratando. (TNH 1.1.7.12)

Desconsiderarei o tópico a respeito das ideias universais, no qual o excerto está inserido. Diante do problema de ter que dar conta da formação de ideias de quantidades muito grandes a partir de uma capacidade que não pode operar sem alguma representação sensível (a imaginação), Hume toma como suficiente o reconhecimento da regra de formação de tais ideias. Assim como não é preciso pedir a alguém que conte até mil para que se saiba que esse alguém sabe fazê-lo, não é preciso formar uma representação de mil coisas para fazer um uso adequado dessa ideia. A adequação das ideias mais simples e a compreensão das operações basta para assegurar a confiabilidade do raciocínio.

Veja-se a sua alegação de que a caracterização da reta como o caminho mais curto entre dois pontos é uma descoberta, antes que uma definição (TNH 1.2.4.26). A ideia

⁸³Não precisamos pensar apenas na régua e no compasso, mas também nos próprios teoremas e procedimentos desenvolvidos ao longo da investigação geométrica.

de reta seria compreensível por si só: ela é uma determinada aparência de ordem (TNH 1.2.4.25). Sua caracterização como “o caminho mais curto” surgiria da sua comparação com outras linhas, que perceberíamos mais extensas (TNH 1.2.4.26). Hume faz considerações análogas sobre a ideia de superfície plana (TNH 1.2.4.28). É preciso percebê-las ou construí-las na imaginação e compará-las. O conceito da reta não contém, por assim dizer, o conceito de “caminho mais curto”. A avaliação dessas construções importa consigo as limitações da nossa avaliação das impressões da experiência ou das ideias da imaginação. Sendo a reta bem como o plano (cuja construção é feita a partir das retas) construções cruciais para o desenvolvimento da geometria, um juízo aproximado a seu respeito acarreta um juízo aproximado a respeito de todo o resto.

As considerações de Hume a respeito da natureza da reta, dos nossos juízos acerca das suas propriedades e da nossa capacidade de construí-la como a caracterizamos podem revelar um desconforto com os postulados de Euclides. Esse desconforto, contudo, não é suficiente para afetar o *status* da geometria. Seria exagerado inferir das dificuldades apontadas por Hume ao desenvolvimento da geometria a sua exclusão dos domínios da razão⁸⁴ bem como sua exclusão do domínio das demonstrações⁸⁵. Ela não se torna ciência empírica porque a preocupação é com a forma dos objetos na nossa experiência, não com uma generalização a partir da repetição de objetos da nossa experiência, nem provável porque não é baseada em uma irregularidade na experiência que possibilite uma comparação estatística (com efeito, porque não é ciência empírica).⁸⁶ A disputa a respeito de alguma proposição da geometria é resolvida a partir de um raciocínio ou procedimento que mostre que Euclides, por exemplo, errou a respeito da aparência da nossa experiência, o que é feito manipulando as nossas ideias, não coletando e medindo objetos concretos.⁸⁷ Nós podemos errar com respeito à avaliação das nossas próprias ideias.

O caso da geometria não é apenas o de podermos errar, assunto do nosso próximo capítulo, mas de precisarmos partir de determinadas proposições não-evidentes. Que possamos descobrir algo sobre a reta significa que tal propriedade não é evidente. Não é só possível que apliquemos um procedimento de modo errado, como quando invertemos um

⁸⁴Ver Fogelin (1985, p. 36) e Popkin (1951, p. 393).

⁸⁵Ver Frasca-Spada (1998, p. 135) e Owen (1999, p. 95).

⁸⁶Quanto a isso, é inadequada a sugestão de Fogelin (1988, p. 56) de que Hume queria ter dito que a geometria é uma ciência empírica. A geometria desenvolve-se a partir do exame das ideias. Fosse isso suficiente, toda a matemática seria empírica e a distinção entre relações de ideias e questões de fato seria perdida. Também, sua sugestão de que um equívoco de Hume seria não atender para o fato de que as igualdades das quais a geometria são estipuladas, não propriamente observadas (1988, p. 57), ignora que o cerne da dificuldade está em caracterizar tais igualdades.

⁸⁷Poderíamos especular a respeito dos efeitos do desenvolvimento das geometrias não-euclidianas sobre a posição de Hume. Poderíamos ter uma situação análoga à dos *Diálogos* com respeito à natureza da ordem, em que nossa experiência por si só seria silenciosa e a decisão por um ou outro modelo global de juízo a seu respeito dependeria do desenvolvimento científico. Isso não retiraria o caráter *a priori* dos juízos geométricos porque ainda seriam sobre relações entre ideias, o que seria revelado é que há certa vagueza nas aparências que nos permitiriam percebê-las de diferentes modos. Há aqui algo bastante significativo para o *status* das relações entre ideias, mas seguir nessas especulações ultrapassa os limites deste trabalho.

sinal em uma conta, é possível que erremos na determinação do procedimento. Quando dizemos que a reta é o caminho mais curto entre dois pontos, estamos determinando algo básico a respeito do qual não há outra “prova” que o reconhecimento do meu interlocutor frente à mesma aparência. Não há uma régua externa à qual possamos recorrer.

Seria vão recorrer ao lugar-comum, evocando uma divindade cuja onipotência lhe permitisse formar uma figura geométrica perfeita e desenhar uma linha reta sem nenhuma curva ou inflexão. Como o critério último para essas figuras não é derivado senão dos sentidos e da imaginação, é absurdo falar de qualquer perfeição que ultrapasse a capacidade de julgamento dessas faculdades. **Pois a verdadeira perfeição de algo consiste em sua conformidade com seu critério.** (TNH 1.2.4.29)

Há algo de enganoso em sua afirmação da geometria como imprecisa e limitada e isso se revela nesse trecho. Ela é imprecisa se em contraste com uma realidade que extrapola aquilo que nos aparece. É como se nossa concepção dos objetos geométricos tivesse um correspondente no plano concreto externo à nossa experiência, na mente divina ou na estrutura da realidade ao qual precisássemos compará-la para nos certificarmos de que estamos pensando corretamente. Quando renunciamos a essa correspondência, o que importa na avaliação são as nossas ideias e o nosso consenso. A afirmação da imperfeição das nossas ideias torna-se uma afirmação genérica sobre a nossa imperfeição. A inexactidão da geometria torna-se, nesse caso, a possibilidade de nos equivocarmos na avaliação das proposições mais básicas. Isso concerne à determinação de quais são as proposições básicas, não à sua validade para toda experiência humana.

Tenhamos a retomada que Hume faz da crítica à geometria no início da Parte 3, cinco parágrafos após oferecer como exemplo de conhecimento a relação que estabelecemos entre os três ângulos internos de um triângulo e dois ângulos retos.

A razão que me leva a atribuir alguma deficiência à geometria é que seus princípios originais e fundamentais são derivados meramente das aparências. E talvez se imagine que tal deficiência deva para sempre acompanhá-la, impedindo que essa ciência possa jamais atingir uma maior exatidão, na comparação entre os objetos ou ideias, que aquela que nossos olhos ou imaginação sozinhos são capazes de alcançar. Reconheço que essa deficiência marca a geometria a ponto de impedi-la de jamais aspirar a uma certeza completa. Mas como seus princípios fundamentais dependem daquelas aparências que são mais fáceis e menos enganosas, eles conferem às suas consequências um grau de exatidão que essas consequências por si só são incapazes de atingir. É impossível ao olho determinar que os ângulos de um quiliângulo são iguais a 1996 ângulos retos, ou fazer qualquer conjectura que se aproxime de tais proporções. (T 1.3.1.6)

Não estamos mais no contexto em que está em disputa o critério da geometria, já aceitamos que são as aparências que fundamentam nossos raciocínios. É seguro, a qualquer um que se dedique ao assunto, que os ângulos internos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos porque podemos percebê-lo. Isso não significa que essa proposição não é provada, mas simplesmente aceita, e sim que os procedimentos anteriores conduzem a nossa percepção de tal modo que vemos essa relação. É o que Hume quer dizer quando

afirma que procedemos “de maneira mais *artificial*” (T 1.3.1.3). No caso do quiliágono, é impraticável conduzir a nossa percepção, “ver” a relação, de modo que “é impossível ao olho” determiná-la. Nós confiamos nos procedimentos que nos mostraram as propriedades dos objetos mais simples, que sua aplicação deve nos dizer com a mesma exatidão as relações dos objetos mais complexos. O método carrega consigo sua força e evidência, e por isso é tão certo que os ângulos internos do quiliágono somam 1996 retos quanto que os do triângulo, dois. É por isso que os princípios fundamentais da geometria podem conferir “às suas consequências um grau de exatidão” que elas “por si sós são incapazes de conseguir”, isto é, que pela avaliação direta da sua aparência é impossível determinar.

A afirmação de que as proposições da geometria são “aproximadamente verdadeiras” deve ser compreendida como a de que sua verdade não é inteiramente provada, não que são quase ou meio verdadeiras. Cabe sempre uma suspeita sobre as proposições básicas. Essa suspeita, no entanto, não tem autoridade enquanto não for acompanhada de um desafio específico que revele a arbitrariedade da posição estabelecida. A geometria trata dos limites da nossa experiência e toda crítica será interna a ela, mobilizando as nossas ideias para mostrarmos uns aos outros onde está, se está, o erro de determinado juízo.

4 O LUGAR DA RAZÃO

A análise da geometria nos deixa em uma situação peculiar: dizemos que conhecemos, mas reconhecemos a possibilidade do erro. Chegamos a um consenso, porém esse consenso envolve os critérios que temos, não os critérios “do mundo” ou de Deus — isto é, critérios intersubjetivos, e não objetivos. Essa não é uma peculiaridade da geometria, mas parte do nosso modo de conhecer. Na geometria, a clara dependência das suas noções e dos seus procedimentos da nossa sensibilidade deixa evidente a natureza “humana” do critério, sua inexatidão diante de uma perspectiva que almeja o incondicionado. Entretanto, mesmo naquelas ciências que possuem um critério a respeito do qual não há disputa sobre a sua precisão há necessidade de se admitir uma carência humana no seu cumprimento se insistirmos em compreender o conhecimento como a posse de uma justificação que prescinde da confiança na experiência e no reconhecimento dos nossos pares. A insistência nessa necessidade, na impossibilidade de uma certeza independente de ingredientes empíricos, faz com que pareça que Hume esteja de fato afirmando a impossibilidade do conhecimento.

No que se segue, a partir da análise da seção “Do ceticismo quanto à razão” (TNH 1.4.1), defendo que Hume mantém a possibilidade do conhecimento ao preservar nossa capacidade intuitiva, isto é, a nossa capacidade de perceber relações diretas entre nossas ideias. Isso importa porque as demonstrações são compreendidas como sequências de intuições: o que fazemos quando provamos uma proposição lógica ou matemática é explicitar os passos mais simples entre nossas premissas mais básicas e a proposição enunciada. Minha defesa se ampara na própria possibilidade de distinguir relações meramente entre ideias e questões de fato, ou relações *a priori* e *a posteriori*. Contudo, o desenvolvimento das ciências demonstrativas precisa da confiança dos indivíduos em si mesmos e nos seus pares. Por isso, é sempre possível a dúvida a respeito dos seus resultados se considerarmos o exercício da razão como independente de fatores que lhe são alheios, como o reconhecimento do outro de que fiz um raciocínio correto.

Esse reconhecimento pode parecer infiltração pequena no edifício racionalista, mas ele muda o modo como devemos compreender o que é conhecimento. Àquele que pergunta pela possibilidade da nossa intuição ser intrinsecamente falha, querendo dizer com isso que podemos ter como necessário o que é contingente ou como possível o que não é, nenhuma resposta pode ser dada senão que é assim que operamos. Já aí está uma convicção moral sobre nós mesmos que é necessária para rejeitarmos um ceticismo baseado

na possibilidade da dúvida.

Isso permite uma reflexão mais geral a respeito da natureza do nosso juízo. A força da razão, enquanto capacidade de estabelecer as relações entre ideias, de nos determinar que determinada relação é necessária ou é impossível, é enfraquecida pela dúvida que podemos entreter a respeito da adequação do nosso procedimento, isto é, se estamos procedendo racionalmente ou se pensamos que estamos fazendo isso. Precisamos distinguir entre a razão como norma, cujo reconhecimento depende de um ato intuitivo (da apreensão imediata de uma relação entre ideias), e a razão como procedimento do espírito que desenvolve essas normas, isto é, como raciocínio que pretende expandi-las de modo a encontrar uma relação certa entre ideias “distantes” (cuja relação não é apreendida imediatamente, mas depende de um raciocínio). Nesse caso, cabe a pergunta pela correção do procedimento porque admitimos que podemos falhar no estabelecimento de uma relação intermediária, isto é, podemos nos desviar da norma. Um recurso à razão para responder à dúvida quanto à correção do nosso raciocínio é inócuo porque nossa insegurança não é a respeito da norma, mas do seu cumprimento. A dúvida instaurada mira nossa condição falível, individual e socialmente, e não pode ser remediada senão pela admissão de que procedemos corrigindo uns aos outros. Essa admissão carrega consigo o abandono da pretensão do oferecimento de uma razão última, porque entramos no domínio do contingente.

Isso não significa que não admitimos nada como necessário, mas que a necessidade não surge da reflexão abstrata. Ela requer um sentimento de coerção da mente, de falta de alternativa, que faz com que desprezemos a possibilidade do erro. Nesse aspecto, a necessidade proveniente dos raciocínios empíricos é similar à necessidade proveniente dos raciocínios abstratos. O que as distingue é a compreensão que temos de que a experiência é aberta, porque não sabemos o conteúdo que virá, enquanto as relações meramente entre ideias não é, os conteúdos estão diante de nós. Podemos conceber o contrário do que consideramos empiricamente necessário e isso não afeta o seu *status*, porque as possibilidades contrárias, para serem consideradas relevantes diante de uma experiência prévia uniforme, precisam ter ocorrido. Se concebermos o contrário de uma pretensa relação entre ideias, a convicção é destruída. No máximo, podemos nos demorar nos perguntando pela realidade dessa concepção, se não é um erro de juízo.

O reconhecimento desse tipo de coerção como legítimo para fundamentar as nossas crenças ou princípios requer uma mudança de perspectiva. A insistência em permanecer aferrado à razão como uma faculdade que prescinde dos elementos propriamente “animais” e “sociais” da natureza humana deve levar não só à perda das ciências demonstrativas como à perda de qualquer ciência. O caso de TNH 1.4.1 é desenvolver uma situação insustentável para essa imagem da razão e da natureza humana. Ela não coage, por assim dizer, porque o argumento não é logicamente cogente. É possível aceitar as consequências negativas dessa perspectiva. Nosso interlocutor, contudo, deve se parecer

com Dêmeas, porque começa a se deslocar para um domínio demasiado distante, em que a autoridade da experiência é submetida à satisfação de exigências outras que a curiosidade. Esse caso deverá ser tratado no próximo capítulo, em que Hume dá vida ao filósofo disposto a ir às últimas consequências da sua convicção no projeto de fundamentação racional.

4.1 Do conhecimento à probabilidade

4.1.1 A necessidade de constatações empíricas

O objetivo anunciado de TNH 1.4.1 é mostrar que “a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza” (TNH 1.4.1.8).⁸⁸ Trata-se de uma disputa a respeito da função da razão na determinação das nossas crenças. Nesse contexto, a razão deve ser compreendida como envolvendo duas capacidades distintas, conforme Locke a descreve (*Ensaio* 4.17.2), a saber, a sagacidade (a capacidade de descobrir as ideias intermediárias entre duas que mostrem a sua relação) e a ilação ou inferência (a capacidade de ordenar as ideias de modo que a conexão entre elas fique evidente). A percepção ou consciência dessa conexão determinaria a crença. A afirmação de Hume supracitada diminui o valor dessa capacidade face a um estabelecimento de conexões entre as ideias alheio a esse processo. Não é só que os elementos não-rationais influenciam na formação das crenças, e sim que a atuação desses elementos é necessária para que elas existam.

O parágrafo inicial da seção contém o primeiro argumento de Hume contrário à razão, isto é, contrário à opinião de que ela determina sozinha a crença.

Em todas as ciências demonstrativas, as regras são certas e infalíveis; mas quando as aplicamos, nossas faculdades, falíveis e incertas, têm uma grande tendência a delas se afastar e a cair em erro. **Por isso, em todo raciocínio, devemos conferir e controlar nosso primeiro juízo ou crença mediante um novo juízo;** e devemos ampliar nossa visão para abranger uma espécie de história de todos os casos em que nosso entendimento nos enganou, comparando-os àqueles em que seu testemunho foi legítimo e verdadeiro. **Nossa razão deve ser considerada uma espécie de causa, cujo efeito natural é a verdade; mas esse efeito pode ser frequentemente impedido pela irrupção de outras causas, e pela inconstância de nossos poderes mentais.** Desse modo, todo conhecimento degenera em probabilidade; e essa probabilidade é maior ou menor, **segundo nossa experiência da veracidade ou falsidade de nosso entendimento e segundo a simplicidade ou complexidade da questão.** (TNH 1.4.1.1)

A primeira sentença indica que a disputa não se dá a respeito do raciocínio demonstrativo propriamente dito. Duvidar da retidão de uma demonstração seria pôr em

⁸⁸Trecho completo: “Minha intenção, portanto, ao expor tão cuidadosamente os argumentos dessa seita imaginária [dos céticos que sustentam que tudo é incerto], é apenas sensibilizar o leitor para a verdade de minha hipótese: *que nossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza.*” (TNH 1.4.1.8). A primeira parte é levada a cabo na Parte 3 do Livro 1 do *Tratado*.

questão o que não pode ser questionado, pelo menos dentro do jogo racional. Uma coisa é questionar a correção de uma demonstração (na verdade, perguntar se tal raciocínio é uma demonstração), outra é questionar o procedimento demonstrativo como um todo.

Consideremos brevemente a inimputabilidade dos erros de juízo à razão. Ao assumir essa posição de início, Hume desconsidera aquele ceticismo cuja base é a afirmação das contradições da razão, do seu caráter inerentemente defeituoso. O cético com que nos defrontaremos direcionará seus argumentos aos demais aspectos da nossa natureza, aqueles que fazem com que não consigamos seguir os ditames da razão.

O ponto de partida do argumento de Hume é a constatação de que o erro é comum. Erramos mesmo quando pensamos que estamos seguramente certos. Pode ser que eu esteja errado com respeito a isso que considero certo agora assim como estive com respeito àquilo que considerava certo antes e descobri estar errado. Se admito isso, devo moderar minha reivindicação de conhecimento. Conhecimento é suficiente para certeza (se sabemos, não só estamos certos como sabemos que estamos certos) e não deve ser o caso de moderar minha reivindicação se eu estiver autorizado a fazer uma superior, isto é, não é o caso de não dizer que sei para parecer humilde ou ser complacente quando, na verdade, estou convicto. Se reconheço que posso estar errado porque é razoável admitir que meu pensamento pode ter sido nublado por quaisquer fatores e que minha convicção, ou tua convicção na minha palavra, deve estar adequada à minha constância, passo a alegar que provavelmente estou certo, sendo a medida dessa probabilidade a medida da minha constância. Pode acontecer que eu nunca tenha errado e esteja autorizado a crer que estou correto, mas esta autorização vem de uma constatação empírica.

Se sei, sei que sei⁸⁹

Antes de prosseguir, cabe tratar do comentário feito entre parênteses no parágrafo anterior, de que quem sabe sabe que sabe. Dada por garantida na Modernidade, essa afirmação é problemática no debate contemporâneo e representa uma das partes da discussão, comumente chamada internalista. Ela é desafiada pela corrente externalista, que defende que conhecimento não precisa envolver um conhecimento de segunda ordem de que se sabe ou não precisa envolver a consciência da justificação (sei que “ $a^2 + b^2 = c^2$ ” representa a relação entre os catetos e a hipotenusa de um triângulo retângulo, mas não sei demonstrá-la). Sei sem saber que sei porque estou correto e justificado, embora não seja capaz de oferecer a justificação.

Não cabe explorar toda a discussão, mas é útil oferecer algumas variações que

⁸⁹Essa subseção pode parecer imprópria a um estudo preocupado com a filosofia *de Hume*, porque importa questões contemporâneas. Todavia, a leitura de Hume e de outros filósofos modernos é com frequência enviesada pelo nosso recorte conceitual bem como pelas nossas preocupações (este trabalho, em alguma medida, também é marcado por isso). Em TNH 1.4.1, Hume faz um uso do termo “conhecimento” mais estrito e carregado pelo jargão da época, de modo que é útil esclarecer algumas diferenças que criam ruídos entre nós.

caracterizam as teses externalistas, ainda que não precisem ser aceitas conjuntamente. Pode ser que o sujeito não seja capaz de oferecer a justificção, mas consiga rastrear sua origem. “Aprendi na aula de matemática”: apesar de não poder reproduzir a demonstração, aponto para uma fonte confiável. Pode ser também que não consiga rastrear a sua origem, mas o ambiente autorize o juízo. Por exemplo, não sou capaz de provar que não estou sonhando, mas, dado que não estou sonhando (e, portanto, minha experiência não é defectiva), sei que não estou sonhando.

O modo rápido de dar conta dessa estranheza é assumir a tese internalista como básica para a discussão que estamos vendo, de modo que desafiá-la não é uma alternativa aberta. Outro modo, mais interessante, é observar uma mudança de foco dos filósofos. O objeto da discussão entre internalistas e externalistas é diferente deste que tratamos, ainda que esteja sob o mesmo signo (“conhecimento”). Uma primeira evidência da mudança de foco são os casos explorados por Gettier (1963) para desafiar a chamada noção tradicional de conhecimento (crença verdadeira justificada): situações cotidianas. A apresentação da inferência de Smith sobre quantas moedas há no bolso de quem ganhará o emprego como candidata a conhecimento seria estranha aos filósofos anteriores ao século XIX ou mesmo XX. Obviamente isso não é dizer que os exemplos de Gettier não possam ser reproduzidos em contextos mais técnicos (e, fazendo justiça a Gettier, ele está lidando com interlocutores contemporâneos). O ponto é notar a imagem usada para exemplificar o que chamamos conhecimento. Não é só que a indubitabilidade ou a infalibilidade ou a necessidade saíram de cena, o que queremos preservar com a alegação de conhecimento mudou. As alegações de que *sei* que os epistemólogos contemporâneos pretendem conservar são mais amplas e, podemos dizer, diferentes em natureza.

Descartes distingue entre a consciência da verdade de um juízo e conhecimento propriamente dito. Em AT 7, p. 141, respondendo às segundas objeções às *Meditações*, concede que um ateu pode reconhecer a verdade das proposições matemáticas e nega que possa verdadeiramente conhecê-las. Ele tem “*clare cognoscere*”, que na tradução francesa é “*connoître clairement*” (AT 9, p. 111), “conhecer claramente”, mas não tem *scientia*, termo reservado para aquilo de que não podemos ter dúvida.⁹⁰ A figura do

⁹⁰A relevância da tradução francesa está no fato dela ter sido aprovada por Descartes. Na edição atualmente padrão para o inglês, usa-se “*clear aware*” (Descartes, 1984, v. 2, p. 101), “claramente ciente”, para traduzir a expressão latina “*clare cognoscere*”. Parece um jogo de palavras, mas há uma dificuldade na tradução da expressão latina *scientia* e, conseqüentemente, das demais expressões que significam alguma relação epistêmica. Pasnau (2017, p. 11 *et seq*) apresenta uma breve história da sua tradução para o inglês, em que termos como *knowledge*, *witen* e *science* são testados e usados de modo diferente em diferentes obras. A confusão é tal que *knowledge* pode expressar a relação absoluta e *science*, que deriva diretamente do termo latino, pode expressar a relação mais vaga (tenha-se, por exemplo, Locke e Hume, que têm em *knowledge* o juízo certo e contemplam em *science* os juízos prováveis). Algo similar deve ter se passado nas línguas latinas. Dada a tradução francesa aprovada por Descartes, pode-se inferir que *connaissance* engloba tanto a relação mais fraca e cotidiana como a relação específica e difícil expressa por *scientia*. O trecho segue: “todo conhecimento [*cognitio/connaissance/act of awareness*] que se pode tornar duvidoso não deve ser denominado ciência [*scientia/science/knowledge*]” (Descartes 1973, p. 168 (texto em português); AT 7, p. 141 (texto latino); AT 9, p. 111 (texto em francês); Descartes 1984, v. 2,

ateu é invocada porque a superação da dúvida nas *Meditações* passa pelo conhecimento da existência de Deus bem como da sua natureza benevolente. O ateu, sem garantia de que sua natureza não é defeituosa e sem garantia de ter sido desviado por alguma opinião falsa (porque não fez o exercício da dúvida), tem uma segurança frágil do que sabe porque está sujeito a entreter dúvidas desse tipo, mesmo que agora não as conceba ou que acabe por nunca concebê-las e mesmo que esteja correto. Em carta a Regius (AT 3, p. 65), Descartes denomina convicção (*persuasio*) esse assentimento que dá margem para dúvida. Presumivelmente, *persuasio* não é qualquer convicção, e sim aquela que usualmente chamaríamos de justificada.

Locke distingue o juízo do matemático (conhecimento, por compreender a prova)⁹¹ do juízo do leigo (probabilidade, por confiar no matemático) (*Ensaio* 4.15.1).⁹² É outro contexto, em que o tipo de dúvida que Descartes propõe é rejeitada, mas a razão do recuo guarda similaridade: ao leigo falta a segurança da inspeção direta do raciocínio, de modo que ele pode entreter alguma dúvida a respeito do próprio juízo. Além disso, de acordo com Locke, um juízo provável também pode implicar certeza: aquele que ele denomina “convicção” (não por acaso, uma das traduções de *persuasio*) (*Ensaio* 4.16.6). Que um raciocínio provável permita certeza (não apenas como fato, mas como direito ou justificação) deve nos causar estranheza e mostra que não estamos tratando do que normalmente chamamos conhecimento. Talvez Locke admitisse que, dado o uso do termo “conhecimento” no debate atual, o leigo sabe sem saber que sabe (Descartes parece fazer isso ao conceder que o matemático ateu conhece, mas não tem *scientia*).

É preciso marcar que não estamos tratando de uma controvérsia verbal sobre o que queremos classificar como “conhecimento”. Estamos tratando da possibilidade de juízos que sabemos irrevogáveis. Não se trata de emitir um juízo verdadeiro ou mesmo de um juízo verdadeiro com justificação adequada às circunstâncias: trata-se de uma compreensão definitiva do real. Tampouco é o caso que não exista valor na convicção, em saber sem ter todas as razões, porque não se nega sua importância, e sim que há a pretensão de uma compreensão mais perfeita. É provável que a mudança de foco da filosofia moderna à contemporânea deva-se em parte ao abandono da pretensão de *scientia*, de modo que se deixou para trás a equiparação dos termos *conhecimento* e *scientia*. Pasnau (2017, p. 45) defende que o sucesso do programa de Locke, que localiza tudo o que é relevante para nós em termos de ciência no domínio do provável (e não no domínio do conhecimento), está na raiz da transformação do interesse dos filósofos sobre o conhecimento. Não é tanto uma mudança sobre *o que é conhecer*, e sim sobre a relação cognitiva relevante a

p. 101 (texto em inglês)). Dado que aponto uma confusão de sentidos associados às mesmas palavras que atrapalha a ponte entre o debate contemporâneo e o debate moderno, essas complicações reforçam o meu ponto.

⁹¹Como, devido às considerações linguísticas dessa subseção, o trecho pode ficar confuso, tenha-se que, referindo-me a Locke e Hume, conhecimento traduz *knowledge* e ciência, *science*. Nas demais partes da tese, o uso é mais livre e dependente do contexto.

⁹²Adiante, trataremos mais a respeito desse caso.

ser caracterizada e, sobretudo, ambicionada.

Hume está em um momento de transição. Ele reserva *conhecimento* para o que é indubitável quando sua discussão fica mais “técnica”, mas relaxa o seu uso em diferentes momentos. Assim como Locke, concentra seus esforços no domínio do provável. Como peculiaridade, em vez de distinguir os objetos da razão humana entre conhecimento e probabilidade, acrescenta o que chama de “prova”, os juízos a partir da experiência que permitem certeza (TNH 1.3.11.2). Esse é um movimento que ele justifica como uma concessão à linguagem ordinária, por causa da estranheza que há em dizer que é provável que todos os homens são mortais. É *certo* que todos os homens são mortais. É um ajuste que não o distancia de Locke, mas indica o efeito do distanciamento do ideal da *scientia*. Faz-se desejável dar mais relevância aos diferentes graus de segurança dos raciocínios empíricos e enfatizar que permitem certeza.

Hume não só está em um momento de transição como torna-a explícita. Se compreendermos o projeto de fundamentação das ciências anunciado no *Tratado* como de fundamentação da *scientia*, é inegável que ele fracassa. Contudo, como devo argumentar no capítulo seguinte, a novidade está em uma ciência que não é *scientia* e que não a tem sequer como ideal. O ruído que há entre ele e seus interlocutores pode ser percebido em suas declarações de que não negou a proposição “tudo que vem a existir tem uma causa para a sua existência”, mas afirmou que ela é determinada por outro tipo de prova. Cabe ver a sua carta a John Stewart, já citada em parte nesta tese:

Mas permita-me te dizer que nunca afirmei a tão absurda proposição *que qualquer coisa pode surgir sem uma causa*. Apenas sustentei que nossa certeza da falsidade dessa proposição não procede da intuição nem da demonstração, mas de outra fonte. *Que César existiu, que há uma ilha como a Sicília*, para essas proposições, eu afirmo, não temos provas demonstrativas nem intuitivas. Você inferiria que eu nego sua verdade, ou mesmo a sua certeza? Há muitos tipos de certeza, e algumas delas tão satisfatórias para a mente quanto as de tipo demonstrativo, embora talvez não tão regulares. (*Cartas* 91: I.187)

Também, a *Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo*, documento que ele redigiu em resposta a uma série de acusações contra si quando da discussão da sua candidatura para docência na Universidade de Edimburgo:

É comum entre os filósofos distinguir os tipos de prova em intuitiva, demonstrativa, sensível e moral, por meio do que pretendem somente indicar uma diferença entre esses tipos, não denotar uma superioridade de um sobre outro. A certeza moral pode alcançar um grau tão alto de confiança quanto a matemática e deve-se certamente compreender nossos sentidos entre as mais claras e convincentes de todas as provas. (LG 26, p. 122)

Na sequência, como princípio de que “tudo que vem a existir tem uma causa para a sua existência” constitui uma das vias para provar a existência de Deus, ele precisa ainda recusar a acusação de ateísmo:

Assim, você pode julgar da candura de toda a acusação, quando você perceber

que a designação de um tipo de prova para uma proposição, em vez de outro, é chamada de negação da proposição;[...] (LG 30, p. 123)

O conflito entre Hume e seus interlocutores deriva da importância da tipificação das certezas. Hume toma as certezas morais como suficientes e seus interlocutores percebem o abandono da verdadeira ciência. Hume fala já de outra perspectiva, uma que não valoriza a compreensão privilegiada permitida pela eliminação das dúvidas metafísicas. O impacto dessa mudança fica um tanto apagado quando esquecemos que as certezas racionais, as intuitivas e demonstrativas, compõem o ideal de ciência do período. Embora o método e o projeto cartesianos sejam disputados, a *scientia* permanece no horizonte. Provavelmente mais como ideal propriamente dito, como norma que não é praticável, mas ainda assim importante para a imagem da filosofia. Conquanto nas cartas recém-citadas Hume apresenta uma postura conciliadora, como se estivesse mantendo o *status quo* das ciências, ao final do *Tratado* sua postura é provocativa. Isso devemos ver neste capítulo e no próximo.

Para finalizar esse excursão, é preciso notar que a redução do conhecimento à probabilidade ou à convicção não coloca em xeque o direito dos indivíduos de manterem seu juízo, isto é, não degrada a justificação de modo a torná-la incompatível com o uso corrente da palavra conhecimento. É ao tratarmos da redução das probabilidades a nada que veremos de fato um desafio ao nosso direito de crer e que veremos a mudança de perspectiva operada por Hume para dar conta das ciências. É talvez nesse momento que podemos projetar a discussão entre externalistas e internalistas, porque o movimento consiste em retirar da filosofia a prerrogativa de oferecer a justificação última e elevar o costume a ponto de partida das justificações. A justificação não é mais interna à filosofia nem se pode mais exigir do sujeito, mesmo do mais sagaz e erudito, o oferecimento de razões “até o fim”. Isso leva a uma reapropriação da certeza e da probabilidade, porque não são mais ditas com respeito à *scientia*, e sim com respeito ao contexto determinado pela experiência e pelos costumes. Poderíamos então dizer que nas ciências só podemos esperar saber sem saber que sabemos ou que nossas alegações de conhecimento estão sempre sujeitas à revisão.

A subordinação ao costume ou à imaginação deverá incluir também os juízos derivados das relações entre ideias, mas isso só ocorre após a argumentação que pretende reduzir as probabilidades a nada. Defenderei em seguida que o argumento que analisamos agora não é suficiente para eliminar a indubitabilidade de todos os juízos derivados de relações entre ideias. É no segundo argumento, de que trato na próxima seção (4.2), que todas as operações do entendimento serão postas em dúvida. Essa dúvida com respeito ao próprio entendimento só pode ser suprida pela convicção original na nossa natureza. Minha posição final, portanto, será que Hume preserva o *status* diferenciado do objeto das ciências demonstrativas, mas condiciona isso ao reconhecimento de que a coerção do espírito causada pela percepção da relação entre ideias deve ser admitida como base su-

ficiente para o juízo da sua verdade. É possível entreter uma dúvida indireta, aquela que o matemático ateu está sempre sujeito a ter. O reconhecimento da sua plausibilidade bem como seu descarte marcam o abandono da *scientia* e a defesa do seu novo modelo das ciências.

4.1.2 A atitude dos matemáticos e dos comerciantes

Voltemos a TNH 1.4.1. O argumento apresentado no início (TNH 1.4.1.1) pode ser demasiado ligeiro. Ele oferece dois exemplos.

Nenhum algebrista ou matemático é tão versado em sua ciência a ponto de depositar confiança plena em uma verdade **assim que a descobre**, ou de considerá-la algo mais que uma mera probabilidade. Sua confiança cresce toda vez que refaz as provas; e **cresce** ainda mais com a aceitação dos amigos, atingindo sua máxima perfeição pela aprovação universal e pelos aplausos do mundo erudito. Ora, é evidente que esse aumento gradual da certeza não é senão a adição de novas probabilidades, e deriva da união constante de causas e efeitos, de acordo com a experiência e a observação passada. (TNH 1.4.1.2)

Em cálculos **longos** ou **importantes**, os comerciantes raramente confiam na certeza infalível dos números; em vez disso produzem, pela estrutura artificial dos registros contábeis, uma probabilidade que ultrapassa aquela que deriva da habilidade e experiência do contador. Pois esta, por si só, já constitui claramente um grau de probabilidade, embora incerta e variável, segundo o grau da experiência [do contador] e a complexidade do cálculo. (TNH 1.4.1.3)

Com esses dois exemplos, Hume chama a atenção para a atitude tomada diante de demonstrações complexas. Não se trata da natureza das demonstrações, e sim do nosso modo de “confirmá-las”. Dado que, se corretas, são certas (o que pode soar como uma tautologia, mas significa que descartamos a dúvida a respeito da relação entre nosso pensamento e a realidade das relações entre ideias),⁹³ o caso é saber que são corretas. Se a convicção do matemático nos poderes da sua própria razão fosse análoga à convicção na capacidade de justificação que atribui à razão (enquanto poder puro ou desencarnado), não haveria por que haver um aumento da convicção diante da revisão das provas ou da aprovação dos demais matemáticos.⁹⁴ Do mesmo modo, se o comerciante confiasse plenamente nos poderes intelectuais do contador, ele não precisaria de um sistema artificial de

⁹³Que essa dúvida está disponível, isto é, que ela faz parte do ambiente intelectual ou filosófico, pode-se ver em algumas obras. Tenha-se a crítica de Huet ao *cogito*: “E se disséssemos que mesmo se é dado como verdadeiro que aquele que pensa, existe, pode ainda também ser verdadeiro que aquele que pensa, não existe? Pois é opinião de Descartes que Deus pode fazer com que proposições contrárias e contraditórias possam ser simultaneamente verdadeiras.” (Huet, 2003 *apud* Popkin e Maia Neto, 2007, p. 182). No artigo PYRRHON, nota B (3:732), Bayle expõe um raciocínio que nega que a autoevidência seja critério para verdade.

⁹⁴Podemos pensar nisso como uma distinção entre a razão como norma e a razão como poder em meio aos demais do espírito humano (ou mesmo constituído por eles). Tenha-se um indivíduo com dificuldade para reconhecer uma demonstração específica (assumamos que ele detém os conhecimentos prévios): ele precisa de atenção e esforço, o que envolve coordenar suas demais capacidades de modo que não atrapalhem a sua “razão”.

controle. A aprovação de uma demonstração pelos demais matemáticos deve vir do seu reconhecimento da correta aplicação das regras de inferência. A convicção crescente em decorrência da aprovação dos matemáticos revela um modo empírico de aferir a correção da demonstração. A unanimidade em torno da correção de uma demonstração não deve deixar espaço para dúvida razoável a respeito dela. Ainda assim, esse processo de aferição da correção dos cálculos está no campo das probabilidades, porque ele não se refere diretamente à demonstração, mas à confiança no discernimento dos indivíduos envolvidos. Soma-se à segurança na própria capacidade de fazer e reconhecer uma demonstração, a segurança na capacidade dos demais de avaliarem-na.

Locke, após afirmar que aquele que demonstra uma propriedade do triângulo detém conhecimento, trata do caso de quem não fez a demonstração, mas aceita a autoridade do matemático.

Mas, outra pessoa, que nunca se tenha preocupado a observar a demonstração, ao ouvir um matemático, um homem digno de crédito, afirmar que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos, concorda com isso, isto é, recebe como verdade. Nesse caso, o fundamento do seu assentimento é a probabilidade da coisa, a prova sendo tal que na maior parte carrega a verdade consigo: o homem, de cujo testemunho ele a recebe, não sendo propenso a afirmar qualquer coisa contrária ou além do seu conhecimento, especialmente em assuntos dessa espécie. Portanto, aquilo que causa o seu assentimento a esta proposição, que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos, aquilo que o faz tomar essas ideias a concordar, sem saber que assim o fazem, é a habitual veracidade do testemunhante em outros casos, ou sua suposta veracidade neste. (*Ensaio* 4.15.1)⁹⁵

A diferença entre o matemático e o leigo (chamemo-lo assim) está no conhecimento da prova. O leigo confia no matemático: se este lhe dissesse o oposto do que dissera, ele acreditaria no oposto. Ele não percebe a conexão entre as ideias, mas a assume em virtude da confiança que deposita no matemático. Este, por sua vez, percebe as relações existentes entre as ideias envolvidas por ter feito a demonstração. Isso pode ser a base para uma objeção à posição de Hume: a relação entre o matemático e seus pares não é análoga à relação entre o matemático e o leigo, pois se supõe que o leigo não tenha interesse em conhecer as relações envolvidas na demonstração. A comunidade de matemáticos, por sua vez, é constituída por membros dispostos a isso. A confirmação dos membros da comunidade é como uma “prova real” para a segurança da correção de uma

⁹⁵Tomei a liberdade de fazer alterações na tradução coordenada por Soveral nesse trecho, adotando uma orientação mais literal. A diferença relevante está no trecho final, em que se lê no original: “So that that which causes his assent to this proposition, that the three angles of a triangle are equal to two right ones, that which makes him take these ideas to agree, without knowing them to do so, is the wonted veracity of the speaker in other cases, or his supposed veracity in this.” A escolha de Soveral foi: “De modo que o que causa assentimento a esta proposição é o seguinte: os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos; aquilo que o faz concordar com estas ideias, sem conhecer que assim seja, é a costumada veracidade de quem fala em outros casos, ou a sua suposta veracidade neste caso.” Na tradução de Soveral, perde-se o trecho em que *as ideias concordam*, referência à relação demonstrativa que o sujeito que confia na credibilidade do matemático não percebe. Além disso, a posição da proposição a respeito dos triângulos não parece ser adequada.

operação. Quando dois métodos demonstrativos concordam com um resultado, isso deve manter a segurança na correção da execução. Quando dois indivíduos avaliam do mesmo modo um raciocínio que se pretende demonstrativo, isso deve manter a segurança na correção da avaliação.

Perceba-se aqui a necessidade de mudar a descrição feita por Hume do processo: não há crescimento da confiança, e sim conservação. Isso porque uma defesa da posição de Hume poderia insistir que a certeza que deveria ser consequência da confecção de uma demonstração é incompatível com qualquer insegurança que possa haver a respeito da própria confecção. Ao recorrer à checagem via revisão ou avaliação dos pares, o matemático admitiria de modo tácito uma assimetria entre os poderes atribuídos à razão e os poderes da sua razão, encarnada em um ser animal afetado causalmente por fatores internos e externos. O exemplo proposto por Hume indica que a relação de confiança no testemunho que existe entre os próprios matemáticos é necessária em virtude da sua insegurança a respeito da sua própria capacidade de executar e reconhecer uma demonstração.

Cumpra observar os detalhes dos exemplos oferecidos. No caso do algebrista ou matemático, trata-se da sua “confiança em uma verdade **assim que a descobre**”. No caso do comerciante, trata-se de “cálculos longos ou importantes”. Seus exemplos não tratam de demonstrações ou operações já consagradas, e sim de novidades ainda não submetidas ao escrutínio público. A referência a uma descoberta chama a atenção para o processo de consolidação do reconhecimento da sua correção. Pensar em teoremas já bem estabelecidos pode ser enganoso por esconder o caminho do seu aceite. A ênfase em um cálculo importante para um comerciante chama a atenção para a preocupação concreta em evitar o erro. Importa tanto ao comerciante a natureza da demonstração como a capacidade real do seu contador de executar os cálculos.⁹⁶

4.1.3 *A redução do conhecimento à probabilidade e uma dificuldade exegética*

Hume pretende que a sua redução do conhecimento em probabilidade valha para qualquer raciocínio demonstrativo.

Ora, como ninguém sustentaria que nossa certeza em um cálculo complexo excede a probabilidade, posso afirmar com segurança que **não há praticamente nenhuma proposição numérica sobre a qual possamos ter uma certeza mais completa**. Porque, diminuindo-se gradativamente os números, é fácil reduzir a mais longa série de adições ao problema mais simples possível: a adição de apenas dois números. E, de acordo com essa suposição, **veremos que é impraticável mostrar os limites precisos do conhecimento e da probabilidade, ou descobrir exatamente em que número aquele termina e**

⁹⁶Poder-se-ia dizer que importa *mais* ao comerciante a capacidade do contador do que a natureza infalível dos números, contudo o conhecimento dessa natureza deve funcionar como regulador a respeito do grau de perfeição possível do raciocínio. Por exemplo, qualquer erro observado deve ser atribuído ao contador, não à imprevisibilidade do objeto com que ele lida. Já o erro de um meteorologista na previsão do tempo pode ser atribuído à imperfeição das informações disponíveis, e não necessariamente ao seu discernimento.

esta começa. Mas conhecimento e probabilidade têm naturezas tão contrárias e discordantes que não poderiam se transformar insensivelmente um no outro, e isso porque não se dividem, devendo antes estar inteiramente presentes ou inteiramente ausentes. Ademais, **se uma só adição fosse certa, todas seriam, e conseqüentemente também a soma inteira ou total** - a menos que o todo possa ser diferente do conjunto de suas partes. (TNH 1.4.1.3)

Hume tem como alvo uma tensão no trato de Locke do conhecimento demonstrativo.⁹⁷ Locke diferencia dois graus de conhecimento: no primeiro grau, teríamos o conhecimento intuitivo (*Ensaio* 4.2.1); no segundo, o conhecimento demonstrativo (*Ensaio* 4.2.2). Embora ambos sejam certos e indubitáveis, Locke afirma que este não tem uma “evidência tão clara” quanto aquele (*Ensaio* 4.2.3) e que, apesar da “percepção produzida pela demonstração” ser “também muito clara”, há também uma “grande diminuição daquela luz evidente e da completa segurança que acompanha” o “conhecimento intuitivo” (*Ensaio* 4.2.6). Ainda que exista a manutenção da verdade no processo, haveria uma diminuição da força da sua justificação, o que se passaria “com o conhecimento que é produzido por uma longa série de provas”. Havendo uma falha não percebida na retenção dos passos da intuição, deve haver falha na demonstração. “Por isso, acontece que esta demonstração é mais imperfeita do que o conhecimento intuitivo e os homens tomam muitas vezes falsidades por demonstrações” (*Ensaio* 4.2.7)⁹⁸.

Posto que podemos compreender a posição de Locke como traçando uma diferença entre o âmbito lógico ou epistêmico, em que o conhecimento demonstrativo é certo tal qual o intuitivo por constituir-se inteiramente por este, e o âmbito psicológico, em que se constata a possibilidade de equívoco na rememoração dos passos intuitivos, essa distinção é inapropriada ao espírito do texto. As duas dimensões encontram-se misturadas na abordagem de Locke e é a identificação de uma assimetria nos graus de certeza (psicológica, poderíamos dizer) que ambas proporcionam que leva à hierarquização proposta. Uma afeta a outra. Hume aproveita-se desse resguardo de Locke diante do conhecimento demonstrativo ou das demonstrações longas para mostrar a dependência da qualificação do grau de confiança a elementos externos à natureza da demonstração. A classificação do conhecimento demonstrativo como um segundo grau de conhecimento envolveria a infiltração de considerações de natureza propriamente empírica, do campo das probabilidades. Isso explicaria porque, embora seja tão certo quanto o conhecimento intuitivo, o

⁹⁷Norton (Hume, D. F. Norton e M. J. Norton, 2007, p. 774) faz menção a Locke e também a *Lógica* de Arnauld e Nicole, em que haveria a menção a erros comuns na aplicação das regras das demonstrações geométricas.

⁹⁸Não me é claro se Locke trata da demonstração em geral ou das que envolvem longas deduções. Several, na tradução, formula de modo que sejam as longas (“esta demonstração”). Qualquer que seja a interpretação correta desse ponto, ela não é decisiva para o ponto que estou notando. Transcrevo aqui o trecho original com a parte imediatamente anterior. “The intuitive perception of the agreement or disagreement of the intermediate ideas, in each step and progression of the demonstration, must also be carried exactly in the mind, and a man must be sure that no part is left out; which because in long deductions, and the use of many proofs, the memory does not always so readily and exactly retain: therefore it comes to pass, that this is more imperfect than intuitive knowledge, and men embrace often falsehood for demonstrations.”

raciocínio demonstrativo não é acompanhado por uma “completa segurança”.

Ainda assim, o movimento de Hume escapa aos seus exemplos iniciais. Em se tratando de cálculos complexos ou descobertas, podemos admitir que nossos mecanismos de correção são baseados na avaliação dos nossos pares. Isso não afeta a nossa segurança nos resultados e pode até mesmo explicá-la. Contudo, a respeito dos raciocínios simples, isso é problemático. Afinal, posso admitir incerteza sobre o resultado de um cálculo que percorre dezenas ou centenas de páginas, mas parece demasiada baixa autoestima admiti-la quando faço “ $1 + 1 = 2$ ”.

A dificuldade é explicada pelo envolvimento de um outro tipo de raciocínio além da demonstração, a intuição. A intuição diferencia-se da demonstração em virtude da sua simplicidade. Algo é intuído quando se apresenta completamente à mente. Podemos até mesmo negar que a apreensão intuitiva envolva o uso da razão, negar que seja um raciocínio propriamente dito.⁹⁹ Uma demonstração, por sua vez, é feita de uma série de intuições (ver TNH 1.3.1.2-5). A intuição é imediata, a demonstração requer raciocínio. A análise de uma operação simples pode ser feita em um ato só, o que quer que seja que compreendamos por “um ato”. A análise da demonstração de um teorema que se desenvolve por inúmeras páginas, por sua vez, requer que desloquemos a nossa atenção através das operações. A localização de um erro na demonstração envolve um novo deslocamento da atenção, porque a relação entre as pontas (o ponto de partida e a conclusão) não é evidente, isto é, não é imediata. A localização de um erro em uma pretensa intuição envolve a concentração direta sobre ideias cuja relação é imediata.

Meeker (2007, p. 234) defende que nada há de problemático na transposição da dúvida sobre raciocínios complexos para os simples. Sua posição baseia-se no fato de que “crenças intuitivas sobre relações entre ideias” poderiam ser revogadas (*overriden*) tais como “percepções de questões de fato”. Ele se refere à possibilidade de mudar de posição após a consciência de um erro. Segundo ele, não se trata de um erro em virtude de algum fator externo, como a falta de atenção, e sim de um erro *a priori*.

Pode-se compreender a menção de Hume à impraticabilidade de estabelecer os limites precisos do conhecimento como um modo de eliminar a distinção entre intuição e demonstração, fazendo com que uma crítica ao raciocínio demonstrativo seja também uma crítica à intuição (ver, por exemplo, Fogelin, 1985, p. 14). Owen também segue nessa direção, afirmando que não é apenas “impraticável” estabelecer os limites entre a demonstração e a intuição, mas também incoerente, porque envolveria admitir que as

⁹⁹Parece-me que Locke o faz ao caracterizar o conhecimento demonstrativo pela necessidade do uso da razão ao diferenciá-lo do conhecimento intuitivo (em *Ensaio* 4.2.4). Não obstante, é preciso enfatizar que a intuição envolve uma relação entre as ideias, e não a inspeção direta de uma ideia. A ausência de um raciocínio estaria no caráter imediato da relação entre elas (o espírito perceberia a relação como quem percebe o encaixe de duas peças vizinhas de um quebra-cabeça). O raciocínio seria necessário quando a relação não é imediata (quando as peças que queremos unir não são vizinhas, mas precisam que encaixemos peças intermediárias).

partes são certas enquanto o todo é incerto (em Owen, 1999, p. 180 e 2015, p. 110).¹⁰⁰ Contudo, uma crítica à intuição não pode ser dissociada de uma crítica às regras de inferência em virtude da sua simplicidade. Enquanto a correção da demonstração pode ser averiguada e corrigida pela avaliação de cada passo intuitivo, a avaliação de uma intuição não comporta nenhum recuo. A falha na demonstração não é explicada por intuir incorretamente, e sim por falhar em intuir, o que podemos atribuir à necessidade de lidar com casos complexos e extensos (aqui, contraponho-me a Meeker, recusando um erro *a priori*). Para dar conta de uma intuição de fato incorreta (aqui, volto a “seguir” Meeker, que admite um erro *a priori*), precisamos recorrer a outra intuição. Precisamos resolver o conflito avaliando apenas as relações entre ideias. Se decido por uma em detrimento da outra, afirmo que meu acesso agora não é falho. Se me recuso a afirmar isso, mantendo a possibilidade de erro *a priori*, mantenho a incerteza a respeito da correção do ato intuitivo, com isso a incerteza a respeito da natureza das relações entre ideias. Se me recuso a aceitar a indicação de um ato exemplar, livre de dúvida, nego a evidência de uma relação necessária, porque todo acesso que admito permite apenas a apreensão de uma relação provável (porque incerta), aberta à concepção do contrário. A afirmação de que as relações entre ideias são necessárias seria uma aposta ou estipulação sem evidência, porque nunca teríamos as inspecionado de modo a estarmos certos da sua relação. Não haveria de onde inferir que é da natureza das ideias que elas tenham relações necessárias. Apontar para o sentimento, simplesmente, para a coerção sobre o espírito, seria destruir a possibilidade de raciocínio abstrato ou *a priori*. Afinal, as relações entre ideias não imporiam sua necessidade pelo efeito da relação apreendida, e sim porque nos acostumaríamos a estabelecê-las.¹⁰¹ A tese de Hume seria mais potente e não poderia haver degeneração do conhecimento em probabilidade, porque não haveria conhecimento.

Não há margem para uma alegação mais fraca, provável, porque a matéria diz respeito ao que é imediato. A identificação do erro não depende do deslocamento da atenção. Isso não vale para o raciocínio demonstrativo porque a relação final estabelecida não é evidente, isto é, não é imediata. O erro, portanto, não é evidente e pode passar despercebido porque o absurdo da conclusão não é claro. Ele depende de toda a reconstrução do

¹⁰⁰ Não obstante, Owen pretende que a alegação de conhecimento seja preservada “dentro” da de probabilidade ou crença: “creio que sei que *p*” (Owen, 2015, p. 111). Meu ponto é que isso depende de que alguma intuição resista à redução. Como defendo no corpo do texto, se todas as alegações que podemos fazer são, no final das contas, prováveis, então não temos como dar conta da alegação original de conhecimento, isto é, se toda certeza que temos é provável, não temos como tornar inteligível a reivindicação, mesmo que indireta, de uma certeza racional.

¹⁰¹ Com isso, não concluo que o hábito ou instinto não tem função na certeza das relações entre ideias, e sim que este não é o momento da sua admissão. Como defenderei ao final do capítulo, será necessária uma certeza moral para manter a certeza intuitiva, mas não por causa da falta de evidência da relação, e sim pela possibilidade da dúvida sobre a própria apreensão intuitiva. Esta dúvida não é entretida agora, e sim no argumento seguinte. A conclusão deverá, a olhos racionalistas, conceder demais ao cético, porque na prática retira a força da intuição. No entanto, não concede que não exista intuição. É isso que preserva o *status* lógico das ciências demonstrativas: é o que autoriza a dizer que se estamos certos, estamos necessariamente certos.

raciocínio para ser percebido.

Com a inexistência de relações entre ideias,¹⁰² Meeker não poderia explicar o raciocínio de Hume a partir da distinção entre probabilidade objetiva ou lógica e probabilidade subjetiva (Meeker, 2007, p. 232) porque, admitindo-se a falibilidade da intuição, não faz sentido diferenciar o lógico do subjetivo ou o raciocínio conforme a natureza do objeto daquele conforme a natureza do nosso entendimento. Como dito, não haveria qualquer ato capaz de aferir a natureza do objeto. Sabemos que há relações objetivas entre os conteúdos do pensamento porque conseguimos estabelecê-las. Se não há percepção clara e distinta da relação, se toda percepção tem sobre si a sombra da nossa falibilidade, não há elemento que nos permita julgar que há algo de indubitável. A compreensão da nossa certeza das regras de inferência como convicção (no sentido explorado anteriormente) implica admitir que as relações entre ideias são contingentes, porque a percepção da sua necessidade sempre escaparia ao espírito (se não escapasse sempre, teríamos o momento exemplar que representa o ato intuitivo genuíno). A validade de qualquer regra demonstrativa seria uma questão de fato e, enquanto tal, matéria de probabilidade.

Essa última sentença seria aceita por Meeker (2007, p. 239). Sua leitura tem como objetivo fazer de Hume um antecessor de Quine: Hume já teria borrado a distinção entre o sintético e o analítico (Meeker, 2007, p. 237). Meeker percebe o risco de ser anacrônico ao reconhecer que Quine se baseia nos problemas a respeito das indeterminações da tradução e da incomensurabilidade das línguas (Meeker, 2007, p. 238), tema alienígena para Hume. Se podemos inferir algo sobre esse tema, é o que podemos ver a partir da teoria das ideias, que pretende resolver as dificuldades concernentes à linguagem (vide, por exemplo, *Princípios*, Introdução.6). Nesse contexto, o foco está no conteúdo das ideias, que é objetivo (vide TNH 1.1.7.4-6).¹⁰³ A indeterminação da língua torna-se um problema menor (vide TNH 1.1.7.8) sem grandes consequências. Meeker recorre a considerações de Quine de que o desenvolvimento das ciências empíricas, em particular da Física, pode levar à revisão da matemática ou da lógica (Meeker, 2007, p. 237), no que haveria algum paralelo com filosofia de Hume, em que uma ciência psicológica seria capaz de promover uma revisão das demais. O caso da geometria, de que tratamos, poderia ser tido como exemplar da influência de uma área na outra, mas não revela exatamente uma influência do *a posteriori* sobre o *a priori*. Para Hume, descobertas *a posteriori* não podem tornar falsas *descobertas* lógicas ou matemáticas. Podem, no máximo, nos levar a proceder com uma revisão em que descobriremos que nos enganamos a respeito da correção de um ra-

¹⁰² Isso não é dizer que as ideias não possam ser associadas ou relacionadas, mas que elas não têm relações necessárias. Tenha-se os objetos das questões de fato: podemos conjecturar diversas relações entre a ideia de fogo e a ideia de fumaça, todas elas contingentes. Que o fogo causa a fumaça, isto é, que exista uma conexão necessária, não determinamos pela avaliação das ideias, e sim pela observação dos fatos. A “inexistência de relações entre ideias” é a impossibilidade de perceber a necessidade das relações nas relações.

¹⁰³ Embora exista bastante discussão na Modernidade sobre o que é uma ideia, podemos compreendê-la na discussão atual como compreendemos um *conceito*.

ciocínio. Isso não configura um caso de erro *a priori*, e sim de erro a respeito da natureza *a priori* de um raciocínio.

4.1.4 A resistência da intuição à redução

Tenhamos a crítica de Fogelin a Hume:

A resposta [a Hume], naturalmente, é que isso ignora a possibilidade de que nossa compreensão [*grasp*] de uma simples “proposição numérica” possa não envolver cálculo de modo nenhum, mas, no lugar, um discernimento [*insight*] imediato. Desse modo, a falibilidade que afeta os nossos cálculos (e demonstrações) não precisa afetar o nosso entendimento [*understanding*] intuitivo. (1985, p. 15)

Meu objetivo é eximir Hume dessa crítica acomodando-a na sua leitura.

Por um lado, o último trecho da citação anterior (de TNH 1.4.1.3) transfere a natureza do todo para as partes, de modo que a natureza provável do juízo sobre uma demonstração deveria ser transportada para o juízo sobre uma intuição. Por outro, ao utilizar “praticamente”, ele deixa aberta a possibilidade de determinados raciocínios escaparem à sua conclusão (presumivelmente, aqueles mais simples). Kemp Smith (2005, p. 360) atribui esse resguardo de Hume a uma insegurança quanto à cogência do seu próprio raciocínio. Parece-me, contudo, que se deve à existência de exceções pouco relevantes. Quem concedeu a razoabilidade do recurso à prática dos matemáticos e comerciantes concedeu o suficiente.

Façamos uma distinção entre a extensão e a complexidade de uma relação entre ideias. Com respeito à extensão, temos o número de ideias ou passos envolvidos para ela ser estabelecida. Com respeito à complexidade, temos a dificuldade de um único passo. Por exemplo, “ $1 + 1 + 1 + 1 = 4$ ” é mais extensa que “ $2 + 2 = 4$ ”, e esta é mais complexa que aquela. Ambas são bastante simples, permitem que as apreendamos imediatamente, o que pode nos levar a ignorar a diferença desses aspectos. Consideremos “ $25 + 25 = 50$ ”: assumamos que é uma relação intuitiva (que não sabemos de imediato porque nos acostumamos ao resultado, mas porque a percebemos). Sua contraparte em operações absolutamente simples, uma soma de cinquenta unidades, não é, porque envolve necessariamente o deslocamento da atenção e a retenção dos resultados anteriores.

Os limites da intuição são imprecisos tanto com respeito a sua extensão como com respeito a sua complexidade. Você não me convencerá a revisar “ $1 + 1 = 2$ ”, é-me imediato que está certo, mas pode me convencer a revisar “ $1597 + 3658 = 5255$ ” — concedo isso porque sua verdade não me é imediata. Procedo de “maneira mais artificial” e não *percebo* a necessidade da relação. Para compreendê-la, preciso refazer o cálculo. Preciso juntar novamente as partes. Qual deve ser a soma intermediária entre esta situação e a que é suficiente para uma certeza tal qual “ $1 + 1 = 2$ ” é algo impraticável de determinar.¹⁰⁴

¹⁰⁴Owen (1999, p. 182) explora essa dificuldade com somas de grandes números, mas não a utiliza para preservar as intuições simples.

Perceba-se que essas considerações não tratam necessariamente do “tamanho” dos números: poderia alegar que percebo imediatamente que “ $2500 + 2500 = 5000$ ”. Pode-se disputar se estou ou não operando via costume. Talvez a intuição deva envolver a imaginação (estamos nos movendo no esquema empirista) de todos os elementos, nesse caso, de 2500 objetos e 2500 objetos, e o reconhecimento do seu total, o reconhecimento de 5000 objetos, como se precisássemos contar na imaginação. Eu inferiria “imediatamente” 5000 porque estou acostumado, tal como o aluno que decora a tabuada e afirma de pronto que “ $7 \times 6 = 42$ ”. Recusar que posso intuir essa operação é afirmar uma noção mais restritiva de intuição. Minhas considerações devem resguardá-la, porque alargá-la é conceder mais ao objeto. Ainda assim, em defesa de que aplico corretamente a noção, afirmo que não poderíamos compreender a redução de contas longas a dois números simples como um recurso que aumenta a certeza, movimento que Hume faz no texto, sem contemplar operações com números maiores. O uso de instrumentos não necessariamente indica a impossibilidade da apreensão intuitiva. Pode ser um recurso para aguçá-la.¹⁰⁵ A diferença entre o caso deste parágrafo e o do anterior é que considero que em um (o que soma 5000) consigo reunir as partes de uma só vez, de modo a ver o todo. Os instrumentos não só facilitam essa reunião como, nesse caso, fazem com que a relação deixe de ser opaca. Por isso, sou insensível a um pedido de revisão. No outro (que soma 5255), dada minha limitação, procedo através das partes sem reuni-las de uma só vez, de modo que confio no bom cumprimento de cada uma das operações para considerar a necessidade entre as premissas e a conclusão. Os instrumentos permitem que eu proceda com segurança, mas mesmo com eles não torno a relação cristalina.

Quanto mais complexo um tópico, mais complexos serão os instrumentos matemáticos utilizados. Quanto mais complexos, mais devem exigir da capacidade de apreensão dos indivíduos. Não há problema em admitir que os níveis são empiricamente determinados, que há indivíduos com o espírito mais aguçado que outros. Não é dizer que o bom senso pertence a uns e não pode pertencer a outros, mas que o exercício da razão nas diferentes áreas envolve prática e desenvolvimento. Isso é parte da impraticabilidade da determinação dos limites entre a intuição e a demonstração. Assim sendo, as discussões mais avançadas devem envolver divergências a respeito da evidência de determinados passos tidos por uns como diretos. Essas divergências envolvem uma divergência sobre o que é imediato e o que exige demonstração.

Uma discussão que pode figurar como pano de fundo da reflexão de Hume é a recepção e assimilação do cálculo infinitesimal. À época do *Tratado*, sua legitimidade e definição é amplamente discutida (vide Roque, 2012, p. 364-369). Em especial, pode-se

¹⁰⁵Nesse caso, o “instrumento” é todo o aparato simbólico que facilita a compreensão das quantidades e das operações. Procedo avaliando cada parte (unidade, dezena, centena, unidade de milhar) segundo as regras de manipulação no sistema decimal. Poderia ser dito que procedo indiretamente, tratando dos símbolos, não das ideias. Essa controvérsia nos levaria a considerações sobre a relação entre os símbolos e as ideias sobre as quais não me debruço aqui.

atentar para a publicação do *The Analyst* por Berkeley em 1734. Berkeley não só alega a ininteligibilidade dos conceitos utilizados pelos “matemáticos modernos”, mas também acusa falhas em demonstrações específicas de Newton e L'Hôpital. Ele recusa as estratégias para anular ou desprezar as quantidades infinitamente pequenas (por exemplo, em Berkeley 1734, §§IX-X). Explorar a controvérsia técnica envolvendo os infinitesimais está para além do meu escopo. Ainda assim, é útil aludir a ela para ter os casos mais simples, típicos de quem não é matemático, como podendo ser reproduzidos nas discussões de ponta da matemática.

Hume fala em descobertas matemáticas e em cálculos longos e na impraticabilidade de precisar os limites entre o conhecimento e probabilidade bem como o “número” em que um termina e o outro começa. É um recurso tanto à extensão como à complexidade. Pretendemos que as operações complexas sejam explicadas em termos das simples: potências são simplificações de multiplicações, que são simplificações de adições. Para um lado, as operações são mais simples, mas envolvem representações mais extensas. Para outro, as operações são mais complexas, mas permitem inferências mais diretas. Para qualquer lado que se vá, a depender da relação, o resultado pode ser opaco de tal maneira que não possamos confiar diretamente no resultado, e sim no bom cumprimento das operações: se errarmos, o erro não será evidente.

É possível manter a certeza em determinados atos de intuição. Os mais simples que pudermos pensar são os exemplos seguros e indisputados. Quanto mais complexos, mais discutível é a possibilidade da sua apreensão imediata. No final das contas, os cálculos relevantes terão que ser reduzidos ou a cálculos complexos, que escapam à simplicidade dos casos seguros de apreensão intuitiva, ou a cálculos longos, cuja extensão faz com que escapem à apreensão direta. Isso permite barrar uma conclusão irrestrita do movimento de transferência do todo para as partes promovida por Hume no argumento. O erro do todo supõe, sim, um erro nas partes, de modo que a dúvida sobre a demonstração deve implicar a dúvida sobre as operações que a compõem. Contudo, é uma dúvida sobre “esta” demonstração, sobre “estes” atos pretensamente intuitivos.

Essa última frase pode levar a uma insistência na validade irrestrita do argumento de Hume. Com efeito, Garrett (1997, p. 224) afirma que “falhas de memória ou retenção são falhas em somar dois números simples”. É algo estranho, porque o uso da memória indica a ausência do ato intuitivo: se afirmo que sete vezes seis é 42 porque decorei a tabuada, não o afirmo porque inspecionei a relação, e sim porque confio em quem a estabeleceu. Mantém-se a estranheza se o caso é a falha na retenção de algum dos elementos da operação: ao fazer sete vezes seis, esqueço que o primeiro elemento é sete, tomando por outro número, e chego a outro resultado. Nega-se a apreensão imediata. De qualquer forma, o ponto é que as tentativas falhas de intuir devem contar como intuições falhas e as condições empíricas envolvidas podem nos atrapalhar.

Como a defesa da certeza permitida pela intuição deve proceder dos casos mais

simples, e não dos casos usados para mostrar a impraticabilidade da sua delimitação, tenhamos “ $1 = 1$ ” (se não parecer devidamente uma operação, consideremos “ $1 + 1 = 1 + 1$ ”). Se dissermos que é provável que eu reconheça “ $1 = 1$ ” porque o fiz corretamente em nove de cada dez vezes, admitimos que sabemos que “ $1 = 1$ ”. Quando falho em reconhecê-lo, devemos atribuir esse erro a uma falta de atenção. A estratégia do objetor consiste em pressionar em favor do cético dizendo que essa é a condição empírica que torna provável nosso juízo de que um é igual a um, porque todos precisamos supor que estamos atentos. Contudo, é um equívoco considerarmos que nosso histórico de erros ou acertos ou a constância da nossa atenção influencia esse juízo, porque o feitiço desse histórico depende de estarmos em condições de reconhecer as regras mais básicas, constituintes do nosso pensamento. Basta um momento de clarividência no qual sejamos capazes de reconhecê-las para nos assegurarmos de sua certeza, porque é esse momento e o reconhecimento dessas regras que determinam o que é ter atenção. É por causa desse momento que podemos dizer posteriormente que acertamos ou erramos com respeito à aplicação das regras nas demonstrações. Eu, que com frequência troco um sinal nos cálculos e seria fonte pouco confiável como contador, sei que “ $1 + 1 = 2$ ”, ainda que por vezes derive zero.¹⁰⁶

Posso ser acusado de confundir o ato intuitivo com a relação intuitiva, isto é, a tentativa que fazemos de estabelecer a relação com a relação ela-mesma. Contra mim, poderia ser dito que eu teria que defender que o argumento de Hume não vale para as demonstrações porque como não poderia haver demonstração falha, o que falha é a nossa tentativa de demonstrar. Assim, não poderia haver dúvida sobre uma demonstração. Eu distorceria, portanto, o argumento de Hume a ponto de restabelecer o que pretende atacar: que a dúvida sobre uma demonstração é plausível.

Em minha defesa, a analogia não procede. Podemos duvidar das demonstrações porque elas envolvem um encadeamento mais complexo das relações entre ideias. Não podemos isolar a avaliação da demonstração do percorrer toda sua cadeia de raciocínios (do desvio da atenção, da retenção dos passos já avaliados, da confiança nos atos já avaliados como bem avaliados) ou do avaliar uma operação complexa, que exige perspicácia do espírito. A demonstração convida à revisão e esse convite tem como pressuposto a possibilidade do erro.

O argumento de Hume é plausível porque podemos conceder uma incerteza sobre as demonstrações sem conceder uma incerteza sobre seu objeto. Quando tratamos de um erro da intuição, não temos como recuar. Se o ato intuitivo, ou o ato claramente intuitivo, é falho, não temos critério para distinguir o ato certo do ato falho ou para assegurar que a incerteza deve-se ao entendimento e não ao objeto. Que *agora* estou atento e *antes* apenas pensava estar envolve desconsiderar o ato anterior como apreensão intuitiva. Preciso de algum critério para dizer que meu juízo atual prevalece sobre o juízo

¹⁰⁶Essa alegação não leva em conta a dúvida metafísica que exige a justificação do entendimento mesmo quando operando “normalmente”. Como já dito, essa exigência só é levantada posteriormente.

anterior e não há outro que a percepção atual. Quando se trata da apreensão intuitiva, não se trata de avaliar a constância do nosso espírito em estabelecê-la porque não se trata de confiar em uma sequência de raciocínios, e sim na visualização imediata. Não estou negando que podemos falhar ao tentar intuir, e sim afirmando que temos a capacidade de apreender relações certas e necessárias como certas e necessárias (o que precisaria ser negado com a validade irrestrita do argumento de Hume). Que podemos falhar quando fazemos um encadeamento, quando voltamos nossa atenção para o estabelecimento de uma relação que não é imediata ou quando nos deparamos com uma relação complexa permite que possamos duvidar das pretensas demonstrações. Que essa falha não implica a dúvida sobre as regras básicas é condição para que possamos considerar o objeto das demonstrações como um que permite certeza.

É forçoso, nessa linha de leitura, considerar exagerada a afirmação de Hume de que “todo conhecimento se reduz a uma probabilidade” (TNH 1.4.1.4). Está subentendido que conhecimento envolve raciocínio, como a descoberta do matemático ou o cálculo longo e importante do comerciante, excluindo-se a apreensão intuitiva. O que é intuitivo provavelmente é uma questão de fato que depende do desenvolvimento das habilidades dos indivíduos. Todavia, desenvolver esse tópico em busca das nuances não seria produtivo porque o que está em questão são os juízos evidentemente demonstrativos, possivelmente disputados quando surgem. Se a discussão deriva para a determinação das fronteiras entre a intuição e demonstração, é porque o interlocutor aceita que elementos empíricos estão envolvidos no estabelecimento das certezas matemáticas.

4.2 Da probabilidade a nada

4.2.1 A reavaliação reiterada dos juízos

Diante da redução do conhecimento em probabilidade, o passo seguinte de Hume consiste na redução da probabilidade a nada. Se o seu argumento parasse aqui, poderíamos manter a defesa da influência da razão com base nas probabilidades. Ela não nos mostraria o totalmente seguro, mas ainda nos mostraria o mais seguro: preservaria seu poder de coerção.

O movimento de policiamento proposto diante da alegação de conhecimento é repetido diante da alegação de uma opinião provável.

Em todo juízo que podemos formar acerca da probabilidade, bem como do conhecimento, devemos sempre corrigir o primeiro juízo, referente à natureza do objeto, por meio de um outro juízo, referente à natureza do entendimento. [...] Surge, aqui, portanto, uma nova espécie de probabilidade, para corrigir e regular a primeira, e para fixar seu critério e proporção corretos. (TNH 1.4.1.5)

Assim como a possibilidade do erro afeta a alegação de conhecimento e gera um passo prudencial de admissão de probabilidade, a possibilidade de erro na avaliação da

probabilidade deve gerar um novo passo prudencial.

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

A menção à “incerteza original inerente ao objeto” indica que já estamos tratando de um escopo maior que o inicial. Não temos como objeto os raciocínios matemáticos que se tornaram prováveis, mas quaisquer raciocínios prováveis.

Hume pretende que essa necessidade de reavaliação da probabilidade acarrete a necessidade de uma nova reavaliação e assim por diante, de modo que teríamos uma sucessiva e infinita diminuição da probabilidade original. Esse passo é controverso. Kemp Smith (2005, p. 361) o considera um *non sequitur* por não parecer haver razão pela qual considerações reflexivas a respeito de um juízo devam levar à diminuição da convicção nesse juízo se elas acabarem por corroborá-lo. Wright (2009, p. 134) também aponta esse problema. Fogelin (1985, p. 17) alega que Hume precisaria mostrar positivamente que a diminuição tende a zero, não a um limite maior. Além disso, Hume teria se equivocado ao crer que a probabilidade de um juízo sobre um outro juízo afeta este último (Fogelin, 1985, p. 19) bem como a respeito da necessidade de sempre haver um novo juízo (Fogelin, 2009, p. 46). Garrett (1997, p. 226-228; 2015, p. 221-225) e Owen (1999, p. 193-194), por sua vez, apontam para a preocupação de Hume com a retenção da crença (e não com sua justificação) diante da sua preocupação com a perda de força de um raciocínio em virtude do seu prolongamento (TNH 1.3.13.3) e da atividade reflexiva (TNH 1.3.13.17). Eu devo compreender a exigência de reavaliação como a exigência de autojustificação do entendimento. Na impossibilidade da sua satisfação, nossa crença deveria cessar, dado que estaria baseada na razão e a imposição de autojustificação seria uma demanda da razão.

O processo que Hume descreve evidentemente não ocorre, pois todos continuamos a crer (a não ser em um contexto bastante específico, que exploraremos no próximo capítulo), e não deve caracterizar adequadamente as exigências da razão se nos consideramos racionais.¹⁰⁷ A demanda por reiteradas correções deve surgir da compreensão da racionalidade que Hume critica. É útil recorrer ao que Livingston chama de Princípio de Autonomia, segundo o qual “a reflexão filosófica é uma investigação radicalmente livre e auto-justificadora [*self-justifying*]” (1998, p. 18). Seria “filosoficamente irracional aceitar qualquer critério, princípio, costume ou tradição da vida comum a menos que tivesse resistido ao escrutínio [*it has withstood the fires*] da reflexão filosófica crítica” (1984, p.

¹⁰⁷Nesse ponto, sigo a diretriz de Stroud: “quando ele [Hume] nega que as ações e crenças dos homens ‘surgem da razão’ ou ‘têm um fundamento na razão’ ele está negando que seres humanos reais são racionais da maneira que eles teriam que ser **se a concepção tradicional estivesse correta**” (1977, p. 14).

23). Esse ponto de vista a respeito da investigação filosófica está atrelado a uma visão acerca do que é compreender o mundo de modo racional. Essa compreensão só se efetiva através do estabelecimento de crenças ou princípios cujos fundamentos não dependem de qualquer viés.

Reconhecendo a necessidade de fim da cadeia de juízos reflexivos, precisamos considerar o tipo de consideração que pode justificar sua interrupção. O encerramento da cadeia não pode ser justificado com base em qualquer urgência da vida ou atividade melhor para dedicar o tempo. Isso seria adotar considerações alheias à matéria para explicar uma interrupção arbitrária. O uso de qualquer expediente do gênero para interromper a avaliação de um juízo e prosseguir a reflexão filosófica sem o seu estabelecimento seguro e definitivo implicaria o reconhecimento da sua subordinação a outras atividades.

Para ilustrar o caso, imagine que nos propuséssemos a calcular o valor de π . Podemos prosseguir indefinidamente na sua determinação. As razões pelas quais interrompemos a operação podem ser as mais diversas — tal aproximação é suficiente para os nossos propósitos (calcular uma pequena área, lançar um foguete ou chegar a um valor mais acurado do que o já determinado) ou já não temos mais vontade, tempo ou competência para seguir adiante — e todas subordinam a preocupação com a precisão a outros fatores.

A compreensão da atividade filosófica dessa maneira deve levar à insatisfação com a possibilidade do erro. Se podemos estar errados, é porque a nossa posição envolve uma particularidade que não precisa ser compartilhada por outrem. Deve-se notar que pode haver uma qualificação a respeito do que é poder estar errado. O método da dúvida empregado por Descartes é abrangente (considera a conceitabilidade da falsidade suficiente para entreter a possibilidade do erro), mas não é o único a pretender eliminar a possibilidade do erro. Locke, por exemplo, com seu método histórico,¹⁰⁸ pretende oferecer bases suficientes para a eliminação da hipótese cética. Embora divirjam a respeito do que constitui um desafio à fundamentação do conhecimento, eles não discordam acerca do seu rigor. Se alguém pode discordar de nós com razão, o nosso juízo não é determinado pela razão.

Cumprir observar que isso de modo nenhum interdita a aceitação dos raciocínios prováveis como determinados pela razão. A razão determina a crença no mais provável. O raciocínio provável não é caracterizado apenas pela incerteza, pela admissão da possibilidade do erro, mas também pelo cálculo dessa possibilidade. É porque um juízo é mais certo do que outro que ele deve ser tomado. Aquele que discorda de nós não pode fazê-lo apenas porque temos alguma chance de estarmos errados (quem diz “ p é mais provável,

¹⁰⁸Essa denominação aparece no segundo parágrafo da introdução do *Ensaio sobre o entendimento humano* (a tradução que utilizo coloca a introdução antes do Livro 1, seguindo a edição francesa de Pierre Coste; a edição da Oxford Clarendon Press segue a ordenação original, em que ela constitui o primeiro capítulo do Livro 1).

mas não creio em p ” não age racionalmente)¹⁰⁹, e sim porque sequer somos capazes de mostrar que provavelmente estamos certos.

Pode-se contra-argumentar afirmando que o reconhecimento da força da razão provável depende da posse de uma certeza, a saber, a que determina a sua objetividade. É porque supomos que há algo de certo que podemos supor ter parte dessa certeza. É por isso que é importante para a presente leitura a exclusão da certeza intuitiva da crítica ao conhecimento no primeiro argumento de TNH 1.4.1. É porque sabemos que há algo certo (no caso, as relações entre ideias que intuímos) que sabemos que podemos ter “menos certeza”. Do contrário, este segundo passo (a redução da probabilidade a nada) seria supérfluo na composição da seção. A destruição do conhecimento traria já consigo a destruição da probabilidade.

4.2.2 *A mudança de perspectiva*

Mounce, ao explicar o argumento de Hume, afirma que ele precisa da premissa de que “qualquer dúvida levantada pela razão deve ser removida pela própria razão” (1999, p. 50). Ele faz uma consideração análoga à de Livingston recém-mencionada.

Uma reflexão adicional revelará que isso é equivalente a tratar a razão como um processo autônomo ao qual todas as outras faculdades são subordinadas. Nada mais pode remover uma dúvida que ela levanta, pois tudo o mais é subordinado à razão, que move a si mesma, independentemente das nossas demais faculdades e da nossa relação com o mundo [*our relation to the world*]. (Mounce, 1999, p. 50)

O Princípio de Autonomia propõe a razão como a faculdade superior que deve reger as demais (a imagem de Platão da razão como a cocheira da alma é ilustrativa) — por isso, chamarei também de *autonomia da razão* ao longo do texto. A supressão de uma dúvida por outro meio que a razão é uma violação dessa hierarquia e só é admitida em virtude da nossa necessidade de agir. A situação ideal é a do meditador das *Meditações Metafísicas*, livre de todos os cuidados e com repouso assegurado em pacífica solidão. Esse cenário é relevante porque possibilita o enfrentamento da dúvida sem a interferência, ou com a mínima interferência, de tudo o que pode interromper a reflexão filosófica. É o momento em que o filósofo pode se livrar das suas considerações prudenciais e se dedicar ao estabelecimento de uma posição final. É o momento em que a razão melhor pode exercer a sua independência e mover-se sem impedimento.

Mounce também chama a atenção para a nossa relação com o mundo. Nesse movimento de entretenimento das nossas capacidades passamos a tratar somente das faculdades, não mais dos objetos. Nosso foco é deslocado do mundo para os poderes do espírito.

¹⁰⁹Essa é uma simplificação um tanto grosseira, porque o assunto é complexo e as formulações, variadas. Pode-se defender que a formulação “creio que p ” não é similar a “creio que provavelmente p ”, por exemplo. Um exame detalhado teria que, além de tratar das formulações da atitude do sujeito, tratar dos diferentes casos, como aquele em que p é mais provável que cada uma das alternativas e é menos provável que todas elas em conjunto.

Não tratamos mais dos objetos nem do nosso espírito em relação aos objetos, mas do nosso espírito apartado dos objetos. Esse movimento, já explícito com a razão para a necessidade de um novo juízo reflexivo ser a imprecisão da capacidade de julgar, é enfatizado no texto do *Tratado*: “Quando reflito sobre a falibilidade natural de meu juízo, confio menos em minhas opiniões do que quando considero apenas os objetos sobre os quais raciocino” (TNH 1.4.1.6). Cabe avaliar se esse deslocamento da atenção é um passo necessário a quem vê a filosofia a partir do Princípio de Autonomia.

Provei, aqui, que exatamente os mesmos princípios que nos levam a formar uma conclusão sobre um assunto qualquer, e a corrigir essa conclusão pela consideração de nossa inteligência e capacidade, bem como da situação em que nossa mente se encontrava quando examinamos o assunto; provei que esses mesmos princípios, quando levados adiante e aplicados a cada novo juízo reflexivo, devem diminuir continuamente a evidência original, até reduzi-la a nada, destruindo por completo toda crença e opinião. (TNH 1.4.1.8)

Enquanto o espírito está voltado para os objetos do conhecimento e mesmo quando se volta pela primeira vez a si mesmo, não há ameaça nenhuma de dúvida cética. Ela surge quando o espírito se debruça exclusivamente sobre si. Recapitulemos: o primeiro juízo concerne à natureza do objeto (daí pretendermos ter uma certeza demonstrativa quando tratamos dos números); o segundo concerne à natureza do entendimento (em que reconhecemos a sua falibilidade); o terceiro, à correção da estimativa da confiabilidade do nosso entendimento (aqui temos a ladeira escorregadia).

A correção proposta no juízo em virtude do reconhecimento da natureza do entendimento é aceitável porque ela implica uma mudança de perspectiva que não afeta o modo de operar das disciplinas. O comerciante, atento aos resultados concretos, não deverá mudar de atitude em virtude dessa alteração na qualificação da natureza da sua certeza. Poderá até mesmo concordar que “nunca se sabe”. O matemático, se o considerarmos interessado no desenvolvimento dos seus raciocínios e não na qualificação do seu *status*, deverá concordar que há espaço para erro no avanço da sua ciência, ainda que empiricamente pouco relevante.¹¹⁰ Esse tipo de dúvida não abre espaço para um

¹¹⁰O recurso à imagem do matemático tem interpretações distintas. De Pierris (2015, p. 141-142) vê no matemático a perspectiva idealizada oposta à do comerciante. Ainslie (2017, p. 33-34), por sua vez, vê no matemático um exemplo de atitude comum (embora ele não mencione o comerciante, pode-se inferir que ele não faz diferença entre os exemplos). Por um lado, o matemático aparece posteriormente como um dos adversários que condenariam a posição de Hume (TNH 1.4.7.2), o que daria suporte à leitura de De Pierris (ele condenaria, afinal, porque estaria preocupado com a desmistificação da sua ciência). Por outro, em TNH 1.4.1, Hume não condena a perspectiva do matemático, mas a utiliza para a defesa do seu ponto, compreendendo-a a partir da sua prática. Isso pode dar força para a posição de Ainslie, porque seria o filósofo quem estaria preocupado com uma avaliação sobre o *status* do raciocínio matemático para além daquilo para o qual é pensado, o estabelecimento de relações *a priori* ou meramente entre ideias. O problema surgiria para o filósofo, preocupado com a natureza da razão, não para o matemático, preocupado em proceder racionalmente. As abordagens de Ainslie e De Pierris podem ser conciliadas se considerarmos que estão tratando de pontos distintos. O uso do matemático pode ter como pano de fundo as duas coisas: a defesa de que a preocupação com o ceticismo surge para o filósofo, uma vez que o matemático não veria estranheza na descrição da sua atividade, e o ataque à idealização, que torna importante o exemplo do comerciante, porque teríamos em princípio essa imagem idealizada do exercício

questionamento sério a respeito do que atualmente cremos porque não oferece uma razão positiva para duvidar das crenças ou dos princípios.

Podemos insistir que importa ao matemático e também ao comerciante a tipificação da certeza porque ela oferece a segurança a eles de que a correção dos seus raciocínios implica a sua irrevisibilidade. Se fossem ciências empíricas, poderíamos conceder que bons raciocínios podem levar a conclusões erradas. Podemos errar porque as informações que tínhamos até então nos levavam a considerar como verdadeiro o que era falso ou porque o tópico admite apenas considerações probabilísticas ou estatísticas. No caso das ciências demonstrativas, os bons raciocínios não podem nos levar a conclusões erradas. Se os consideramos bons e erramos, erramos também em considerá-los bons. Todavia, o que está em jogo não é a sua tipificação em *a priori* e *a posteriori* ou certo e provável. Ao preservar a intuição da dúvida sobre a razão, ao reconhecer que há objetos do entendimento que permitem certeza por sua natureza, Hume preserva o *status* lógico dessas ciências. A degeneração do conhecimento em probabilidade não implica uma mudança na tipificação das disciplinas demonstrativas, e sim na descrição da nossa atitude ao desenvolvê-las. Porque nosso entendimento tem dificuldades no reconhecimento e na avaliação de raciocínios demonstrativos, precisamos sempre recorrer a revisões e à revisão dos nossos pares para nos assegurarmos de que fizemos uma demonstração. É uma ação que desafia ao lançamento de alguma dúvida que mostre que este não é um raciocínio demonstrativo, o que precisa, para fazer sentido, da admissão de que podemos estar errados, mas que não admite como resposta a mera afirmação de que podemos estar errados, e sim a localização de um erro de inferência ou raciocínio. Porque é um raciocínio *a priori*, a identificação da possibilidade do erro — que aqui há um passo que permite outra possibilidade (de modo que não é *necessário*), por exemplo, mas não que pode haver um passo que permita outra possibilidade — é suficiente para a destruição do raciocínio.

A ameaça cética existe não quando pensamos na distinção entre o *a priori* e o *a posteriori* ou entre o certo e o provável, mas no *status* da própria razão. Perceba-se que as distinções pressupõem uma confiança na razão, porque ela é a sua origem: o raciocínio provável não é menos objetivo, é menos seguro. O nível da sua segurança é objetivamente determinado. No argumento de Hume, essa ameaça aparece quando as correções sobre os raciocínios prováveis são propostas, porque temos uma dúvida a respeito da confiabilidade do entendimento considerado à parte da sua relação com algum objeto. Não estamos mais julgando a efetividade do entendimento com respeito a determinado tópico, mas pedindo uma autojustificação.

A afirmação da falibilidade do entendimento pode ser amparada pela observação. Podemos tomá-lo (o entendimento) como objeto de estudo empírico. Podemos investigar as causas dos erros de raciocínio e juízo e das ilusões de certeza. Fazemos isso pressupondo a confiabilidade do nosso entendimento. Falibilidade e confiabilidade, afinal, podem con-

viver. Todavia, quando propomos um novo juízo reflexivo, colocamos em suspenso essa convicção, porque não estamos satisfeitos com a autoridade original do entendimento. Não vemos mais o entendimento como objeto de estudo empírico, como algo no mundo. Não há como recorrer ao histórico de erros e acertos, por exemplo, porque também esse registro está em xeque. Considerações dessa natureza não serão efetivas senão para reafirmarmos que podemos estar errados.

Estou traçando uma divisão de tipo entre o primeiro e o segundo argumentos da seção. Essa divisão é importante para evitar uma interpretação que veja na seção a efetiva destruição da razão, compreendida aqui como a capacidade de estabelecer relações entre ideias. Quando faço essa distinção, preservo a existência de uma capacidade para relacionar os conteúdos das ideias, cujo funcionamento prescinde da experiência e do costume, por meio da restrição já defendida à extensão do primeiro argumento. Quem não faz essa restrição deve reconhecer que não há espaço na filosofia humiana para a admissão de relações entre ideias, querendo dizer com isso que não pode haver diferenciação inteligível entre raciocínios empíricos e abstratos. A validade irrestrita do primeiro argumento leva à destruição da razão e sua inteira substituição pelo costume. O que defendo é que Hume mira a submissão da razão ao costume. Para tanto, interpreto o primeiro argumento de modo a manter compreensível uma diferenciação entre o *a priori* e o *a posteriori* e proponho o segundo argumento como aquele que efetivamente mostra a dependência da razão dos sentimentos ou instintos da natureza humana. Com efeito, o segundo argumento traz a demanda pela autojustificação, o que deverá deixar evidente que a convicção que temos no nosso entendimento é “injustificada”, é originária da nossa própria natureza ou constituição. É isso que deve nos levar a reconsiderar nossa perspectiva sobre a natureza humana e sobre o lugar da razão, submetendo-a à autoridade do costume.

A importância da manutenção da razão como capacidade para estabelecer relações entre ideias pode ser vista não apenas na distinção entre as ciências demonstrativas e empíricas, mas também na fundamentação das ciências empíricas. Não é o caso de empreender aqui uma explicação detalhada do funcionamento do raciocínio provável, apenas de remeter à sua abordagem das probabilidades de chances (TNH 1.3.11). Admitindo que não é a razão que opera a inferência da causa para o efeito, mas o costume, Hume precisa explicar como ocorre esse fenômeno. No final das contas, consideramos as possibilidades envolvidas nas relações entre as ideias conforme seu aparecimento na experiência passada. Ficamos mais convictos de determinadas possibilidades conforme sua ocorrência (TNH 1.3.12.11). Isso depende da influência do hábito, que faz com que transfirmos o passado para o futuro, e também depende da capacidade do espírito de perceber semelhanças e dessemelhanças e determinar o seu assentimento conforme esse critério. Essa capacidade é explorada na seção sobre as probabilidades de chances e é importante porque sem ela não teríamos como “dividir” nosso assentimento, de modo que não teríamos como compreender o provável, nem como “reunir” nosso assentimento, de modo que não

teríamos como reconhecer o mais provável.¹¹¹ Isso exige o reconhecimento de relações meramente entre ideias.

O que temos, portanto, é uma redução considerável, mas não a eliminação, do que é usualmente tido como “razão”.¹¹² Livingston propõe que Hume defenda, no lugar da Autonomia da Filosofia, a Autonomia do Costume (Livingston, 1998, p. 20-22). Isso é dizer que a investigação filosófica não está livre das contingências determinadas pela nossa natureza. Não é que não exista reflexão, o que seria a Totalidade do Costume (Livingston, 1998, p. 23), e sim que a reflexão promovida pela filosofia depende de uma estrutura que ela não pode “justificar”. Ela não é capaz de colocar-se na sua base, deve partir dela. Percebemos isso, por exemplo, quando reconhecemos a possibilidade do erro nas disciplinas demonstrativas (seja porque nossa intuição pode ser intrinsecamente falha, seja porque admitimos que podemos nos confundir mesmo quando pretendemos intuir) e que isso por si só é insuficiente para mudar as nossas convicções.

Com efeito, essa mudança é acusada a partir de uma consideração a respeito da natureza da crença:

Se a crença, portanto, fosse um simples ato do pensamento, independentemente de uma maneira peculiar de concepção ou adição de uma força e vividez, ela necessariamente destruiria a si mesma, terminando sempre em uma total suspensão do juízo. (TNH 1.4.1.8)

“Um simples ato do pensamento” deve ser lido como uma escolha voluntária do espírito. Teríamos a liberdade de afirmar, negar ou suspender o nosso juízo única e exclusivamente conforme a determinação do entendimento ou da razão. Cabe notar que seria um abuso dos termos afirmar que não somos livres porque seríamos determinados pela força da razão. Não ser livre, nesse contexto, é não poder conformar o juízo à força da evidência. É ser submetido a determinações exteriores, não só ao espírito, mas àquilo que é determinado pelo entendimento. Assim, se há algo que coage o espírito e não é a inspeção racional, temos uma delimitação da sua liberdade.

¹¹¹Tenha-se que cada possibilidade é uma parte do assentimento. Assim, se tenho três bolas vermelhas e duas azuis em uma caixa, quando prevejo qual será a cor da bola retirada ao acaso, “divido” meu assentimento em cinco partes e “reúno” três segundo o critério “vermelho” e duas segundo o critério “azul”. Creio que será vermelha porque me inclino para o lado que reúne mais partes.

¹¹²Talvez a ponto de não ser reconhecida como tal se procedermos de uma perspectiva racionalista. O fato de que os juízos derivados das relações entre ideias não carreguem em si a marca da verdade, e sim da certeza “para nós”, ou que não possam ser tidas como juízos *de re*, mas *de dicto*, pode ser algo que transforme demais o conceito para que seja admitido por tal interlocutor como “razão”. Também contribui para isso as dificuldades em relação à abstração, porque as relações entre ideias de que falamos não são ideias “puras”, e sim ideias particulares consideradas de modo que determinadas particularidades não importem. Será, para si, “apenas” imaginação. De fato, tratamos de um modo de operação do que é tido no vocabulário moderno como imaginação. Ainda assim, é interessante distinguir operações arbitrárias da imaginação (uma sequência de ideias sem regra aparente, por exemplo), operações determinadas pela repetição (em que temos a atuação do hábito) e operações resultantes da análise das ideias comparadas. O reconhecimento do acordo ou do desacordo das ideias é um resquício, se quisermos assim colocar, da faculdade da razão. Pode parecer arbitrário, mas o uso que Hume faz do termo “razão” comporta essa flexibilidade, oscilando entre o uso dos seus interlocutores e o seu.

A discussão não diz respeito àquilo que efetivamente determina as nossas crenças no dia a dia. Admite-se, por óbvio, que as urgências da vida exigem que julgemos sem a evidência disponível. A disputa diz respeito à possibilidade de fundamentação racional das crenças.

Ao associar a crença ao modo de concepção da ideia, isto é, a como ela é sentida pelo espírito, Hume parece desvalorizar o seu conteúdo. Não é porque 2 e 3 são necessariamente 5 que assim julgamos, mas porque isso nos impacta de modo a fazer com que pareça que não temos alternativa; não é porque a água sacia a sede que cremos nisso, mas porque parece que não podemos julgar de outro modo. Há uma mudança de foco. Locke, por exemplo, não recusaria que há uma sensação de falta de alternativa — o conhecimento e as probabilidades determinam a crença (ver *Ensaio* 4.20.16) — mas afirmaria que isso se dá pela percepção das relações entre as ideias envolvidas. Essa percepção faz com que essa determinação não implique uma restrição da liberdade do juízo. Se não podemos ter outra crença, é porque reconhecemos o acordo entre as ideias. Dizer o contrário nessas circunstâncias seria afirmar a crença no que é sabido falso. Chamar essa determinação de restrição à liberdade seria dizer que não somos livres para crer no falso quando sabemos que é falso. Não é que esse interlocutor não exista, podemos tê-lo naqueles que veem um conflito entre a razão e a fé e promovem a fé, e sim que ele não está presente neste momento.

Observemos, portanto, que a crença como um simples ato do pensamento, isto é, como um ato livre do pensamento, é a crença como resultado da percepção da sua verdade ou probabilidade. Ela é determinada porque seu conteúdo é irrecusável, não porque a concebemos de determinada maneira. O conteúdo causa a determinação, poderíamos dizer. O que Hume faz é mostrar que o conteúdo por si só é insuficiente para bloquear as dúvidas céticas, porque a convicção, mesmo aquela derivada das relações entre ideias, pode ser enfraquecida pelas considerações a respeito da natureza do nosso entendimento. Se alienarmos a convicção original que depositamos em nossas faculdades, é sempre possível recusar a necessidade do que percebemos porque a convicção nas faculdades resta injustificada (portanto, não coagiria por meio da razão). Para que o entendimento exerça sua força natural é preciso admitir que o sentimento de necessidade é sinal da verdade ou probabilidade.

Hume não desenvolve a impotência da razão como uma impotência dos conteúdos, como se vislumbrássemos os raciocínios corretos e não fôssemos capazes de crer neles. Hume afirma a impotência da razão com base na contingência dos seus pontos de partida. Com respeito aos raciocínios empíricos, não tratados nesta tese, a contingência é diretamente percebida porque sua posição envolve a afirmação da ausência de relação entre os conteúdos das ideias associadas. Podemos compreendê-la como a acusação de que os princípios que regem o raciocínio causal, que eram julgados como *a priori*, são, em verdade, *a posteriori*. Com respeito aos raciocínios abstratos, isso é feito indiretamente

porque, conforme argumentei, a existência de relações entre as ideias não é negada. Não é uma transformação do que julgávamos *a priori* em *a posteriori*, é a dependência da convicção no juízo *a priori* de uma confiança *a posteriori*. A força da inspeção intelectual que defendi que é preservada se perderia se não tivéssemos uma convicção empírica em nós mesmos, na nossa razão, por assim dizer. Podemos, porque faz sentido, entreter a contingência do *a priori* sem concebê-la (porque concebê-la seria prová-la e não haveria toda essa discussão). Mas, sendo essa uma questão de fato, ela está no domínio do raciocínio provável, de modo que sem evidência positiva de erros *a priori* ela não é plausível. Portanto, ela é indireta porque apela para a impossibilidade de justificação das nossas capacidades cognitivas. Ela não mostra que a intuição é falha, e sim que podemos entreter a dúvida. Podemos entretê-la porque temos consciência de que a intuição exerce uma coerção sobre nosso espírito e não podemos provar que essa coerção é sinal da verdade, e não apenas da nossa constituição (que, se for falha, confundirá o confuso pelo evidente). A pergunta tanto pela identificação da validade como pelo significado da validade (se lastreada no mundo ou na nossa fantasia) tem sentido e, se queremos uma filosofia calcada inteiramente na razão, precisamos respondê-la.

Que esse desafio faça sentido para uma perspectiva ancorada na razão como o fundamento do conhecimento humano, podemos ver em uma das variações do argumento do deus enganador nas *Meditações Metafísicas*:

Haverá talvez aqui pessoas que preferirão negar a existência de um Deus tão poderoso a acreditar que todas as outras coisas são incertas. Mas não lhes resistamos no momento e suponhamos, em favor delas, que tudo quanto aqui é dito de um Deus seja uma fábula. Todavia, de qualquer maneira que suponham ter eu chegado ao estado e ao ser que possuo, quer o atribuam a algum destino ou fatalidade, quer o refiram ao acaso, quer queiram que isto ocorra por uma contínua série e conexão das coisas, é certo que, já que falhar e enganar-se é uma espécie de imperfeição, quanto menos poderoso for o autor a que atribuírem minha origem tanto mais será provável que eu seja de tal modo imperfeito que me engane sempre. (AT 7, 21; tradução: Descartes, 1973, p. 95-96)

Não é necessário que deus ou um gênio maligno queiram nos enganar. Compreendendo a natureza como origem ou causa do nosso ser ou da nossa razão, tanto mais fácil pensar em uma falibilidade inerente e indiscernível nos raciocínios que diríamos certos e indubitáveis. De uma perspectiva que não faz menção à perfeição do criador nem à perfeição da natureza, como a humiana, o desfecho cético diante desse desafio tem algo de inevitável.

A postura humiana, como antecipado, consiste em uma mudança de perspectiva:

Se me perguntassem se concordo sinceramente com esse argumento, que pareço esforçar-me tanto para estabelecer, e se sou realmente um desses céticos que sustentam 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 nem eu nem qualquer outra pessoa jamais esposou sincera e constantemente tal opinião. A natureza, por uma necessidade absoluta e incontornável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir. (TNH 1.4.1.7)

É preciso atentar para esse trecho por inteiro. Se nos concentrarmos apenas no encerramento, podemos ser levados a crer que Hume se rende ao ceticismo no domínio teórico e o rejeita no domínio prático. Todavia, a necessidade de julgar determinada pela natureza não dá margem para o aceite de juízos sem compromisso com a verdade, que não estão abertos à crítica do seu fundamento teórico, que seriam exclusivamente pautados pela prática. Julgar é julgar que é verdadeiro ou falso. Por insegura ou injustificada que seja a pretensão de verdade, ela não pode ser escamoteada por uma resignação verbal. A admissão de que é preciso julgar e de que não há outra base para esse juízo que o costume é a admissão de que o costume é o nosso guia para a verdade.

Há algo de injustificado na posição de Hume, na transição da autonomia da razão para a autonomia do costume. Quem vê a filosofia como um projeto autônomo, independente das contingências humanas ou que mira essa independência, pode sempre bater o pé e ensaiar uma nova tentativa de fundamentação — afinal, a reflexão humiana, voltando-se contra si mesma, deve admitir-se em bases contingentes — ou insistir na impossibilidade da filosofia, recusando-se a conceber a legitimidade de uma perspectiva alternativa. A totalidade do costume representa em parte essa última tendência: aquele que, diante da impossibilidade de um ponto de vista puro, superior ou neutro, livre dos acidentes culturais ou históricos, afirma a impossibilidade da crítica nega a possibilidade da filosofia. A manutenção dessas vias como possíveis tem relação com a impossibilidade de refutação do cético e é tema do próximo capítulo. Em suma, porque a perspectiva humiana depende de um ponto de partida que não é neutro, ela só é capaz de mostrar a irrazoabilidade das demais a partir do aceite das suas premissas. De certo modo, o projeto humiano aposta na sua potência em relação aos demais para explicar a natureza humana. A existência de um campo neutro e a possibilidade de demonstração a partir dele seria incompatível com a rejeição da autonomia da razão. A impossibilidade de comparação seria incompatível com a rejeição da totalidade do costume.

Compreenda-se a autonomia do costume como o reconhecimento da influência de direito das nossas inclinações em nossos juízos. Podemos compreendê-la tanto no nível das operações do indivíduo, em que, por exemplo, a tendência a projetar o passado para o futuro não é respaldada por uma razão, como no nível coletivo, em que determinados princípios são reproduzidos socialmente. Poderíamos falar em tradição. Esse último sentido está mais distante do que tratamos nesta tese, mas pode ser apresentado como no horizonte. Nossas tendências ou inclinações têm autoridade, mas sua autoridade é colocada em xeque quando entra em conflito com outros princípios. Um princípio é posto em dúvida quando seu caráter problemático é percebido: não porque ele é dubitável, e sim porque ele se choca com outro. O processo de decisão entre princípios escapa ao nosso escopo, mas podemos apontar para a disputa que abordamos entre Filão e Cleantes sobre a plausibilidade da ordem, percebida como racional, ter uma causa não-racional. Filão precisa não só mostrar o caráter dubitável da posição de Cleantes, mas propor a sua hipó-

tese de modo a ser tão plausível quanto. Sua própria hipótese não está livre de premissas contingentes, de modo que mesmo que fosse vitoriosa, não seria em bases necessárias. Mesmo quem advoga que basta a Filão a defesa da suspensão do juízo deverá reconhecer que essa suspensão não provém da mera possibilidade de Cleantes estar errado, e sim da perda da força explicativa da sua tese diante da igual razoabilidade das teses de Filão.

A totalidade do costume, por sua vez, implica a impossibilidade de avaliação dos princípios. Talvez tenhamos princípios que, por motivos quaisquer, consideramos hierarquicamente superiores e, por isso, inquestionáveis mesmo que problemáticos. As atitudes de Dêmeas podem representar essa posição. Ou, então, podemos nos resignar, nos retirar do debate para nos tornarmos meros expectadores dos movimentos dos homens ou da sociedade. Porque não haveria possibilidade de avaliação dos costumes que não trouxesse consigo outros costumes, o filósofo se limitaria à descrição das crenças. A comparação de sistemas distintos seria incabível porque não haveria ponto de vista puro a partir do qual avaliá-los. A totalidade do costume está intimamente associada à autonomia da razão. De certo modo, é uma reação ao reconhecimento da impossibilidade da razão cumprir com suas prerrogativas tradicionais sem tirar-lhe essas prerrogativas. Trataremos disso no capítulo seguinte.

5 A CONCLUSÃO DO LIVRO 1 DO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA*

Vimos nos capítulos precedentes que a posição de Hume envolve uma mudança de postura diante do que é conhecimento. Com respeito à geometria, o seu caráter demonstrativo é preservado mesmo diante do reconhecimento de que suas proposições são “aproximadamente verdadeiras”, expressão que, defendi, deve significar “carente de justificação total”, e não “quase verdadeiras, mas falsas”. Com respeito ao *status* das ciências demonstrativas, ele é preservado porque podemos apreender relações entre ideias, mas não comporta o enfrentamento de dúvidas que põem em questão a confiabilidade do nosso entendimento. Sua justificação não é total porque é incapaz de autojustificação, demanda que é legítima se pregamos a autonomia da filosofia ou autonomia da razão.

Essa mudança será nossa chave para compreender a conclusão do *Tratado*. Como já dito, essa seção oferece o desafio de compreender o aspecto positivo do projeto filosófico de Hume (o desenvolvimento da ciência da natureza humana) ao lado do seu aspecto negativo (a crítica à possibilidade de conhecer). Ao estilo do que vimos, teremos que Hume desenvolve uma crítica à autonomia da filosofia e promove a autonomia do costume; desenvolve uma crítica à pretensão de justificação total e promove uma filosofia “aproximadamente verdadeira”, não porque se admite falsa, e sim porque sempre carente de justificação e aberta à revisão.

Parte da dificuldade na leitura da conclusão do Livro 1 do *Tratado* (TNH 1.4.7) consiste na sua evidente mudança de estilo em relação a todo o desenvolvimento anterior. Hume passa da apresentação sistemática da sua filosofia para uma apresentação ensaística.¹¹³ De uma abordagem distanciada e ordenada conforme as razões, passamos para uma descrição pessoal dos ires e vires da reflexão sobre os resultados do *Tratado*. A mudança de estilo faz com que seja difícil identificar a voz definitiva de Hume tanto nos movimentos gerais como em cada posicionamento particular, se ele simula (no todo ou às vezes) uma posição que não é a sua, se suas conclusões são literais ou exageradas. Isso porque essa reflexão traz consigo uma mudança de tom, em que as dificuldades derivadas das demandas por justificação são acentuadas e culminam no que ficou conhecido como a crise cética do *Tratado*, momento em que Hume declara não ter critério para agir, estando entre uma falsa razão e razão nenhuma. Disputa-se se isso seria a declaração de vitória do ceticismo, ao menos no plano teórico ou filosófico, ou se etapa intermediária na superação ou no descarte da posição cética.

¹¹³Para considerações específicas sobre o estilo do *Tratado*, ver Box (1990, cap. 2).

Como pode se supor, minha leitura vê esse momento como indicação da impossibilidade do ceticismo: sua *impraticabilidade* deve contar para a sua *impossibilidade*. Essa última afirmação deve deixar alguns desconfiados, porque a realidade nada nos deve e à nossa capacidade e modo de apreendê-la. Eu estaria ignorando a diferença entre os imperativos da ação e os do conhecimento, entre os da prática e os da teoria. Contudo, defendo que a distinção entre o prático e o teórico é inadequada para a leitura do *Tra-tado*. Ao final da seção, Hume caracteriza seu compromisso futuro com a filosofia por uma “atitude despreocupada”. Essa caracterização deve nos remeter imediatamente a Filão, o cético despreocupado dos *Diálogos sobre a Religião Natural* que vimos nos dois primeiros capítulos desta tese. Assim como para Filão não havia problema para a justificação do que “precisava” julgar ou mesmo que julgava a partir dos mesmos princípios do que precisava julgar, também não há para Hume. Julgar é julgar verdadeiro ou falso e não se pode retificar essa atitude pela nota de que “posso estar errado”. Após a crise cética, que “posso estar errado” é coisa dada por certa e pouco relevante, isto é, é juízo embutido em toda declaração (mesmo naquela em que digo “certamente” ou “evidentemente”) e não é suficiente para revogá-la (para me fazer dizer “não creio”, isto é, não estou convencido da sua *verdade*).

Devemos distinguir entre dois tipos de ceticismo: um que é contraparte do dogmatismo e um que representa o abandono dessa disputa. O primeiro depende da autonomia da razão porque ele existe em virtude do apelo desse princípio. É porque esperamos, atual ou hipoteticamente, real ou idealmente, uma empreitada filosófica definitiva ou uma apreensão da realidade sem as particularidades que a tornam sempre perspecti-vada (sempre “para nós” e “nesse momento”) que tal ceticismo se faz plausível, pelo me-nos como adversário que o filósofo orgulhosamente vence. Para este, a impraticabilidade da autojustificação não lhe mostra a sua irrazoabilidade. Pelo contrário, mostra a nossa irracionalidade. O segundo, por sua vez, é cético porque recusa a autonomia da razão. Com isso, precisa reconhecer o que é perdido e que não é de pouca monta: o real sempre nos escapa porque a justificação sempre nos falta. Razão não é mais *razão suficiente*, ciência não é mais o conhecimento dos primeiros princípios nem das verdades eternas. Não é apenas que tais ideais não são realizáveis, é que sequer operam como ideais.

Podemos, portanto, ver o ceticismo humiano em dois níveis. O primeiro é o da denúncia da impraticabilidade da autonomia da filosofia ou da autonomia da razão. Isso atinge os projetos mais ousados, como o de Descartes, que pretendem de fato a realização da ciência como *scientia*. O segundo é da denúncia do *ideal*, da sua irrazoabilidade mesmo como norte. Isso afeta projetos que concedem a impossibilidade de um conhecimento “de-finitivo”, isto é, a impossibilidade da posse de certeza racional, mas que propõem uma “parte” ou “medida” dessa certeza. Quando Hume dramatiza a sua reação à impossibili-dade de autojustificação ao ponto de não ter critério para agir, ele recusa a razoabilidade de um ideal teórico que esteja para além de qualquer prática.

5.1 Interpretações

Há quatro linhas gerais de leitura de TNH 1.4.7: a cética, a naturalista, a dialética e a filosófica. Sigo a classificação de Ainslie (2017, p. 220), que identifica na bibliografia as três primeiras, adicionando à lista a sua própria (2017, p. 237), que denomina “filosófica”. Devo apresentá-las de modo breve e as dificuldades concernentes a elas que Ainslie levanta. À exceção de uma objeção à leitura dialética, não desenvolverei já as possíveis respostas: elas constituem o esquema de preocupações envolvidas nesta tese e no desenvolvimento da minha leitura, que importa elementos das diferentes linhas.

As leituras céticas veem em TNH 1.4.7 o fracasso ou abandono do projeto de um novo fundamento para as ciências (por exemplo, Fogelin 2009, p. 131). Isso significa uma renúncia ao projeto teórico, à posse de justificação concernente à verdade ou à falsidade das crenças ou dos princípios, não uma renúncia à investigação propriamente dita. Estaríamos sempre carentes de justificação. Mais do que isso, poderíamos identificar um conflito entre os princípios da natureza humana, o que torna problemática a elevação dos princípios naturais a norma. Se fôssemos inteiramente racionais, seríamos capazes de suspender o nosso juízo. A crença, sustentada pela força da nossa natureza sensitiva, tem algo de irracional.

Isso nos proporciona uma leitura bastante direta de TNH 1.4.7: o filósofo percebe a fragilidade da sua condição, sucumbe às dúvidas e deixa de pensar nelas por ocasião das urgências e inclinações diárias. A partir daí, convive com o fato ou provável fato da ilusão e dedica-se à filosofia como quem se dedica a um entretenimento, porque lhe apraz e porque lhe pode ser útil, mas não porque lhe é imperativo. É um entretenimento perigoso: o filósofo fica ciente de que não deve dedicar-se em demasia aos tópicos abstratos. Crise e confusão esperam quem se embriaga de filosofia.

A leitura cética tem como dificuldade o chamado “problema da integração” (Ainslie, 2017, p. 227), que consiste em dar conta da sequência do *Tratado*, em que Hume volta-se para o estudo das paixões e da moral conforme o plano original. É difícil articular uma resposta para o prosseguimento da investigação que não recorra diretamente ao *seu* desejo (vide Fogelin, 2009, p. 135 e Smith, 1995, p. 140), já que a investigação filosófica é em si mesma injustificada. Ou melhor, é difícil compreender o seu desejo como base para a *possibilidade* ou *inteligibilidade* da investigação, como empresa que não é exclusivamente sua e como empresa que ele, tendo percebido que é vã, possa ainda desejar. Pode-se compreender o ceticismo como lembrete de que não se deve ceder à superstição (vide De Pierris, 2015, p. 301 e Smith, 1995, p. 141) ou que não se deve contradizer a experiência comum (Fogelin, 2009, p. 134). Entretanto, é incerto como podemos determinar o que está no domínio do cotidiano ou da experiência comum e como podemos determinar o que é um desejo “legítimo” (já que o filósofo pode prosseguir sua investigação mesmo vendo que seu desejo é vão, mas o supersticioso, não).

As leituras naturalistas veem em TNH 1.4.7 a autoridade da natureza frente à crítica cética ou filosófica. Se a reflexão nos mostra que efetivamente não estamos munidos de razão para os nossos princípios, ela também nos mostra que nossa natureza é tal que não devemos resistir-lhes. O diagnóstico é parecido com o das leituras céticas, mas não pode conter a *contrariedade* dos princípios, o que nos deixaria em apuros para pretender uma visão coerente do mundo (vide Garrett, 1997, p. 233/235-236), exigência mínima da razão. O caso é compreender os princípios da natureza, nossa tendência a crer, em especial na permanência das regularidades observadas e na existência de objetos cuja existência não depende de nós, não como coerções que ofuscam a nossa razão ou a nossa reflexão, e sim como os pontos de partida *de direito* da filosofia (vide Garrett, 1997, p. 234).

Dessa perspectiva, podemos compreender o teor cético de TNH 1.4.7 como derivado de uma espécie de arrebatamento inicial da crítica filosófica, que deixa o filósofo ciente das limitações da razão como fonte de justificação. Na sequência, ele reconhece a autoridade da natureza, circunscrevendo os resultados da crítica cética a recomendações de prudência e cautela, mas incapazes de deslegitimar o projeto filosófico. A natureza interrompe a reflexão, barrando a demanda por autojustificação ou por justificação completa. Essa interrupção deveria ser tomada não apenas como afetação causal, mas também como uma segunda fonte de força epistêmica.

A leitura naturalista tem como dificuldade o “problema da normatividade” (Ainslie, 2017, p. 232), que consiste em mostrar como a natureza ganha o seu *status* privilegiado e pode fazer frente às exigências da razão. Em como podemos passar, em outras palavras, da descrição da nossa estrutura psicológica ou social para a sua validação teórica, para a afirmação de que não estamos lidando com ilusões próprias.

A dificuldade da leitura naturalista pode ser compreendida como a contraparte da dificuldade da leitura cética. Enquanto os defensores da leitura cética precisam dar conta da investigação sem fundamento, os defensores da leitura naturalista precisam dar conta do fundamento sem razão. O perigo de ambas está em atribuir a Hume um compromisso com uma espécie de fé contra a razão.

As leituras dialéticas propõem que TNH 1.4.7 começa com uma posição racionalista que deve ser superada no curso da reflexão, dando lugar à posição de Hume (vide Baier, 1991, p. 21). A melancolia inicial e a crise cética seriam, portanto, simulações que têm como fim a adoção de uma posição que deverá ser mostrada insustentável. Elas seriam sinceras no sentido de descreverem o processo pelo qual Hume passou em seu próprio desenvolvimento filosófico, mas não descrevem de fato os sentimentos do autor do *Tratado* com respeito à sua própria filosofia. Em suma, o projeto intelectualista ou racionalista, que vê a razão como isolada dos nossos instintos e sentimentos, levaria ao absurdo, ficando evidente que precisamos ver nossos instintos e sentimentos (nossas tendências naturais) como parte da nossa razão. Há uma transformação do que é a razão, ou

do que se considera razão, nesse percurso. Os problemas da normatividade e integração não surgem porque se nega, no final, a tensão entre instintos e razão. O caso não é afirmar a autoridade da natureza diante da razão, ao lado da razão ou auxiliando a razão, e sim de considerá-la fonte da autoridade da própria razão.

Ainslie evoca duas objeções a essa linha. A primeira concerne ao uso do termo “razão”. Essa leitura precisa da existência de uma equivocidade no seu uso, em que por vezes ele denota a confecção de relações entre ideias e por vezes denota a influência do hábito e das paixões. Seguindo Garrett (1997, p. 84-85), ele afirma não ver base para um uso equívoco do termo (Ainslie, 2017, p. 237). Todavia, parece-me não haver como ler, por exemplo, o uso em TNH 1.3.16, “Da razão dos animais”, como reprodução do conceito nos termos tradicionais (como capacidade de inferir a partir da percepção da relação entre as ideias). Os animais procedem segundo o hábito, isso é a razão dos animais. Sendo a razão dos animais a mesma que a nossa com respeito às questões de fato e existência, é forçoso que este uso divirja do padrão. Esse uso repete-se quando Hume afirma uma oposição entre “nossa razão e nossos sentidos” (TNH 1.4.4.15), em que a razão está pelo raciocínio de causa e efeito (portanto, está pela inferência promovida pelo hábito).

Garrett defende, em outro trabalho, uma distinção entre ser causado pela razão e ser um exercício da razão para dar conta da crítica e da aprovação dos raciocínios de causa e efeito (Garrett, 2006, p. 155-156). A análise do raciocínio causal mostraria que a inferência da causa ao efeito não é produzida pela razão, isto é, não é causada pela inspeção das ideias, mas ainda assim seria um exercício da razão, porque é uma inferência de uma ideia a outra. Isso evita meu argumento recém apresentado. Todavia, embute no exercício da razão a operação do hábito. A controvérsia, parece-me, fica diluída, sendo antes uma questão de como manipular os termos. Poderíamos descrever o movimento de Hume como o de reconhecer como exercício da razão aquelas inferências que são produzidas pelo hábito diante de um panorama filosófico que não o faz.

Isso é suficiente para neutralizar a disputa em torno do termo, mas voltarei a esse ponto adiante (p. 144), com a defesa de uma transformação do uso de razão que foge à crítica de equivocidade e, parece-me, torna superficial o recurso à diferença entre “ser causado” e “ser um exercício” da razão. Argumentarei que a “razão vívida” combinada “com alguma propensão” é a caracterização geral da razão, capaz de unir seu uso no domínio das relações entre ideias e das questões de fato.

A segunda objeção consiste no que ele chama de “problema do ceticismo” (Ainslie, 2017, p. 237), uma dificuldade em dar conta do fato de Hume autodenominar-se um cético. Afinal, essa superação envolveria uma superação do ceticismo de modo que não haveria mais risco de retorno àquele estado inicial da seção. Hume seria um anticético. Pasnau coloca o problema do seguinte modo:

[a solução de Baier para TNH 1.4], parece-me, ignora o preço genuíno que Hume crê que aquelas reflexões exigem. Há ali um ideal que seres humanos natural

e razoavelmente tomam a si mesmos como capazes de atingir-formar crenças baseadas em razões bem-fundadas—e revela-se que não podemos atingi-lo. [...] Quaisquer que sejam os méritos da sua leitura [de Baier] sobre o lado construtivo de Hume, apenas quero defender que o que ele destrói representa uma perda horrível para nossas expectativas epistêmicas. (Pasnau, 2017, p. 325)

Há um interesse em preservar o caráter genuíno da atribuição de ceticismo a Hume, seja em virtude do seu próprio texto, seja em virtude daquilo que o motivara a assim se denominar e motivara as tentativas de refutação dos seus críticos. O ceticismo humiano não é o ceticismo cartesiano: enquanto este se coloca ou é colocado para ser refutado, aquele se pretende derradeiro. Parece haver algo de equivocado na transformação do ceticismo advogado por Hume em um ceticismo instrumental, isto é, em um que é usado como meio para livrar-se das teses vigentes. É verdade que o repúdio ao seu ceticismo nos séculos XVIII e XIX gerou leituras que marginalizaram a proposta alternativa de ciência de Hume e provavelmente é verdade que o entusiasmo com o “naturalismo” humiano nas leituras do século XX fez muita sombra ao seu ceticismo. O caso não é de preservar as etiquetas (ceticismo, naturalismo, empirismo), e sim de reconhecer nelas aspectos importantes da obra que as contingências de cada tempo podem ter ajudado a ignorar.

A interpretação filosófica, de Ainslie, vê em TNH 1.4.7 a transição de uma perspectiva que aposta no acesso privilegiado aos conteúdos da mente para uma perspectiva que reconhece que ninguém, nem mesmo quem assume uma postura reflexiva, tem esse acesso (Ainslie, 2017, p. 242). A admissão da impossibilidade desse acesso levaria o filósofo a reconhecer tanto a legitimidade das perguntas que engendram o ceticismo (aquelas que exigem uma defesa da razão e dos sentidos) como a razoabilidade de manter sua confiança nas suas tendências naturais. Ele pretende evitar o “problema do ceticismo” ao não dissolver o problema (a interpretação dialética eliminaria a razoabilidade das perguntas). Ele difere das interpretações cétricas por não considerar as reflexões iniciais de TNH 1.4.7 como próprias da boa reflexão filosófica: elas fazem parte de um processo de ilustração e não são indicativos de que nossa tendência a crer é irracional. Difere das interpretações naturalistas por não reconhecer outra fonte de normatividade que a razão. Ao abrir mão da tentativa de inspecionar a mente de um ponto de vista privilegiado, as questões cétricas não teriam o efeito de suspensão do juízo. A perspectiva cotidiana ou vulgar é isolada da filosofia (Ainslie, 2017, p. 244), que é estabelecida como uma atividade ao lado das demais (não é, portanto, hierarquicamente superior).

Assim como Ainslie, pretendo fazer uma amálgama das interpretações existentes. Na raiz da minha divergência, está minha abertura a considerar um uso equívoco do termo razão por parte de Hume, de modo que devo me aproximar mais da perspectiva dialética (talvez a ponto de ser um “filiado”). Sua insistência no uso unívoco do termo torna sua tentativa de evitar o problema da normatividade insatisfatória, porque não é claro como a *razão* pode aferir as demais capacidades cognitivas ou não ser “coagida” por elas

diante da percepção da impossibilidade de acesso privilegiado. Sem uma transformação na compreensão da origem da força normativa, os problemas provenientes das leituras cética e naturalista mantêm-se.

5.2 Da melancolia à crise — §§1-8

5.2.1 A totalidade da imaginação

Considerações iniciais

Divido TNH 1.4.7 em três momentos: o primeiro, dos parágrafos 1 a 8, em que a proposta de reflexão a respeito do que foi realizado no *Tratado* culmina em um ceticismo total; o segundo, dos parágrafos 9 a 11, em que se cogita a rejeição da filosofia; o terceiro, o restante da seção, em que há o restabelecimento da filosofia em novos termos.

Compreendo *ceticismo total* como a ausência de critério para pensar ou agir. Isso não deve ser entendido apenas em um nível teórico, como se afetasse o autor enquanto filósofo, mas também no âmbito prático. Não por acaso, o sentimento de melancolia é notado no parágrafo de início da seção (TNH 1.4.7.1). Não deve se seguir uma reflexão bem-resguardada no campo filosófico, do filósofo enquanto filósofo, e sim uma que move as suas paixões. Não cabe à situação desenvolvida uma resposta tal como agir conforme as aparências ou conforme manda a natureza porque a reflexão da primeira parte da seção afeta o indivíduo como um todo. Ela é capaz de anular os impulsos positivos que o movem para qualquer direção. Tampouco cabe recorrer a um agir sem pensar ou um agir irrefletido (isto é, o agir conforme à natureza como o não-reconhecimento de uma regra), porque o estado em que o ele se encontra ou pretende estar é de total consciência dos seus movimentos. É preciso vê-lo, no ápice da crise cética, como alguém desesperado. Esse desespero, mencionado ao longo da seção, deve ser compreendido como um estado de desalento ou desânimo (o desesperado como o desesperançado), não de aflição ou irritação. Que este é o significado apropriado, tenha-se TNH 2.3.4.8, em que *despair* é considerado um estado que leva a um abatimento da mente.

Podemos projetar dois adversários na conclusão do *Tratado*: aquele que internaliza a autonomia da razão e aquele que cede ao ceticismo em virtude do seu caráter inofensivo. O primeiro é emulado quando a perspectiva de fracasso da filosofia é descrita como uma “súbita visão do perigo” e o deixa melancólico. O enfrentamento desse adversário exige que se retire dele o luxo da meditação alienada: a reflexão pode ser apartada da realidade no sentido de que exige a suspensão do dia-a-dia, não no de que é um campo que não tem efeito sobre o dia-a-dia.

O segundo é aquele que confia no fracasso do ceticismo porque sua doutrina é increditável. A aversão à metafísica anunciada na introdução (TNH Intro.2) não é mais do que um preconceito e pretende-se mostrar que as reflexões abstrusas podem ser tais que

levam o indivíduo à paralisia. Para tanto, o recurso à melancolia é elemento importante: a investigação filosófica não se move alheia às paixões.

A conclusão é o momento em que o caráter cético do *Tratado* é exaltado, mas isso não significa que seja exagerado nem que seja fruto do abandono do seu projeto das ciências. É a explicitação da ciência cética. O desfecho dramático, a paralisia que tomará conta do filósofo, é de fato falso se considerarmos que o raciocínio que o suporta precisa de elementos externos à filosofia de Hume. Ele é desautorizado quando se tem a perspectiva correta. Ele é um elemento para mostrar tanto a consequência que deveria ter a confiança na autonomia da razão como a irrazoabilidade da marginalização do cético em virtude do caráter exótico da sua proposta. Hume não abandona a fundamentação das ciências, ele explora o que é perdido na sua fundamentação, aquilo que a torna eminentemente cética.

A autonomia da razão

Assim, para compreender o ponto de partida da seção, é preciso assumir como ponto de partida a autonomia da razão ou a autonomia da filosofia como um princípio internalizado, parte constituinte dos ideais do filósofo. Daí, o início marcado pelo sentimento de melancolia e assombro diante do estado das faculdades humanas. Também, a impossibilidade de evitar o curso em direção à suspensão do juízo e da ação. Porque estamos convencidos de que a razão é fonte de toda autoridade legítima, nenhuma consideração prática ou pragmática pode nos convencer a tomar outro curso, como o deixar-se levar pelo aparecer, pelos instintos ou impulsos. Se, por um lado, deve-se considerar que o filósofo encontra-se alheio a qualquer urgência, por outro, é preciso considerar que a internalização da autonomia da razão enquanto princípio é intensa e não faz parte de um joguete ou de uma abordagem desengajada. A fronteira entre o prático e o teórico está borrada, porque também o prático exige razões, de modo que considerações prudenciais estão inacessíveis. Sentimentos que consideraríamos inevitáveis perdem sua força coercitiva, porque também eles devem ser submetidos ao escrutínio da razão. É como se a melancolia que envolve o filósofo fosse tal que o tornasse insensível a qualquer estímulo: o princípio de autonomia da razão, seriamente entretido, o blinda a qualquer força ou princípio que tente retirá-lo do seu estado.¹¹⁴

Ao lado disso, é preciso também assumir os resultados da investigação desenvolvida anteriormente no *Tratado*. Os problemas trazidos à tona que tornam problemática a realização da investigação conforme a autonomia da razão não se seguem apenas de dúvidas pré-filosóficas a respeito da nossa razão e dos nossos sentidos, eles têm em si a carga teórica desenvolvida ao longo do tomo. Que a imaginação é origem de todos os nossos juízos, que o hábito é fonte da necessidade causal e assim por diante: é o entendimento

¹¹⁴Uma pronta objeção é que essa descrição vai de encontro à atribuição de força que Hume delega à natureza, que superaria qualquer sentimento derivado da reflexão filosófica ou inspeção racional. Tratarei disso diretamente adiante, em 5.3.

humano tal qual o *Tratado* propõe que ele seja que engendra a crise da seção.

Isso pode nos fazer crer que estamos diante de uma reflexão da filosofia humiana sobre si mesma. Com efeito, De Pierris (2015, p. 287) defende que Hume ataca sua própria concepção de razão, ou seja, que o seu interlocutor não é o racionalista. É verdade que a concepção de razão utilizada não é estritamente racionalista, ela não seria reconhecida por um filósofo racionalista como tal, e que temos mais propriamente um conflito interno à imaginação tal como esquematizada por Hume. Contudo, as exigências que envolvem os primeiros parágrafos de TNH 1.4.7 não condizem com aquelas que deveriam reger a sua investigação.

A expectativa que abre a conclusão do *Tratado* indica uma compreensão da realização das ciências como *scientia*, como atividade intelectual e compreensão do real livre das imperfeições que tornam o exercício vulgar ou comum das nossas capacidades falível. Se o projeto das ciências anunciado na Introdução é assim entendido, a investigação subsequente não deve ter outra consequência que o sentimento de perda que agora será emulado.¹¹⁵ Há que se considerar um misto de teatro e sinceridade na composição do *Tratado*. Se, por um lado, Hume não faz uma falsa promessa (conforme a leitura que avanço), por outro, pode esperar ser mal-compreendido quando propõe um fundamento para as ciências. Nesse caso, com respeito à natureza da sua proposta. Assim como o palavreado de Filão leva Dêmeas a crer que é um aliado, o palavreado empirista da introdução pode deixar fazer parecer que estamos diante de outra tentativa empirista tradicional. Não se antecipa a proeminência do hábito e dos instintos, o escanteamento da razão e da justificação.

Admiração e desprezo

Para ilustrar que estamos lidando com expectativas distintas daquelas que constituem o corpo do *Tratado*, podemos recorrer ao desapontamento que há em TNH 1.4.7.5, em que:

descobrimos que essa conexão, laço ou energia se encontra unicamente dentro de nós mesmos, e não é mais que a determinação da mente, adquirida pelo cos-

¹¹⁵Pode-se afirmar contra mim que ignoro o desenvolvimento da Parte 4, em que as conclusões céticas seriam desenvolvidas e explicitadas. Nesta tese, analisei apenas a sua primeira seção, em que defendo que a conclusão cética (a necessidade da suspensão do juízo) depende de uma perspectiva particular da investigação filosófica, que não é compartilhada por Hume. Sob pena de ter que avançar hipoteticamente, proponho que as conclusões céticas retiradas das demais seções dependem dessa mesma perspectiva. Há que se tomar a sério o título da Parte 4, “Do ceticismo e outros sistemas filosóficos”. Ceticismo compreendido como o ceticismo total de que Hume trata em TNH 1.4.1 (de não termos medida nenhuma da verdade e falsidade das nossas opiniões), não como o resultado da dúvida cética, de ser “impossível, com base em qualquer sistema, defender seja nosso entendimento, seja nossos sentidos” (TNH 1.4.2.57). Este resultado é aceito por Hume e constitui o seu ceticismo moderado. O ceticismo total em TNH 1.4.2 seria a posição segundo a qual não existe nada cuja existência independa da mente, própria de uns poucos “céticos extravagantes” (TNH 1.4.2.50). A defesa dessa leitura envolve uma argumentação à parte que não faço aqui. Não obstante, explicito essa opinião para se ter um quadro da interpretação desenvolvida.

tume, que nos leva a fazer uma transição de um objeto àquele que usualmente o acompanha, e da impressão de um à ideia vívida do outro!

Ao comentar na Parte 3 o caráter aparentemente paradoxal da sua proposta (o fato de a necessidade ser sentida na alma, não percebida nos objetos, apresentada explicitamente em TNH 1.3.14.24), Hume previra dois tipos de reação: “O espanto costuma acompanhar tudo que é extraordinário; e esse espanto se transforma imediatamente no mais alto grau de admiração ou desprezo, conforme aprovemos ou desaprovemos o objeto” (TNH 1.3.14.24). O Hume da Parte 3 está preocupado em fazer avançar o seu sistema. Na sequência, explica a confusão daqueles que desaprovam sua doutrina e segue para a resolução de outros problemas a partir das suas novas conclusões. Seu espanto transforma-se em admiração diante dos avanços permitidos pela sua descoberta. O Hume de TNH 1.4.7 encarna o drama de quem, convencido do seu sistema, não se vê iluminado por um novo entendimento da natureza humana, mas tem sua ambição de descobrir a natureza última da realidade revelada ilusória. Seu espanto transforma-se em desprezo, em frustração pela natureza da descoberta.

O método da dúvida

Hume oferece dois tipos de consideração para sustentar suas dúvidas. Uma com respeito a si mesmo (TNH 1.4.7.2) e outra com respeito à natureza humana (TNH 1.4.7.3). Poderíamos ler as dúvidas de TNH 1.4.7.3 como resultado apenas da divergência do sistema de Hume de todos os demais (ou seja, como a efetiva substituição de um sistema por outro — o abandono todas as opiniões vigentes por outras), mas a menção às deficiências comuns à natureza humana ficaria solta. São as deficiências da natureza humana que não garantem o reconhecimento da verdade quando abandonamos as opiniões estabelecidas, não a desaprovação de todos os demais. As dificuldades do parágrafo anterior (TNH 1.4.7.2) resultam do reconhecimento “das inúmeras deficiências que me são peculiares”: é porque Hume se considera, em seu momento melancólico, incapaz de confiar em si sem a aprovação dos demais que a rejeição deles é levada em conta. O que vem neste parágrafo (TNH 1.4.7.3) é de outra ordem: não é eu-Hume, e sim eu-humano. Não é o desafio às opiniões estabelecidas através do sistema particular proposto, é a própria pretensão de desafiar “todas as opiniões estabelecidas”. É uma referência, parece-me, ao método da dúvida que inaugura as *Meditações Metafísicas*.¹¹⁶ Afinal, as considerações que se seguem não tratam da importância das opiniões estabelecidas, e sim da inexistência de um critério para crer atrelado à apreensão da verdade: no lugar da apreensão do que é claro e distinto ou do reconhecimento do que é certo ou provável por causa da percepção da

¹¹⁶Que as *Meditações* são uma obra que Hume tem em mente na redação do *Tratado*, pode-se inferir da lista que ele recomenda em carta de 1737 (já à época da redação do *Tratado*) a Michael Ramsay como “preparatória” para melhor compreensão das partes metafísicas do seu raciocínio (pode ser encontrada em Mossner, 2001, p. 626-627).

relação entre as ideias está apenas a sensação de que não se pode julgar diferentemente, de uma determinação exterior ao que é considerado.

A ausência da razão

Ao recapitular os resultados da sua investigação, Hume enfatiza a fragilidade dos seus princípios. Seu texto é um tanto solto, porque altera os princípios aos quais se refere ao longo do texto sem anúncio claro. Em TNH 1.4.7.3, aponta a experiência e o hábito como os princípios de que trata. No início TNH 1.4.7.4, toma-os indistintamente, referindo-se à imaginação. Ao fim de TNH 1.4.7.4, distingue o hábito e o princípio da existência de corpos como aqueles aos quais se refere.

Em TNH 1.4.7.3, o hábito é apontado como o responsável pelo assentimento a todos os argumentos, pelo raciocínio sobre os objetos que não observamos atualmente, pela crença na existência de objetos independentes de nós e pela crença em nós como “eus” com histórias. Esse conjunto de conclusões respalda a constatação feita logo antes de que “sinto apenas uma *forte* propensão a considerar *fortemente* os objetos segundo o ponto de vista em que me aparecem”. A ilustre ausência é a da razão, que não tem função nesse esquema. A memória, os sentidos e o entendimento não são respaldados por ela, e sim por um procedimento próprio da alma de avivamento das percepções cujo funcionamento nada tem que ver com o que chamaríamos “razão”.

Podemos interpretar o trecho final de TNH 1.4.7.3 como dizendo que os três são modos da imaginação. “Imaginação” nesse trecho refere-se a qualquer reunião de ideias que não seja proveniente da razão, considerada como a faculdade responsável pelas relações entre ideias.¹¹⁷ Sentidos e entendimento significam, nesse trecho, o mesmo que em TNH 1.4.4.15, em que Hume opõe a “nossa razão” aos sentidos explicando essa oposição como “entre as conclusões que formamos a partir da causa e efeito e as que nos persuadem da existência contínua e independente dos corpos”. Os “sentidos” são responsáveis pelo avivamento daquelas ideias que constituem o mundo que tomamos como acessível a todos¹¹⁸ e o entendimento é responsável pelo avivamento daquelas ideias que inferimos a partir da experiência. A memória, por sua vez, é constituída por aquelas ideias que julgamos que preservam a ordem espacial e temporal do aparecimento das percepções. Cada qual marca a causa da força das ideias: o entendimento marca a transferência da força das impressões às ideias por repetição; os sentidos, a transferência da força das impressões às ideias pela relação de semelhança (TNH 1.4.2.40-42); a memória, a retenção

¹¹⁷Esse sentido é apontado na nota a TNH 1.3.9.19. No trecho, Hume exclui da imaginação os “nossos raciocínios demonstrativos e prováveis”. É importante notar que os raciocínios prováveis, nesse contexto, não são compreendidos tais como Hume os apresenta (como operados pelo hábito, isto é, como resultado de uma repetição que leva o espírito a associar os repetidos), e sim como a *percepção* de uma relação provável entre as ideias. Seu funcionamento, portanto, é análogo ao do raciocínio demonstrativo.

¹¹⁸Note-se que não estamos tratando dos sentidos enquanto constituídos pelas impressões, que nada nos dizem sobre a acessibilidade da experiência aos demais, e sim como a ação da imaginação descrita em TNH 1.4.2 que explica a crença na existência de objetos materiais.

de parte da força original das impressões (TNH 1.1.3.1). A diferença importante entre os três é funcional, não de força e vivacidade. Força e vivacidade explicam porque elas nos afetam diferentemente das ideias da mera fantasia (sentido de “imaginação” quando é considerada como a capacidade de reunir e repartir livremente as ideias, como em TNH 1.1.3.4), que só leva à crença se estivermos acometidos de alguma enfermidade. O tipo de fortalecimento indica o modo como as tomamos: como representando o nosso passado vivido (a memória, cujas ideias têm relação direta com as impressões e têm força porque carregam consigo parte da força original da impressão), o que existe “externamente” (os sentidos, cujas ideias são fortalecidas pela semelhança, que estabelece relações atuais) e o que é projeção (o entendimento, cuja transferência de força é para ideias que *devem* aparecer).

Os três, juntos, estão por trás dos nossos juízo sobre o que é real. Não estão aí contemplados diretamente os juízos resultantes de relações entre ideias (as intuições e demonstrações), porque eles são tributários dos raciocínios de causa e efeito (vide o capítulo 4, sobre TNH 1.4.1). Não há espaço nesse esquema para a validação independente ou anterior das faculdades ou para o exame das relações que elas providenciam a partir da clareza e distinção das ideias relacionadas.¹¹⁹

5.2.2 *As imperfeições da imaginação*

Hume aponta dois tipos de imperfeição na imaginação: a contrariedade dos seus princípios e o seu caráter inerentemente ilusório. Para ambas as alegações, defenderei que elas derivam de premissas não-humianas infiltradas na reflexão desenvolvida.

A inconstância da imaginação

Começamos pelo primeiro tipo. Em TNH 1.4.7.4, Hume afirma que “não é de admirar que um princípio tão inconstante e falacioso nos leve ao erro”. Enquanto em TNH 1.4.7.3 ele distinguira as diferentes operações da imaginação e entre experiência e hábito, no início de TNH 1.4.7.4 ele toma toda sua parafernália como um único princípio. Devemos compreender essa unificação como a referência ao processo de avivamento de ideias por meio da imaginação. Com essa unificação, alarga-se os casos a serem considerados. Por exemplo, a crença na existência contínua dos objetos só pode ser parcialmente atribuída ao hábito (vide TNH 1.4.2.21), tendo-o estritamente como a transferência de

¹¹⁹Pode parecer que me contradigo, porque defendi que a intuição permanece como capacidade e agora afirmo que seus juízos são dependentes dos causais. Quando afirmo que a intuição permanece, afirmo que somos capazes de perceber as relações entre as ideias, o que não é parte da operação do hábito na inferência de causa e efeito (o hábito é identificado como responsável pela inferência precisamente porque não se pode dar conta dela pela percepção das relações entre as ideias). Quando afirmo que os seus juízos são dependentes, não afirmo que a percepção das relações é dependente, e sim que a crença produzida depende de uma confiança que surge a partir de juízos causais.

força a partir de uma repetição passada (como é apresentado em TNH 1.3.8.10).¹²⁰ A experiência, por sua vez, nada faz sozinha senão oferecer a matéria-prima das operações mentais.¹²¹ O começo desse trecho, portanto, deve ser lido à luz da submissão recém-feita das faculdades à imaginação, sendo esta o “princípio inconstante e falacioso”.

Entretanto, quando Hume pergunta, ao final de TNH 1.4.7.4, pela possibilidade de reconciliação dos princípios, não é mais uma referência ao avivamento das ideias simplesmente, e sim ao entendimento e aos sentidos (compreendidos como modos de avivamento das ideias). A contradição a que Hume se refere poderia ter duas origens: a abordagem da crença em objetos materiais de TNH 1.4.2 ou TNH 1.4.4. Em nota, Hume remete a TNH 1.4.4. Isso é importante porque TNH 1.4.4 é o exame da filosofia moderna e não é óbvio que devemos tomá-lo como um autoexame, isto é, que Hume veja a si mesmo como um filósofo moderno. Defendo que não: que não há oposição irresolvível entre os princípios da imaginação, mas uma oposição interna aos princípios da filosofia moderna.

A oposição da filosofia moderna

Começemos por duas constatações que sozinhas são marginais, mas que podem servir como sugestão de início de leitura. A Parte 4 é intitulada “Do ceticismo e outros sistemas filosóficos”: sugiro novamente que levemos a sério que temos o exame do ceticismo (TNH 1.4.1-2) e de *outros* sistemas filosóficos (TNH 1.4.3-4 concernentes ao mundo externo, TNH 1.4.5-6 concernentes ao mundo interno). Derivar disso que não há nenhuma lição para a filosofia de Hume nessas seções seria errado. O que é relevante é que a filosofia moderna deve ser identificada como *outro sistema* que o de Hume. Ao lado disso, tenhamos que Hume alega ter descoberto um “novo cenário do pensamento” (*Cartas* 3: I.16) e promovido uma “total transformação da filosofia” (*Cartas* 8: I.26), o que reforça a ideia de uma ruptura.

Em TNH 1.4.4, Hume pretende verificar se a filosofia moderna está livre do pensamento fantasioso que caracterizaria a filosofia antiga (vide TNH 1.4.3). Sua análise mira o que ele chama de “princípio fundamental da filosofia moderna”, o de que “cores, sons, sabores, aromas, calor e frio” são apenas “impressões na mente, derivadas da operação

¹²⁰Isto é, a compreensão do hábito como princípio responsável pela crença em objetos envolveria uma expansão do conceito. Não é a princípio inadequado. Por exemplo, quando se fala em autonomia do costume, “costume” é tomado em sentido mais amplo que o princípio responsável pela inferência causal: as influências das convenções e da educação estão aí infiltradas. Não é que essas influências não possam ser explicadas em termos de interações mais intrincadas do costume, mas é evidente que há um salto na sua aplicação. De fato, seria mais adequado falar em “autonomia da imaginação” para abarcar esse salto. Por outro lado, o termo imaginação não carrega consigo o peso coercitivo que o termo costume carrega e que se quer enfatizar: sob a imaginação está também a mera fantasia.

¹²¹Seria possível compreender a experiência de modo mais amplo, como a responsável por todos os movimentos da mente, se vemos as operações do espírito como determinados pelas suas experiências. Seria uma tese ousada porque suprimiria qualquer influência da natureza humana, resumindo-a aos eventos externos que a afetam. Sem entrar nessas considerações, seria inadequado nesse contexto falar desse modo porque tornaria vazia as referências às demais operações ao lado da experiência.

dos objetos externos e sem qualquer semelhança com as qualidades dos objetos” (TNH 1.4.4.3). Em resumo, ele teria como consequência que não há coisa no mundo que seja independente da mente (isto é, não haveria o que chamamos objeto material) (TNH 1.4.4.6). Isso se opõe àquele princípio que sempre devemos supor, o da existência dos corpos (TNH 1.4.2.1). Opõe-se, portanto, a um princípio universal da natureza humana. Ao final da seção, isso é apresentado como uma oposição entre os sentidos e o entendimento (TNH 1.4.4.15).

Ofereço agora uma razão mais substancial para não tomar a oposição como decorrente da filosofia de Hume, mas apenas da filosofia moderna. A oposição dos princípios contradiria o critério oferecido por Hume para distinguir os princípios universais dos princípios variáveis: os princípios variáveis opõem-se a outros princípios, universais ou não, enquanto os princípios universais não se opõem entre si (ver TNH 1.4.4.1). A consequência de Hume aceitar o princípio da filosofia moderna como princípio da sua filosofia seria ou que não existem princípios universais, portanto que não podemos dizer da transição costumeira das causas para os efeitos e da crença na existência de corpos que são princípios que são condições para o pensamento e a ação, ou que o princípio da filosofia moderna seria simultaneamente um princípio que impede o pensamento, porque leva à contradição entre a razão e os sentidos, e um princípio universal, condição para o pensamento humano.

O argumento não é conclusivo. Fogelin, por exemplo, não dá o valor que dou à enunciação dos tipos de princípios e defende que Hume os anuncia para mostrá-los tão ininteligíveis como os dos filósofos antigos (Fogelin, 2009, p. 100). O caso, parece-me, é que Fogelin toma a distinção como uma distinção dos filósofos modernos, não de Hume (Fogelin, 2009, p. 96-97), isto é, como um recurso deles para justificar os próprios princípios diante daqueles dos filósofos antigos. É um tanto estranho, porque a totalidade da imaginação é coisa de Hume, não da filosofia moderna propriamente dita. Ainda assim, sua defesa parece consistir em alegar que mesmo que tentemos uma distinção do gênero, não escaparemos à contrariedade dos princípios que regem os nossos raciocínios ou sistemas. Esse é um ponto em que a interpretação local depende da plausibilidade da interpretação geral de que ela faz parte.

Ainslie oferece uma linha de raciocínio que não recorre à distinção que ofereci para defender que a contradição resultante de TNH 1.4.4 não é da filosofia humiana, mas da “moderna”. Vale a pena apresentá-la de modo breve, mas não a desenvolverei inteiramente porque ela envolve resultados anteriores da sua leitura sobre TNH 1.4.2. Ainslie localiza três erros no compromisso dos filósofos modernos à luz da posição de Hume: que o acesso aos objetos externos requer uma explicação (deveria ser tomado por garantido), que a consciência das percepções implica a necessidade de uma inferência para a existência de corpos (não implicaria), que há uma incompatibilidade entre o corpo e a alma (não haveria) (Ainslie, 2017, p. 201). Este último ponto está associado à análise da causali-

dade, cujo mote “qualquer coisa pode produzir qualquer coisa” permite que consideremos percepções como efeitos da matéria sem que precisemos admitir uma distinção entre o espiritual e o mental que torne ininteligível sua interação ou exija uma intervenção ou preordenação divina. Que a matéria é estúpida deixa de ser algo óbvio bem como que há uma diferença essencial entre o material e o mental, ou seja, que os objetos materiais devem ser diferentes do que experienciamos. A possibilidade de isolar as percepções (de trazê-las à consciência e perceber sua dependência do espírito) não deve levar sem mais à necessidade de provar a existência de corpos. Que tenhamos uma tendência natural e irresistível a crer em corpos (TNH 1.4.2.1) e que essa tendência é necessária também para a compreensão dos sistemas filosóficos (TNH 1.4.2.46) desautoriza a generalização operada pela filosofia moderna de que nenhuma das nossas impressões deve ter um “arquétipo externo” (TNH 1.4.4.4).¹²²

Isso indica que Hume está adotando uma perspectiva que não é propriamente sua. Nesse momento, ele está se colocando como um filósofo moderno, isto é, como alguém que é seu contemporâneo e toma contato com as suas conclusões.

A alegada inevitabilidade das ilusões

Tenhamos, agora, a segunda imperfeição da imaginação: seu caráter ilusório. Essa acusação deriva do estranhamento gerado pela sua análise da causação, que identifica a origem da necessidade no espírito, não nos objetos (TNH 1.4.7.5). Já mencionamos esse trecho anteriormente (p. 118), tratando da reação distinta que há entre a Parte 3 e a Parte 4. Agora, cabe enfatizar o aspecto desencorajador dessa descoberta: “parece que, quando dizemos que desejamos conhecer o princípio operador último enquanto algo que reside no objeto externo, ou estamos nos contradizendo, ou dizemos coisas sem sentido” (TNH 1.4.7.5). Essa afirmação segue-se da filosofia de Hume, porque sua análise da inferência causal admite como acessível a nós apenas as relações de sucessão e contiguidade entre os objetos da experiência, ficando inacessível qualquer tipo de operação ou força que uns exercem sobre os outros.¹²³ A necessidade é uma contribuição nossa, por assim dizer.

Imersos no fluxo da experiência cotidiana, somos insensíveis à natureza discreta das nossas percepções e cremos que vemos as relações causais ou apreendemos os poderes causais. A ilusão está em crer que observamos os poderes causais. Não é uma ilusão inevitável, que nos acometa enquanto humanos e não apenas enquanto filósofos, porque ele afirma, na sua exposição sobre a ideia de conexão necessária, que está recuperando o sentido original das expressões envolvidas no vocabulário a respeito da causação (ver

¹²²Sobre a invalidade desse movimento específico, cabe ver também Garrett (1997, p. 219), que mostra uma aplicação inadequada da regra 5 para os juízos causais.

¹²³Se o objeto da experiência é “a coisa” ou a coisa “experienciada” é-me indiferente nesta afirmação: o que afirmo é que sucessão e contiguidade é o que a experiência nos mostra, sendo a necessidade uma relação estabelecida pela influência do hábito (isto é, por um mecanismo que opera a partir da experiência, que é diferente dela, que acrescenta algo que a mera análise da experiência não revela).

TNH 1.3.14.14). A ilusão resulta da combinação do desejo de conhecer os poderes secretos das coisas à má-assimilação dos processos da imaginação.

Alguém pode alegar que mesmo os não-filósofos pretendem observar alguma espécie de necessidade nas relações. Há uma infiltração do discurso filosófico na experiência cotidiana: “enquanto filósofos” não implica que somente os filósofos se iludem, e sim que a origem da ilusão está na investigação filosófica.

Compreendamos “investigação filosófica” de modo amplo. Não somente como o exercício cuidadoso e metódico, mas como uma atitude especulativa. Em TNH 1.4.7.3-4 teríamos, por exemplo, o caminho equivocado tomado pelas filosofias antiga e moderna. Na *História Natural da Religião*, os erros provenientes, na sua origem, de atitudes pré ou não filosóficas diante do mundo, mas ainda assim instigadas pela urgência de uma explicação dos fenômenos. Querendo compreender o mundo a nossa volta, acabamos confundindo o conteúdo da nossa experiência e guiados a determinadas ilusões. Há um sentido em que elas são naturais: são comuns ou até mesmo esperadas. Isso não significa, no entanto, que elas são necessárias ou inevitáveis.

5.2.3 A crise cética

Se o que expus está correto, temos desvios de expectativas e posições na base dos raciocínios que preparam para a crise cética que marca a conclusão do *Tratado*. Cumpre, ainda assim, compreender os termos a partir dos quais a crise é colocada, porque são importantes para a compreensão da sua superação.

Entre uma falsa razão e razão nenhuma

Hume sugere que as ilusões da imaginação poderiam ser evitadas se admitíssemos apenas aos princípios mais gerais da imaginação (TNH 1.4.7.7). Pode parecer um recurso à distinção entre os princípios universais e variáveis, todavia ele remete-nos, em nota, para TNH 1.4.1, seção que tratamos no capítulo 4. Os princípios gerais da imaginação, podemos supor, são aqueles derivados das relações estabelecidas entre as ideias. Contudo, como vimos, mesmo essas relações dependem da força do costume ou dos instintos para que possam de fato ter efeito sobre nós. Para o filósofo não-humano, está lá a derrocada da razão, porque ele entende por “razão” a faculdade que deve estabelecer os primeiros princípios do entendimento humano. É o fim da razão porque é o fim da sua operação autônoma e legisladora. Nesse fluxo, não se percebe ainda a possibilidade do estabelecimento de princípios normativos e de um lugar de direito à reflexão sem o que chamamos princípio de autonomia da razão:

O único meio de nos salvarmos desse ceticismo total é por meio dessa singular e aparentemente trivial propriedade da fantasia, pela qual acedemos com dificuldade às visões remotas das coisas, não sendo capazes de ter delas uma impressão

tão sensível quanto aquela que temos das visões mais fáceis e naturais. Estabeleceremos, então, como uma máxima geral, que nunca se deve aceitar nenhum raciocínio sutil ou mais elaborado? Considerem-se bem as consequências de um tal princípio. Desse modo, acabamos com toda ciência e filosofia. **Procedemos a partir de uma única qualidade da imaginação e devemos aceitá-las todas por uma paridade da razão.** E nos contradiríamos expressamente, pois essa máxima tem de ser construída sobre o raciocínio anterior, que, devemos admitir, é bastante sutil e metafísico. (TNH 1.4.7.7)¹²⁴

Observe-se o passo normativo dado por Hume. A solução proposta não está no fato de termos dificuldade em manter nossa atenção nos raciocínios sutis e difíceis, e sim na derivação de uma regra a partir disso. O fato por si só não fundamenta a regra. Suas consequências negativas não só a tornam indesejável como também irrazoável. Aquele que recusa a metafísica por repúdio aos raciocínios sutis é confrontado.

Temos três consequências negativas. A primeira, o fim da ciência e da filosofia. Isso lembra a discussão entre Cleantes e Filão explorada anteriormente (seção 2.1), em que eles consideram inadmissível que se possa aceitar algum princípio que as deixe sem fundamento. O projeto de fundamentação das ciências anunciado na Introdução permanece no horizonte e não se vislumbra uma ciência sem raciocínios sutis e elaborados.

A segunda, o retorno à situação anterior, em que as sugestões da imaginação são aceitas irrestritamente. Não há critério, nesse momento, para distinguir os princípios da imaginação que devem e não devem ser aceitos. Hume oscila entre o aceite e a rejeição total da imaginação. Ou os princípios da imaginação devem ser submetidos a um escrutínio que garanta a sua infalibilidade, ou todos devem ser aceitos. Ou se derruba completamente a própria casa ou não se procede com nenhuma reforma. Ele fica entre a autonomia da razão e a totalidade do costume.

A terceira, a autocontradição, porque a sustentação da máxima seria aquilo que ela nega. Não há aqui algo como “jogar a escada fora” porque não houve nenhuma mudança de princípio ou paradigma. Temos uma disputa entre o dogmático e o cético em torno da razão em que cada um proclama o seu sucesso ou o seu fracasso. Isso remete ao final de TNH 1.4.1, em que Hume rejeita a estratégia de refutação ou desconsideração do cético através de um argumento que conclui que o raciocínio cético invariavelmente leva à sua própria destruição. “Se os raciocínios céticos são fortes, dizem eles, isso é uma prova de que a razão pode ter alguma força e autoridade; se são fracos, jamais podem ser

¹²⁴Altereí a tradução de Danowski no trecho final (a partir de “Desse modo”) com base na interpretação que estou expondo. A divergência é sobre a função da proposição grifada. Eis o original: “By this means you cut off entirely all science and philosophy: **You proceed upon one singular quality of the imagination, and by a parity of reason must embrace all of them:** And you expressly contradict yourself; since this maxim must be built on the preceding reasoning [...]”. Eis a tradução de Danowski: “Desse modo, acabaríamos de vez com toda ciência e filosofia: **procedendo com base em uma única qualidade da imaginação, teríamos de abraçar todas elas por uma paridade da razão.** E estaríamos expressamente incorrendo em uma contradição, pois essa máxima tem de ser construída sobre o raciocínio anterior [...]”. Na sua tradução, ela está subordinada à oração anterior e explica por que acabaríamos com toda ciência e filosofia. Tal como interpreto, ela é uma consequência do princípio aceito ao lado do fim da ciência e da filosofia. As razões encontram-se no corpo do texto.

suficientes para invalidar todas as conclusões de nosso entendimento” (TNH 1.4.1.12). Trata-se ainda do poder da razão como cocheira da alma: ela está no controle ou terão os cavalos arrebatado as rédeas? Conforme o momento da reflexão, concluimos algo distinto: quando o raciocínio sutil é impotente para nos convencer, declaramos a vitória do cético; quando percebemos que a vitória do cético depende de um raciocínio sutil, revelando uma confiança no poder da razão, declaramos a vitória do dogmático.

Diante desse cenário, Hume anuncia sua posição de estar entre uma falsa razão (a ilusão de que tem razão para julgar) e razão nenhuma (o ceder à falta de razão). É relevante a ênfase na impossibilidade de resolução do dilema via aposta no seu esquecimento. O esquecimento é descartado tanto como fato, porque o percurso é evidência de que essas reflexões têm força sobre o sujeito, quanto como diretriz, porque seria autor-refutante. Se a ação da natureza que veremos adiante (TNH 1.4.7.9) resultasse apenas no amortecimento do efeito das dúvidas, ficaríamos presos a um ciclo de dogmatismo e ceticismo, cada qual tendo proeminência conforme nosso humor e nossa disposição para reconhecer os raciocínios sutis que levam a esse estado.

A superstição filosófica

É o efeito dessas reflexões sutis que Hume enfatiza, pretendendo mostrar que podemos, nas circunstâncias apropriadas, estar sujeitos à dúvida total (em TNH 1.4.7.8). O isolamento descrito em TNH 1.4.7.2 é parte desse processo: ele permite a visão intensa das dificuldades em uma situação sem interferência externa e sem interação com o ambiente. Nessas condições, a melancolia que afeta o indivíduo pode resultar em profundo desânimo diante da total perda da capacidade de distinguir o verdadeiro do falso. A desqualificação dessa reflexão não deve provir da sua “dificuldade” ou pouca “naturalidade”. A dificuldade concerne apenas à necessidade de concentração e empenho para a compreensão e confecção dos raciocínios, o que faz com que eles não surjam a qualquer momento. Desqualificá-los nessa base seria desqualificar qualquer esforço intelectual que envolva foco.

A série de questões que Hume enuncia carrega um peso tanto metafísico como existencial. Elas acometem o sujeito que busca significados ocultos por trás de tudo que aparece. Ele não está se perguntando sobre sua localização geográfica nem espécie biológica, e sim sobre a natureza do mundo, do seu corpo e de sua alma. Não está preocupado com sua origem e seu fim biológicos, e sim com a existência e natureza de um criador bem como com o destino que este lhe reserva. Não é, contudo, uma crítica à metafísica em si, e sim ao jeito errado de desenvolvê-la. As questões mostram um indivíduo de tal maneira confuso que não consegue responder mesmo às questões mais simples e imediatas, como “onde estou?” e “o que sou?”. O trecho imediatamente anterior convida a essa leitura: ele está para rejeitar *toda* crença, não apenas as crenças metafísicas. A angústia e melancolia que acometem o filósofo levam à mistificação. “O que sou” deixa de ser uma

curiosidade sobre si para se tornar a esperança do fundamento do conhecimento. “A que condição retornarei” não é levantada com um desejo primeiro de saber o que acontecerá, e sim como solução para uma angústia com respeito à nossa condição no mundo.

Como paralelo, tenha-se que a corrupção da religião surge do medo, o que vimos de modo breve quanto tratamos de Dêmeas. A filosofia também podem ser uma forma de superstição. Livingston recorre ao “momento heroico da reflexão filosófica” para explicar a atuação do filósofo para resolver essas questões (Livingston, 1998, p. 25/29): o ato pelo qual o filósofo reconstrói nosso mundo, substituindo-o por aquele da “sua” razão. As perguntas do trecho devem ser respondidas absolutamente, como se pudessemos emergir do domínio do costume e ascender às determinações puras da razão. A superstição filosófica consiste na pretensa inspeção direta da realidade (Livingston, 1998, p. 31). Assim como o supersticioso transforma os prazeres em pecado e o absurdo em bom senso, o filósofo transforma nosso mundo em ilusão. Com seu *hocus pocus*, as cores e os sons perdem sua realidade, coisa que pertence à extensão e ao movimento; ou tudo torna-se percebido, não podendo haver nada que escape à consciência. Uma resposta às questões que não suspenda a autoridade do costume, que não projete o exame incondicionado, não é admitida agora como possível.

Esse momento explicita o lugar especial que tem a investigação filosófica à luz do princípio de autonomia. As preocupações do filósofo são, em última instância, existenciais. Dos princípios últimos, das respostas da razão, todo o resto depende. A filosofia não é um exercício recreativo nem sua natureza teórica pode ser apartada das preocupações práticas que envolvem o sujeito. Nisso, importa notar o encerramento desse trecho. Se há alguma aproximação da filosofia de Hume munida da distinção entre o prático e o teórico, ela deve aqui colapsar. A reflexão leva à apatia total, tanto intelectual como física. Não há diferenciação do domínio do pensamento ou da investigação da verdade do domínio da ação. A reflexão e a ação estão intimamente associadas. Não havendo inclinação da mente para um lado ou para outro, não há impulso para agir para um lado ou para outro.

5.3 A ação da natureza — §§9-11

Se, por um lado, afirmo que o caminho de Hume para a crise cética é fingido porque importa elementos estranhos à sua filosofia, por outro, nego que seja uma simulação irreal ou impossível, isto é, que não possa acontecer. Pode-se insistir na sua impossibilidade ou implausibilidade porque os efeitos da consciência da impossibilidade de satisfazer o desejo de certeza deveriam eliminar o próprio desejo. Hume afirma já na introdução do *Tratado* que o desejo cessa quando sabemos que não podemos satisfazê-lo (TNH Intro.9). Todavia, é possível que, dada a importância de determinado fim, a mente se recuse a aceitar a impossibilidade de consegui-lo e fique em estado de tensão. É precisamente um estado de espírito tenso que marca o segundo momento de TNH 1.4.7. Após a ação

da natureza, que o retira do estado melancólico em que se encontrava, o filósofo tenta seguir indiscriminadamente suas inclinações. A atividade reflexiva é vista como um perigo existencial. Os efeitos da reflexão anterior ainda são sentidos: uma vez feita, não é mais possível voltar à ingenuidade vulgar, pré-filosófica. A intervenção da natureza pode mitigar os efeitos da reflexão filosófica, não pode eliminá-los.

A decisão de seguir indiscriminadamente as suas inclinações marca uma transição para a totalidade do costume. Sua permanência é breve e não permite relaxar o espírito. Esse momento prepara o terreno para o abandono da certeza racional como padrão para a verdade e para a tolerância à falta de razão (ou de razão suficiente). Embora as exigências da investigação filosófica original (a investigação sob a autonomia da razão) sejam insatisfatórias, a curiosidade permanece como força motora. O abandono da crítica e da reflexão teórica é também indesejável, o que é evidente pela aflição que acomete o filósofo em seu conflito entre a autonomia da razão e a totalidade do costume.

O passo atrás do *Tratado* em relação à *Investigação*

TNH 1.4.7.9 marca a mudança de estado de espírito, ainda que não aponte a resolução das dificuldades anteriores. Podemos distinguir dois fatores. O primeiro, “interno”, da constituição natural do indivíduo. Ele, enquanto ser natural ou animal, tem certas disposições que permitem uma saída involuntária daquele estado de espírito anterior. O segundo, “externo”, do convívio social. Assim como a reflexão filosófica retira o indivíduo do seu contato com o mundo, apartando-o da imersão cotidiana, o convívio social o reconduz ao mundo, retirando-o da imersão filosófica. Para voltar àquele estado, o indivíduo precisa retomar toda a reflexão a partir daquele mesmo ponto de partida. É esse ponto de partida que será desqualificado.

A função da natureza enquanto *causa* do fim da reflexão cética está em possibilitar um recomeço da investigação filosófica. Ela não leva ao fim do ceticismo: se o problema filosófico não for resolvido, podemos ter um ciclo interminável de crise e reconstituição, havendo chance de crise sem reconstituição. Pode-se dizer que, com respeito à inexorabilidade do ceticismo, a natureza é neutra.¹²⁵ No fluxo de TNH 1.4.7, sua interrupção do estado melancólico *permite* uma nova empreitada. Sua função coercitiva não determina *outra* empreitada (outro modo de filosofar). É uma feliz contingência que ela tenha salvo o filósofo (*most fortunately*), e poderia bem ser o caso que sob intensa reflexão ele perecesse. Tal consequência só pode ser dita não-natural na posse de um critério que evidencie que é fruto de um raciocínio incorreto, e não apenas mau-humorado, o que só é possível a partir de uma mudança *filosófica*, porque estamos agora a falar das normas, não das conexões causais. Se permanecemos no domínio descritivo, precisamos aceitar que os mecanismos

¹²⁵Estamos tratando do ceticismo como força que leva à imobilidade, não como consciência da indefensibilidade do entendimento e dos sentidos. Este talvez seja mandatário no sentido de que a reflexão apropriada forçará o seu reconhecimento.

de associação e avivamento de ideias não estão alterados no indivíduo em isolamento, mas operam conforme as circunstâncias, as quais permitem o surgimento do ceticismo como apatia.

Quando digo que a posição cética não é proibida pela natureza, o leitor da *Investigação* deve pensar imediatamente em IEH 1.6, em que a natureza nos diz:

Satisfaz tua paixão pela ciência, mas cuida para que essa seja uma ciência humana, com direta relevância para a prática e a vida social. O pensamento abstruso e as investigações recônditas são por mim proibidos e severamente castigados com a pensativa tristeza que ensejam, com a infundável incerteza em que serás envolvido e com a fria recepção dedicada a tuas pretensas descobertas, quando comunicadas.

O contexto que a *Investigação* desenvolve é outro, com menos terreno cedido ao cético que TNH 1.4.7. A proibição da natureza pelo pensamento abstruso pressupõe o reconhecimento da filosofia como atividade dependente dos costumes. Assim também podem ser compreendidas as rejeições práticas ao ceticismo que há ao final da *Investigação*: não se cria o contexto necessário, a aceitação da autonomia da razão, para que se entretenha seriamente o desafio cético. A contraparte do trecho que estamos trabalhando no *Tratado* é esta:

Todo discurso e toda ação cessariam de imediato, e as pessoas mergulhariam em completa letargia, até que as necessidades naturais insatisfeitas pusessem fim à sua miserável existência. É verdade que há poucos motivos para temer tamanha fatalidade, pois a natureza é sempre demasiado forte diante dos princípios. Embora um pirrônico, com seus raciocínios profundos, possa lançar a si próprio e a outros em uma perplexidade e confusão momentâneas, a primeira e mais banal ocorrência da vida porá em fuga todas as suas dúvidas e hesitações [...] (IEH 12.23)

A abordagem do ceticismo na *Investigação* é desengajada, distanciada. No lugar da reflexão em primeira pessoa, uma exposição em terceira pessoa do raciocínio *deles*. Hume pode ter considerado o estilo de TNH 1.4.7 demasiado incompreendido. No *Tratado*, vemos uma tentativa de compreender e simular os sentimentos e disposições do cético. Ao fazê-lo, fica indisponível o recurso à proibição da natureza ao pensamento abstruso, porque o reconhecimento das inclinações como motores legítimos da ação e da crença é parte do que está em disputa.

O *Tratado* envolve um passo atrás que a *Investigação* não oferece. Envolve também uma atitude desafiadora, de explicitação da crítica que faz a toda filosofia. A *Investigação* mantém as teses e mantém as consequências, mas as modela e apresenta de modo que o conflito seja menos aparente (cabe ver Box, 1990, p. 177-178). As teses céticas são reconhecidas de modo condescendente, não como desafios que mostram a fragilidade da filosofia vigente.

A instabilidade da recusa da filosofia

O abandono da filosofia (a tentativa de seguir indiscriminadamente as inclinações) é incompleto, porque sua lembrança é perturbadora. Embora o entusiasmo proporcionado pelo retorno à ação possibilite um distanciamento da atividade filosófica, o exercício intelectual ainda é percebido como perturbador e incômodo (TNH 1.4.7.10), o que é mais um sinal de que o afastamento da crise cética não pode se concretizar no enfraquecimento das dúvidas: elas mantêm sua influência no indivíduo mesmo depois da sua recomposição. Cabe lembrar uma das respostas de Filão sobre a utilidade do ceticismo (DRN 1.8/p. 134) de que tratamos anteriormente (página 41): uma vez entretidas seriamente, elas modificam o indivíduo. Neste momento, elas ainda são um fator de desestabilização, porque ameaçam o retorno àquela condição indesejável de melancolia e imobilidade.

A resposta encontrada, ainda na perspectiva do dilema entre uma falsa razão e razão nenhuma, é a de ceder de modo cego ao fluxo da natureza (TNH 1.4.7.10). Que isso seja enquadrado como uma disposição cética mostra que a filosofia não está ainda abandonada.

Esse ceticismo, contudo, não representa a posição final de Hume. A instabilidade que marca o estado de espírito do filósofo nesse trecho indica que estamos lidando com o cético que se coloca como alternativa ao dogmático, que tem sua razão de ser pela permanência da autonomia da razão. A cega submissão à corrente da natureza é uma tentativa de encontrar um caminho alternativo à reflexão que desemboca no estado melancólico sem desarmá-la. Representa uma tentativa de escapar da reflexão.

O texto indica uma instabilidade do filósofo. Logo após decidir submeter-se ao fluxo da natureza, ele reintroduz as preocupações que deveriam ter sido marginalizadas pela indiferença à reflexão. A rejeição da filosofia não é completa: admitindo-se que deve seguir cegamente o curso da natureza, ele pode cair novamente na reflexão filosófica — afinal, ela surge da curiosidade. E, ao levá-lo ao ceticismo, mantém-no preso à filosofia. Sem considerações ulteriores, ser cético é ainda ser filósofo. Embora pretenda rejeitar a filosofia, o cético faz filosofia. Os princípios céticos também envolvem a reflexão sutil e o isolamento. O cético não abandona a discussão: se busca a equipolência dos argumentos em cada área ou as contradições dos sistemas, isso é evidente; se pretende renunciar à filosofia, na ausência do argumento definitivo, precisa estar sempre se lembrando do que o fez abandoná-la.

É possível também que a natureza introduza no indivíduo tal preconceito ou aversão contra a reflexão que este ciclo se quebre. Esse indivíduo, porém, não se torna um cético, mas um indiferente ou um dogmático, e não é este o indivíduo de TNH 1.4.7.

A situação tensa tem explicação no estudo das paixões.

Males *certos* têm às vezes o mesmo efeito, de produzir medo, que males possíveis ou impossíveis. Assim, um homem em uma prisão segura e bem vigiada, sem a menor possibilidade de escapar, treme ao pensar no suplício a que está

sentenciado. Isso só ocorre quando o mal certo é terrível e abominável; nesse caso, a mente o rejeita continuamente com horror, ao mesmo tempo que ele pressiona continuamente o pensamento. O mal é aqui firme e estabelecido, mas a mente não pode suportar fixar-se sobre ele; dessa flutuação e incerteza, surge uma paixão de aparência muito semelhante à do medo. (TNH 2.3.9.24)

Males certos deveriam, em virtude da sua inevitabilidade, produzir o desalento. Ocorre que nem sempre é assim e Hume precisa explicar esse fenômeno. A perplexidade diante de um mal pode levar à resistência da mente a aceitá-lo e, conseqüentemente, a um conflito contínuo que não permite o relaxamento da mente.

A reflexão narrada não é apresentada como um exercício estritamente teórico, bem resguardado nas fronteiras do pensamento, e sim como um processo que envolve o próprio querer agir. A recuperação via intervenção da natureza reconstitui sua disposição para agir, mas não elimina a influência daquela reflexão. Sem uma mudança de paradigma, ela aparece como um mal certo e terrível que a mente se recusa a aceitar. O retorno imediato dos humores não leva a um estado de espírito tranquilo, pacífico ou estável, e sim à disposição irritada e volátil. A mente resiste à filosofia, mas não consegue se livrar dela.

Cabe fazer menção, para reforçar a hipótese, à situação narrada por Hume a um médico antes da redação do *Tratado*,¹²⁶ primeiro registro do seu plano do *Tratado* (*Cartas* 3: I.16-17). Nela, após descrever seu empenho nos estudos em filosofia, afirma que uma lassidão tomou conta de si, sendo como que por um milagre que não tenha piorado (*Cartas* 3: I.13). Afirma que sua condição melhorou após abandonar os estudos e ter uma vida mais ativa, mas continuou pouco estável (*Cartas* 3: I.14-15). Hume fica entre o desejo de prosseguir com seus estudos e o receio de piorar sua condição.

É algo indiscutível a semelhança da situação descrita na carta e a desenvolvida até aqui em TNH 1.4.7. É insuficiente para determinar uma leitura da seção, mas indica que não é descabido compreender a ação da natureza como fortuita e a entrega de si ao fluxo como instável. Poderíamos tentar desqualificar a situação como uma em que há um evidente adoecimento do indivíduo (e a carta pode reforçar que Hume vê a crise cética como uma espécie de adoecimento), mas isso requer que mudemos de perspectiva. Novamente, creio que a diferença entre o tratamento do ceticismo do *Tratado* e da *Investigação* está na adesão à perspectiva vulnerável à investida cética: o *Tratado* a emula e trilha o caminho para a superação (nesse percurso, precisa descobrir a rota de saída); a *Investigação* parte da posição que lhe é invulnerável. Nesse sentido, o *Tratado* mostra as entranhas da filosofia humiana, o processo de desenvolvimento.

¹²⁶O médico é usualmente identificado como George Cheney, mas há divergências quanto a isso. Não é certo também que Hume tenha de fato a enviado. Para um resumo da discussão, consultar John P. Wright (2003).

O abandono do método da dúvida

Ao final de TNH 1.4.7.10 acontece a mudança que permitirá não retornar à condição anterior: o abandono do método da dúvida.

Não: se tenho de insensato, como *certamente* o são todos aqueles que raciocinam ou creem em alguma coisa, que ao menos meus desatinos sejam naturais e agradáveis. Quando lutar contra minha inclinação, terei uma boa razão para justificar minha resistência; e não serei mais levado a vagar em meio a tão lúgubres solidões e atravessar mares tão bravios quanto os que até agora tenho encontrado. (TNH 1.4.7.10)

A dúvida deixa de ser considerada como o ponto de partida ou estado original da investigação. A dúvida deve ser justificada por uma “boa razão”. É claro que podemos disputar o que é uma boa razão para duvidar e não termos tanto uma disputa sobre o método, e sim sobre o que constitui a dúvida razoável. É o que ocorre nas filosofias que rejeitam o método específico de Descartes, mas mantêm no horizonte o conhecimento. O que temos aqui é a renúncia à certeza proveniente da eliminação da dúvida. Nesse ponto, a filosofia de Hume é irremediavelmente cética, porque se segue daí a impossibilidade da garantia de que temos ou teremos alguma posição definitiva; a impossibilidade de garantir a verdade.

Não devemos compreender isso de modo atenuado, como se nos fosse permitido nos resguardar no terreno do provável. A impossibilidade dessa garantia não destrói apenas o projeto da certeza “absoluta” ou racional, destrói também a probabilidade, porque esta envolve alguma certeza (da confiabilidade dos métodos ou do progresso em direção ao certo, por exemplo). A certeza e a probabilidade que emergem no desenvolvimento da filosofia humiana (portanto, que são desenvolvidas na Parte 3 do Livro 1 e estão aqui esquecidas porque falaciosas a partir da autonomia da razão) são de outra ordem, porque alheias à imutabilidade ou irrevisibilidade. Elas carregam consigo uma pretensão de verdade, é certo, porque estar certo é estar certo que é verdadeiro, mas é uma certeza circunscrita à situação que a faz surgir (à experiência registrada, por exemplo). A chave, nesse ponto, é a admissão de insensatez: é o abandono do bom senso como poder de bem julgar, de distinguir o verdadeiro do falso, se por isso compreendemos a sua identificação clara e distinta.¹²⁷

¹²⁷Para reforçar o ponto: é preciso distinguir entre o provável como a *percepção* de uma relação entre as ideias e o provável como a *suposição* de uma relação entre as ideias. Se *sabemos* intuitiva ou demonstrativamente que todo objeto tem uma causa e que as mesmas causas têm os mesmos efeitos, podemos inferir uma relação causal a partir da percepção de um objeto seguido de outro. Essa inferência será sempre provável, porque pode ser uma relação casual, e não causal, mas ela tem um amparo na razão: a máxima que guia o raciocínio é racional. Que as regularidades são índice das relações necessárias, essenciais ou eternas é algo garantido pela razão. A observação ou a experiência é guiada pela razão. Mesmo que possamos disputar o caráter perceptual da apreensão de dois objetos em relação causal, o estabelecimento da relação geral se dá por uma apreensão racional. Agora, se *supomos* as máximas e também *supomos* as relações particulares, a probabilidade não é amparada em nenhum nível pela razão. A probabilidade é parte da certeza moral, é divisão do costume perfeito.

Antes da declaração de insensatez, ou de abertura à insensatez, devemos notar as perguntas enunciadas. Elas apontam para o caráter não-obrigatório da filosofia (“Que obrigação tenho de fazer um tão mau uso de meu tempo?”) e também para a inutilidade dessa filosofia (“E a que fim isso pode servir, seja em prol da humanidade, seja em meu próprio interesse?”). Os ganhos do projeto da autonomia da razão seriam muito bem vindos se fossem atingíveis, mas, dado que não são, ele torna-se desinteressante. Isso retira da autonomia da razão ou do método da dúvida o seu caráter natural, neutro ou mandatário. O ônus não está com o seu objetor. Esse é o momento de livre-escolha, em que o modo de filosofar não está determinado nem o objetivo da filosofia. É assim que se torna possível a via da insensatez.

Após a virada do encerramento de TNH 1.4.7.10, o filósofo já pode esperar que o rancor e a indolência se dissiparão. É por causa da mudança de critério que a filosofia nada lhes opõe. Não fosse isso, ficaríamos entre o perigo da apatia pela volta daquela reflexão e o humor irritadiço da resistência a ela. Essa mudança não é argumentada, não é a razão que a propõe e determina. A experiência, influenciada pelo hábito, é reconhecida como ponto de partida por constituir nossa disposição original ou comum. Isso é feito como uma constatação. Cumpriria retomar a TNH 1.1.1 e ler o princípio da cópia (TNH 1.1.1.7) como constatação inicial, aceita até que se prove o contrário (TNH 1.1.1.5). Que o exame completo do princípio seja “tema do presente tratado” é anúncio de que se busca a sua corroboração, não a sua prova. Isso só é possível em condições diversas daquelas que abriam TNH 1.4.7. O relaxamento da mente permite a abertura a uma investigação mais frouxa: a fundamentação pela experiência envolve um campo de incerteza incabível na fundamentação pela razão. Permite, então, que se introduza o método experimental como ponto de partida (e não a partir de uma justificação anterior).

Ao final de TNH 1.4.7.11, o critério que substitui o método da dúvida é formulado: a razão vívida combinada com alguma propensão. Essa mudança exige o tratamento das probabilidades da Parte 3. Em breve resumo, não entretemos em nossos juízos as possibilidades pura e simplesmente, concebemo-las informados da e influenciados pela sua recorrência na experiência. Onde não há experiência, a mera possibilidade da falsidade é suficiente para destruir um raciocínio (podemos pensar no domínio da matemática).¹²⁸ Só podemos recorrer ao tratamento de Hume das probabilidades se aceitarmos algo anterior, a saber, que “o único fundamento sólido que podemos dar a ela [a ciência do homem] deve estar na experiência e observação” (TNH Introdução.7). O *Tratado da Natureza Humana* pressupõe o método experimental: o juízo final sobre o método vem do seu sucesso

¹²⁸Alguém pode ainda insistir que TNH 1.4.1 mostra que a matemática também está no campo das probabilidades e do raciocínio a partir da experiência. Como pretendi defender no capítulo 4, o que está no campo das probabilidades é a sua construção social, não a natureza dos seus objetos e das relações que os matemáticos pretendem estabelecer. Se o aceite das suas proposições depende de questões de fato (*que os raciocínios sejam certos, que as revisões sejam adequadas, que a comunidade seja composta por indivíduos capazes, etc*), a efetiva identificação de uma relação que pode ser falsa é suficiente para o indivíduo e a comunidade reconhecerem que o argumento não é válido.

ou fracasso em dar conta das noções fundamentais da lógica, da moral, da crítica e da política. Em suma, da natureza humana.

5.4 O retorno à filosofia a partir da curiosidade — §§12-15

A filosofia como atividade mundana

Em TNH 1.4.7.12, o retorno definitivo à filosofia se concretiza. O filósofo encontra-se novamente só e voltado para si, mas essa solidão não é desesperadora. Não estando “incapaz de se misturar e se unir à sociedade” (como estava em TNH 1.4.7.2), ele se isola para pensar sobre os temas que encontrou em suas leituras e conversas. Sua investigação é feita fora do convívio social, mas ela se segue dele. O tom belicoso do início da seção desaparece. Em que pese o mundo erudito ser descrito como “envolto em uma ignorância” deplorável, o que remete ao tom negativo da abertura da seção (em TNH 1.4.7.2), esta nova descrição é impessoal: não é um ataque aos lógicos, metafísicos, matemáticos e teólogos, e sim uma constatação do estado da arte da qual o filósofo também faz parte e espera, em esforço conjunto (ele está no meio das discussões e conversas), melhorar.

Essa mudança de disposição para com o mundo erudito marca o reconhecimento da atividade teórica como coletiva e social. Assim como a preocupação do matemático consiste em desenvolver as relações matemáticas, não em determinar o *status* dos seus raciocínios, também o filósofo deve fazê-lo. Ao estudar o entendimento (ao procurar saber os princípios com que toma “decisões acerca da verdade e da falsidade”), debruça-se sobre os tipos de raciocínio e sua autoridade sobre o espírito: reconhece as relações entre ideias, as provas¹²⁹ e as probabilidades. A determinação da sua relação com a realidade em si mesma extrapola sua competência porque exige a suspensão da autoridade dos raciocínios: porque não se trata do estudo empírico do entendimento, e sim de um juízo reflexivo tal qual vimos no capítulo 4. Que a determinação proveniente das provas seja falível é uma constatação que não destrói a sua autoridade e racionalidade porque isso é constitutivo de como julgamos acerca da verdade e da falsidade. O objeto da filosofia passa a ser mundano,¹³⁰ isto é, é localizado no mundo da experiência. Isso o torna objeto comum, tratado tal como os demais, talvez mesmo constituído pelas ou nas convenções. Estando o filósofo e seu objeto imersos nas convenções, nos costumes estabelecidos, é na interação e no diálogo, e não na meditação, que ocorre a ilustração. A expectativa de uma dimensão livre ou superior, acessível à racionalidade despida das particularidades dos costumes, está abandonada.

¹²⁹As inferências de causa e efeito baseadas em uma perfeita regularidade (TNH 1.3.11.2).

¹³⁰Parafrazeando Baier (1991, p. 24), que afirma que a filosofia se torna mundana.

A filosofia como curiosidade humana

A filosofia é natural no sentido de que há uma tendência para ela, para a satisfação de curiosidades teóricas. Diferentemente da condição anterior (TNH 1.4.7.10), não há tensão entre seguir os assuntos da vida diária e retornar às reflexões filosóficas, porque elas se complementam. A filosofia exige afastamento para reflexão centrada e foco, mas isso não implica o seu isolamento da vida comum. A reflexão é movida pelas preocupações que surgem na vida comum, de modo que o isolamento momentâneo é como que um prolongamento seu. Se há assimetria entre o filósofo e o não-filósofo, ela não é diferente da assimetria entre o biólogo e o não-biólogo. Se há choque entre a filosofia e o senso comum, ele não é irresolvível (assim como não é irresolvível o choque entre a biologia e o senso comum). Nesse sentido, ela justifica-se enquanto atividade teórica como qualquer outra disciplina. Publicamente, porque é um campo do desenvolvimento humano. Privadamente, porque interessa ao indivíduo. As leituras que enfatizam o interesse de *Hume* na filosofia (o *seu* desejo de investigar mais) veem apenas parte da situação, e sua fragilidade está na impraticabilidade de justificar o exercício de algo que interessa à humanidade em bases tão particulares. É o caráter humano da curiosidade que importa (e não que Hume seja curioso) bem como o reconhecimento da filosofia como meio para sua satisfação e como tendo objetos relevantes.

Aspectos individuais têm relevância no trato de Hume da curiosidade: o prazer envolvido no exercício do gênio (TNH 2.3.10.3) bem como a capacidade de desenvolver o exercício requerido para a descoberta da verdade (TNH 2.3.10.7) são fatores importantes. Contudo, a utilidade ou relevância do objeto perseguido são cruciais para a manutenção do desejo (TNH 2.3.10.4-5). (Devemos compreender “utilidade” de modo amplo, não restrito às aplicações práticas imediatas: um novo artifício matemático pode não servir para produzir nenhuma nova máquina, mas ser potente para resolver uma gama importante de problemas teóricos) Mesmo que o indivíduo ele-mesmo seja alheio à humanidade (isto é, mesmo que não esteja real ou sinceramente interessado no bem dos demais), é importante que o objeto do seu estudo seja relevante à humanidade (TNH 2.3.10.4). Se, de um lado, a inclinação para a filosofia requer o interesse genuíno do indivíduo, porque seus temas não são tais que interessem a todos enquanto indivíduos, de outro, ela não se sustenta como atividade alienada dos interesses humanos.

É verdade que Hume marginaliza o interesse na verdade pela verdade em sua explicação da investigação teórica (TNH 2.3.10.2): o exercício do gênio e a relevância dos temas precisam ser chamados para explicar o exercício teórico. Não é um repúdio aos interesses teóricos, a menos que compreendamos a curiosidade teórica como necessariamente alheia à utilidade da sua satisfação, tendo, ainda, que “utilidade” aqui tem um sentido mais rico que nosso uso corriqueiro. Hume recorre ao pouco prazer que há em meramente ser informado dos resultados matemáticos (ou seja, em simplesmente rece-

ber a verdade) e em resolver problemas tidos como insignificantes (em descobrir verdades desinteressantes). Essa marginalização da verdade nela mesma como fonte do prazer não é uma desqualificação da sua importância para o conhecimento, e sim uma qualificação do conhecimento que desejamos. A relevância ou utilidade fixa a nossa atenção (TNH 2.3.10.6), isto é, ela atua para selecionar, no vasto e potencialmente infinito campo das relações verdadeiras, aquelas que valem ser buscadas. Há infinitas formas geométricas, mas não são todas elas que merecem um estudo aprofundado das suas propriedades. Essa regulação do teórico pelo prático não é uma renúncia ao teórico, sua substituição pelo útil, e sim uma orientação do teórico.

A rejeição da superstição

Uma vez superado o risco da melancolia proveniente do ceticismo total, a dificuldade é manter a investigação regulada pelas condições e limites das capacidades humanas (TNH 1.4.7.13). Hume oferece dois tipos de consideração para recomendar a filosofia ante a superstição, uma teórica e outra prática. A teórica requer a admissão de algum critério objetivo para julgar crenças ou sistemas. Possa ou não esperar a verdade ou o conhecimento, o caso é que, sem tal parâmetro, Hume não está autorizado a apresentar a sua preferência pela filosofia como mais do que um capricho pessoal. Mesmo a sua declaração de que “os erros da religião são perigosos; os da filosofia, apenas ridículos” (TNH 1.4.7.13) precisa de algum suporte que não a mera afetação da natureza sobre si. Há quem leia TNH 1.4.7 como uma espécie de romance filosófico em que Hume expõe o seu trajeto à filosofia, que não pode ser generalizado (vide Suzuki, 2011, p. 328). Não recuso a primeira parte da leitura, que a conclusão do Livro 1 tenha um caráter autobiográfico, mas é preciso ver a atitude de Hume como similar a de Descartes no *Discurso do Método*, em que o seu raciocínio, embora apresentado como valendo unicamente para si (AT 6, 6), tem a pretensão de ser reconhecido como forçoso pelos demais. É preciso distinguir o motivo do interesse do indivíduo pela filosofia (a curiosidade) da sua recomendação como superior à religião ou superstição para a satisfação desse interesse.

Vimos anteriormente (capítulo 1) que as respostas do misticismo ou das formas corruptas da religião surgem do medo. O indivíduo absorto na crise cética teme a incerteza e busca algo que o salve dela. Tome-se como exemplo a preocupação de Dêmeas com a fragilidade do argumento *a posteriori* para a existência de Deus (DRN 6.1/p. 170). Embora Dêmeas não esteja atormentado pelo ceticismo, o tipo de pensamento que ele representa cabe bem para a análise. O que ele busca na filosofia não é a saciedade da vontade de saber, e sim a superação dos seus medos. E, se não está atormentado precisamente pelo ceticismo como o autor do final do livro primeiro do *Tratado*, tem efetivamente o seu espírito atormentado pelas causas e pelos efeitos da superstição (vide as avaliações de Filão ao final dos *Diálogos*, já trabalhadas (página 34 *et seq*)). A insistência na dimensão prática frente à teórica para compreender a filosofia de Hume deve ser contra-

balançada pelo reconhecimento de interesses teóricos que *devem* orientar o filósofo. Seu engajamento deve ser antes de tudo consequência da sua curiosidade, o amor à verdade. A promoção irrestrita das urgências e determinações práticas seria, com efeito, o fim da filosofia. A conclusão do Livro 1 terminaria em TNH 1.4.7.10. O reconhecimento de que não há medida da verdade e falsidade nos deixaria entre o fim melancólico, caso ainda tivéssemos interesse em conhecer, e a vida irrefletida, caso o desalento o suprimisse em nós.

Não é preciso duvidar de tudo e não se pode aceitar tudo. Entre a autonomia da razão e a totalidade do costume há a autonomia do costume. O seu fundamento é, em última instância, a experiência. As projeções viabilizadas pela transferência de força das impressões às ideias pelo hábito devem ser fiscalizadas pela sua adequação à experiência.¹³¹ Consolida-se, como previsto na Introdução, a experiência como o fundamento da ciência da natureza humana e como “razão do vulgo”. Ela torna-se “razão” porque cumpre a função de fiscalizar a atuação do hábito. Nesse estágio, toma-se os indivíduos como ativos. Se, no primeiro momento, a experiência é origem do conhecimento porque fornece o material sobre o qual o hábito atua, agora ela é fundamento do conhecimento porque é o repositório ao qual os indivíduos devem recorrer para refletir sobre as crenças e os princípios que vieram a assumir.¹³² A experiência compartilhada via testemunho deve funcionar como o lastro da humanidade para o desenvolvimento do conhecimento e resolução de divergências. Se a correspondência com o mundo é sempre problemática e não pode ser esperada senão a título de esperança na natureza, a construção de uma perspectiva comum pode ser desejada com fundamento (porque há uma natureza humana), ainda que sua efetiva realização seja difícil.

Podemos voltar à atitude despreocupada de Filão (que, como vimos, funda a atividade intelectual no prazer (em DRN 1.9/p. 134, abordado na p. 41)). À luz do final do livro 1 do *Tratado*, ela indica alguém com a disposição apropriada para o exame das questões colocadas porque deposita menos peso moral nelas. Ele não tem receio de ofender a Deus, como tem Dêmeas, nem de acabar com a moralidade e com a vontade de viver, como tem Dêmeas e Cleantes. Não porque não respeite Deus nem a moralidade, e sim porque está seguro de que não é o raciocínio filosófico que vai fazê-lo. Similarmente, retornando ao *Tratado*, não é o raciocínio filosófico que vai destruir a crença na existência de corpos materiais ou a distinção entre o bem e o mal morais, não porque não tenha essa potência (ele a tem, como a crise cética ilustra), e sim porque não é da sua competência. O reco-

¹³¹Sobre a proeminência da experiência sobre o hábito como fonte normativa, cabe ver Boehm (2013).

¹³²Quando se acusa, por exemplo, o uso de uma noção ou o feitiço de uma inferência sem amparo na experiência, recorre-se a sua função normativa para desautorizá-los. Não é que o indivíduo de fato construiu uma ideia ou crença sem conteúdo empírico, o que não pode ser admitido porque todo conteúdo tem origem na experiência (em virtude da sua função causal), e sim que ele mal-interpretou o conteúdo (confundiu os termos, crendo, por exemplo, que substância diz respeito a algo oculto) ou que raciocinou de modo indevido (por exemplo, o impacto de uma experiência recente pode levar o indivíduo a marginalizar o todo da sua experiência).

nhecimento da autonomia do costume no lugar da autonomia da razão retira da filosofia a determinação dos fins e dos pressupostos da reflexão.

Isso não deve levar a um conformismo total. A autonomia do costume não é a totalidade do costume, isto é, o reconhecimento da importância do costume não envolve o aceite irrestrito de todo e qualquer costume. O que está instituído pode ser desafiado. Não tudo de uma vez só, porque não nos restaria nada a partir do que julgar, nem apenas por serem contingentes, porque seria não reconhecer a autoridade do costume. Nesse último caso, teríamos o restabelecimento da autonomia da razão camuflado por uma atitude pragmática: não podemos reformar tudo de uma só vez, mas reformaremos cada coisa de uma vez almejando a necessidade dos princípios, dado que é a sua contingência que motivaria a reforma, não o seu caráter positivamente problemático. A recusa da totalidade do costume não precisa implicar a rejeição em bloco dos costumes, sua avaliação total pela razão (ou seja, ir da totalidade do costume à autonomia da razão). Ela leva à recusa da autoridade daqueles costumes que se revelam inconvenientes.

O ataque de Hume à superstição difere do seu ataque ao ceticismo que propõe a suspensão total do juízo. Diante deste, Hume recorre à determinação da natureza e mudança de ponto de partida para a filosofia. A recusa da autonomia da razão deve levar ao enfraquecimento da posição cética. Como tratei no capítulo 4, o cético equivoca-se a respeito da natureza da crença ao tomá-la como podendo ser fruto de um processo exclusivamente racional quando elementos da nossa natureza sensível e passional devem ser admitidos na sua formação. Não obstante, a necessidade da crença nada mais determina do que isso: que precisamos crer e agir no mundo. “Como?” é a pergunta subsequente e aquela a respeito da qual a disputa com o místico ou supersticioso se dá. A identificação de crenças irresistíveis não basta se nada determina que devamos limitarmo-nos à irresistibilidade. Ademais, se a irresistibilidade for compreendida tão somente como um arrebatamento psicológico, nenhuma crítica pode ser feita ao místico convicto. Para dizer que ele confunde o que é necessário ou irresistível, é preciso sair da dimensão puramente causal.¹³³ Por isso, aponta-se a experiência como fonte de justificação, não só de sentido. A experiência, enquanto capacidade, é coisa comum e é guia natural das ações e crenças.

A consideração prática aponta para as consequências efetivas de cada sistema. Ainda que possa haver extravagância por parte dos filósofos, como no caso dos cínicos, segundo Hume, ela deve ser mais rara do que por parte dos supersticiosos. O filósofo é caracterizado pela sua disposição calma e pouco afeita às paixões violentas. Podemos remeter ao medo como paixão geradora da superstição na *História Natural da Religião* e ao antídoto apontado no encerramento da mesma obra, as águas calmas da filosofia. Calma e moderação que, talvez em uma idealização da vida comum, Hume retira das atitudes do vulgo (TNH 1.4.7.14).

¹³³Parte desse trecho aparece em artigo já publicado, ver Santos (2019c, p. 321).

A atitude despreocupada

Em uma espécie de inversão da alegoria da caverna, em que o filósofo retorna para ensinar os seus antigos companheiros, Hume propõe que a vida comum ilumine os filósofos. O comedimento da curiosidade do vulgo, que poderia ser tomado como parvoíce, é apresentado por Hume como virtude a ser seguida pelo filósofo. Na ânsia de resolver as dificuldades teóricas, o filósofo pode se encantar com o que é impactante ou causa perplexidade. O balanceamento e comedimento das preocupações da vida cotidiana deveriam lhes servir de inspiração. Ele parece indicar que o desenvolvimento da filosofia alheio a esse tipo de ponderação deve se tornar uma espécie de fanatismo, quem sabe uma espécie de superstição. Podemos remeter para a discussão da Parte 2, que Hume abre com a acusação de que os filósofos consideram o ar paradoxal da doutrina da divisibilidade infinita do espaço evidência da sua superioridade. O repúdio à experiência como origem do conhecimento ou dos padrões que podem ser tomados via experiência para sustentar uma hipótese é parte da atitude arrogante dos filósofos que, seduzidos pela perspectiva de um fundamento último, rejeitam-na como base para o conhecimento. Sendo a experiência a razão do vulgo, nada mais chocante que negar o seu *status* epistêmico e repudiá-la enquanto fundamento de princípios ou opiniões.

É interessante marcar a expectativa, ainda que comedida, de alcançar a verdade presente em TNH 1.4.7.14. Esse comedimento é característico do *status* do fundamento proposto por Hume às ciências. Se, por um lado, não se pode *garantir* a verdade, por outro, também não se pode abandonar a sua busca. O objetivo próximo, de estabelecimento de um sistema satisfatório para a mente humana e que resista à crítica, não substitui o objetivo distante, o de ter um sistema ajustado à realidade. *Realidade*, contudo, não é a coisa em si, aquilo que está para além ou que fundamenta a experiência, e sim a própria experiência. A ciência da natureza humana, ao identificar um espaço comum para o diálogo efetivo entre os seres humanos (a experiência como *acessível* e as tendências como comuns), permite que esperemos algum tipo de progresso que não consista apenas em mudanças de perspectiva sem lastro no real ou que indiquem tão somente mudanças culturais.

TNH 1.4.7.14 também apresenta uma expectativa de progresso filosófico ou científico. Isso é incompatível com um ceticismo negligente quanto ao avanço das ciências. Essa perspectiva de progresso é importante como força motivadora: não fosse possível tê-la, a paixão que o move em direção à filosofia (a curiosidade) deveria cessar. Não é a busca pela equipolência que o impulsiona, como era aos cétricos pirrônicos, e sim o refinamento dos atuais sistemas de filosofia, vistos como promissores diante dos ultrapassados. Nesse contexto, a ciência da natureza humana aparece como peça-chave para o seu desenvolvimento.

É nesse contexto que Hume afirma sua investigação como “descuidada”. Deve-

mos compreendê-la observando a figura de Filão. Ele é descuidado porque reconhece a função que deve ter a investigação filosófica. Seu bom humor está relacionado a esse reconhecimento: sem depositar angústias existenciais na filosofia e sem lhe aplicar um método inapropriado, ele pode prosseguir no exame das experiências sem temer a perda do sentido da vida (tenha-se os receios de Dêmeas e Cleantes, já explorados) ou, de modo menos dramático, da investigação. O descuido não é importar-se menos nem investigar com menos rigor (ainda que para o dogmático e o falso cético deva parecer uma reflexão literalmente descuidada), e sim conforme nossa natureza e experiência permitem.

O progresso como acúmulo de experiências

O parágrafo de encerramento parece ser uma retificação de tudo que fora dito:

E não devemos apenas nos entregar em geral à nossa inclinação nas pesquisas filosóficas mais elaboradas, apesar de nossos princípios céticos, mas também ceder à propensão que nos inclina a ser confiantes e seguros acerca de *pontos particulares*, segundo a perspectiva como os examinemos naquele *instante particular*. É mais fácil impedir todo exame e investigação que refrear uma inclinação tão natural e nos guardar daquela certeza que surge sempre que examinamos um objeto de maneira exata e completa. (TNH 1.4.7.15)

Temos um movimento similar àquele da parte 1 a 2 dos *Diálogos sobre a Religião Natural* (passada a disputa sobre o ceticismo geral, seguiu-se para a disputa particular a respeito da natureza de Deus). No *Tratado*, após uma reflexão de cunho geral (a própria seção TNH 1.4.7) cujo resultado é a perspectiva de progresso das ciências, o passo seguinte é o retorno às matérias particulares. A seção de conclusão do tomo 1 do *Tratado* fica como um ponto de explicitação dos fundamentos da investigação, de chamada à atenção a sua natureza cética bem como de qualificação do que significa esse ceticismo, mas que em si não constitui a investigação. Esta é desenvolvida nas discussões específicas sobre a natureza das ideias, do espaço, do tempo e assim por diante.

Cumpramos notar a ressalva caracterizada pela expressão “segundo a perspectiva como os examinemos naquele instante particular” bem como a sequência que conclui o parágrafo e o tomo, em que Hume se desculpa pelo uso eventual de expressões que indicam certeza. Poderíamos, acompanhando a tendência cética, nos restringir a observá-las como mera retratação, como requalificação de que tudo que se fala, fala-se sobre o domínio das aparências. Tenha-se, por exemplo, Popkin (1951, p. 405) e Fogelin (1985, p. 149-150), cujas posições são interpretadas por Smith como atribuindo a Hume a “apologia de uma filosofia ‘móvel’”, em defesa de uma “constante mutação das opiniões” (Smith, 1995, p. 142). Com efeito, convém a um filósofo que nada sabe, mas que não consegue deixar de se pronunciar, a declaração de pura entrega ao fluxo. Todavia, é um equívoco cair na tentação de interpretar o trecho de encerramento de um modo um tanto solipsista, em que o filósofo se desculpa por manter suas posições a despeito da evidência de que elas são somente suas. Isso é insistir na natureza solitária da reflexão filosófica. Dada a

compreensão da filosofia que esboçamos, amparada no reconhecimento da autonomia do costume, podemos supor que *nossa perspectiva* não é tão somente a perspectiva de cada qual como se estivesse apartado ou como se não houvesse uma história anterior que não pudesse ou devesse estar nela incorporada. Os *pontos particulares* são tópicos estudados por muitos e há muito. Os *instantes particulares* carregam consigo os instantes anteriores, o acúmulo das perspectivas anteriores. Se, de uma parte, o que se tem é o esforço de um indivíduo, coisa inevitável que perspectiva toda investigação, de outra, deve ser um esforço de assimilação e diálogo, que trás consigo a apropriação do já “registrado” e uma abertura para o futuro.¹³⁴

5.5 Retomada das interpretações

Apesar de a leitura aqui apresentada pretender preservar a genuinidade do ceticismo de Hume, parece-me que é das leituras céticas que ela está mais distante, porque apresento a crise cética de Hume como coisa superada: uma vez solucionada, ela não deve mais ser ameaçadora. Não é que o filósofo evite certos temas porque são perigosos, e sim porque se tornam irrelevantes. Não são irrelevantes porque muito afastados da vida comum, e sim porque exigem um engajamento teórico efetivamente superado. Não há oposição no seio da natureza humana senão uma eventual confusão ou conflito de tendências particulares da imaginação: nada que comprometa a possibilidade de uma imagem coerente e consistente do mundo. Na verdade, pode parecer que minha leitura é *anticética*, porque coloco Hume enfrentando o cético a todo momento.

Hume disputa o espaço do ceticismo. O adversário espantoso é aquele que promove a suspensão de fato do juízo. O adversário sério é o que desafia a capacidade dos seres humanos de compreenderem o mundo. O ceticismo humiano está na admissão de que esse desafio não pode ser respondido em nível geral e de que, nos temas particulares, exige certos pontos de partida que o interlocutor não está disposto a conceder. Essas admissões não implicam a impossibilidade das ciências nem a irracionalidade das nossas crenças. Hume responde aos desafios particularmente: examinemos as ideias gerais (TNH 1.1.7), examinemos o espaço e o tempo (TNH 1.2), examinemos a causação (TNH 1.3), e assim por diante. Tendo sucesso o percurso do *Tratado*, o cético não pode recorrer à incompreensibilidade dos objetos do conhecimento, restando como único recurso a esse cético a possibilidade do erro: nossos pontos de partida, porque contingentes ou desprovidos de justificação plena, podem estar errados. A conclusão do livro 1 do *Tratado* enfrenta essa acusação (de que podemos estar errados) mostrando o beco a que nos leva. Se o interlocutor é insensível à falta de alternativa resultante da sua insistência na importância da posse de razões suficientes (isto é, se sua resposta não consiste em defender nossa

¹³⁴Cabe citar Livingston (1998, p. 48), comentando o “Ensaio sobre a escrita” (EMP 533): “aqui, ‘experiência’ não é o fenomenalismo não-histórico e não-social do empirismo dos séculos XIX e XX, mas o diálogo humanista dos participantes no costume”.

posse de razões suficientes, mas em lamentar que elas nos escapam), sequer é desejável respondê-lo.

De qualquer perspectiva contextualizada ao tempo de Hume, a leitura aqui oferecida é de um cético. Se não nos aparece como um cético, é porque provavelmente nos distanciamos bastante dos ideais clássicos da filosofia.¹³⁵ Como usualmente o cético é o outro, aquele que nos desafia, aquele que respondemos para mostrar que nossa teoria se sustenta, não reconhecemos em nós mesmos as tendências céticas quando tratamos das ciências como sempre em movimento. De todo modo, deixando de lado as especulações sobre os ideais contemporâneos, a afirmação da contingência e do caráter instintivo dos princípios do conhecimento é suficiente para tornar o projeto humano ameaçador do *status quo* moderno. Não há “problema do ceticismo” para a leitura que apresento.

O que é evidenciado em TNH 1.4.7 é que não há um argumento direto contra o cético, que mostre a falsidade da sua posição a partir de qualquer perspectiva. Sua postura é mandatória se considerarmos o fim que ele busca, a indubitabilidade. Só poderíamos refutá-lo se reconhecesse que a intangibilidade do seu fim ou ideal prova a sua irracionalidade. Entretanto, esse reconhecimento envolve um ponto de partida outro que o dele. Quando afirmei que a impraticabilidade da sua posição era nota da sua impossibilidade (p. 111), mirei essa diferença de pontos de partida. O cético não reconhecerá a validade dessa afirmação porque vê um abismo entre o prático, os critérios para ação, e o teórico, os critérios para crença. Nosso novo ponto de partida é, à luz das exigências da justificação absoluta ou completa, arbitrária. Ele não é mandatório: se fosse, poderíamos acusar o cético de inconsistência ou autorrefutação. Assim, ele pode recusar nossa proposta alegando que nossas premissas são contingentes, que não satisfazem as diretrizes do conhecimento ou da razão. Por outro lado, o cético também depende de premissas contingentes. Ele poderia alegar que isso mostra a sua vitória porque mostra que todas as opiniões são contingentes, porém isso pressupõe a inconformidade com a contingência das opiniões (tendo aversão à possibilidade do erro) ou dos princípios (tendo aversão à contingência dos fatos)¹³⁶.

Não é apropriado dizer que o ceticismo é ignorado se por isso compreendermos o esquecimento dos seus raciocínios. Eles não deixam de fazer efeito porque o indivíduo decide, ainda que involuntariamente, não os fazer, e sim porque ele muda de perspectiva.

¹³⁵É significativo, por exemplo, que Thomas Nagel (2001, p. 27), em uma tentativa de retomada do racionalismo, abandone a pretensão de certeza, preservando apenas a de universalidade, em sua defesa da razão como categoria de pensamento.

¹³⁶Se a última hipótese de Filão estiver correta (que exploramos ao final do capítulo 2, página 55 *et seq*), por exemplo, nenhum princípio é necessário. Afinal, as combinações que estruturam o mundo a cada momento dependem apenas de uma conjunção de fatores que não atribuiríamos a outra coisa senão o acaso (não seria por acaso que elas permanecem ou são estáveis, o que permitiria nossa ciência, estando imersos em um desses períodos de estabilidade, mas seria por acaso que elas são, porque não há necessidade delas existirem). Assim, a própria busca pela necessidade seria vã. Se, por um lado, pode ser exagerado antecipar essa hipótese dos *Diálogos* ao *Tratado*, por outro, pode-se vislumbrar a compatibilidade das teses.

As dúvidas ou sentimentos céticos, se pudermos assim expressá-los, não são recalçados. O filósofo abandona essa busca pela necessidade (ou a busca por essa necessidade, racional ou absoluta), reconhece que os assuntos humanos estão no domínio da contingência e exigem outro tipo de abordagem. O ceticismo de Hume é mitigado porque reconhece a contingência como insuperável para as opiniões humanas, o que leva ao abandono da infalibilidade, e afirma a possibilidade da filosofia, agora livre da necessidade, ou da necessidade “racional” ou “absoluta”. Ver nisso apenas o resultado do impacto da reflexão negativa e da determinação positiva nos deixa no escuro com respeito ao caráter da sua filosofia. Levar-nos-ia a pensar que o humiano investiga *apesar* da sua falibilidade, quer saciar a curiosidade *a despeito* da impossibilidade do conhecimento, como se estivesse permanentemente sob efeito de duas causas contrárias ou como se estivesse sempre assombrado pela própria imperfeição, quando seu retorno à filosofia não mostra essa tensão.

Pode-se retorquir imediatamente apontando para o trecho em que Hume afirma “o verdadeiro cético desconfiará tanto de suas dúvidas filosóficas quanto de sua convicção filosófica” (TNH 1.4.7.14). Isso está no contexto da reflexão abstrata sobre os princípios da filosofia ou das ciências, não sobre a execução da investigação. A dúvida sequer assombra a investigação direta sobre os princípios das ciências: tenha-se que mesmo a investigação sobre o entendimento e sobre as paixões, que constituem a lógica humiana (sendo, de certo modo, o fundamento da filosofia teórica), não avançam com a dúvida à espreita. Ela aparece pontualmente, em TNH 1.4.7, quando o contato com o racionalista, assumido ou desavisado, é feito e as diretrizes mudam: o interlocutor exige a certeza que não foi buscada e que foi mostrada inalcançável

O ressurgimento da filosofia após a crise cética é a readequação da racionalidade e dos objetivos epistêmicos. Com isso, evita-se os problemas da integração e da normatividade. Não há duas fontes normativas, a razão ou a reflexão e os instintos ou o hábito, apenas uma: “a razão vívida combinada com alguma propensão.” Essa leitura não é distante das leituras naturalistas. Garrett dá proeminência a essa afirmação, denominando-a Princípio da Autoridade ou do Direito (*Title Principle*) (Garrett, 1997, p. 234). Ou seja, não vê apenas a força causal da natureza sobre o indivíduo, vê sua autoridade epistêmica sendo admitida. Todavia, parece ser um princípio positivo sobrepondo-se a um princípio negativo, como se restringisse a crítica da razão. Quando a crítica não é acompanhada de uma propensão (quando a dúvida sobre um juízo ou a dissociação entre duas ideias promovida pela análise racional não é sentida fortemente), ela não tem autoridade. O que proponho é que isso que Garrett chama de princípio do direito, a razão vívida combinada com alguma propensão, é o que se pode chamar razão em Hume.

Enfrento agora a crítica da equivocidade do termo razão. Parece-me inofensiva a equivocidade quando consideramos que ora o termo se refere à inspeção das ideias, ora se refere à associação via hábito. Nesse caso, podemos falar em uma razão *a priori* ou abstrata e uma razão *a posteriori* ou empírica. Contudo, pode parecer que estamos agru-

pando arbitrariamente fenômenos inteiramente distintos. Que “a razão vívida combinada com alguma propensão”, o princípio do direito, é outra coisa que a razão abstrata e nada tem com ela.

Defendo que o princípio do direito abarca os dois fenômenos. Com respeito às questões de fato, a propensão depende do contexto determinado pelas experiências e pelo costume. Quando Filão afirma pela primeira vez nos *Diálogos* a possibilidade de ordem sem uma consciência ordenadora, sua afirmação não tem apelo porque desafia uma premissa já bem entrincheirada. Sua consistência lógica não é suficiente para torná-la vívida. É preciso que seja trabalhada com detalhe, evidenciada a sua potência explicativa, para que passe a ser seriamente entretida. Com respeito às relações meramente entre ideias, a experiência e o costume têm apenas uma influência indireta, afastando apenas as considerações sobre a possibilidade do erro em abstrato (quando afirmo “é possível” sem mostrar a possibilidade, sem mostrar sua conceptibilidade direta), que recorrem não ao exame dos raciocínios, mas das nossas faculdades.¹³⁷ Assim, na avaliação direta das demonstrações, dado o reconhecimento de que toda possibilidade destrói a certeza (afinal, as relações meramente entre ideias não são estabelecidas por repetição, e sim pela percepção da relação), a admissão de uma possibilidade em aberto é suficiente para torná-la uma razão vívida contra uma pretensa demonstração.

Minha leitura não é necessariamente incompatível com a de Ainslie, mas o parágrafo anterior revela uma matriz distinta. Enquanto Ainslie foca na interferência da atividade reflexiva nas nossas propensões naturais (Ainslie, 2017, p. 15), sendo a ilusão fundamental dos filósofos modernos a esperança nos resultados de um suposto acesso privilegiado às percepções (Ainslie, 2017, p. 244), tenho como foco o exame da própria racionalidade. Uma alternativa que não envolva a transformação da racionalidade ou da fonte de autoridade dos raciocínios não é capaz de enfrentar o problema da normatividade. Quando o cético é seriamente considerado, tido, ainda que momentaneamente, como um interlocutor digno, suas reivindicações sobre as consequências da autonomia da razão não podem ser marginalizadas. Que a reflexão filosófica dependa das próprias estruturas que examina (Ainslie, 2017, p. 244), que ela possa interferir no funcionamento das nossas tendências ou que a consciência que temos das nossas percepções não nos forneça as respostas que demandamos não nos autoriza a restringir as nossas expectativas ou critérios sem uma mudança do que consideramos próprio do exercício da razão. Essas alegações têm força após a transformação do critério, após o reconhecimento da autonomia do costume. Logo, após a submissão da razão abstrata à autoridade das premissas contingentes que regem o contexto em que ela é exercida.

¹³⁷Podemos admitir casos específicos em que a dúvida indireta é autorizada, como quando sei que meu estado de consciência está alterado ou que não dominei os procedimentos. De todo modo, a discussão está no âmbito empírico, não sendo sobre o *status* dos raciocínios abstratos, e sim sobre as condições das faculdades cognitivas. Não temos uma exigência de autojustificação como aquela do segundo argumento de T 1.4.1, e sim de conferência da adequabilidade das faculdades.

Para tanto, é preciso perceber uma espécie de superação da busca pela certeza racional, pela descoberta de necessidades “absolutas”, determinadas por razões suficientes. A filosofia de Hume não é dialética no sentido de que há um percurso necessário ao filósofo ou à filosofia, com etapas inevitáveis. Nisso, talvez esteja divergindo de Livingston (1984, p. 20). Isso porque a superação que Hume propõe depende do contexto em que ele se encontra, de valorização do ideal da *scientia*. Alguém poderia contra-argumentar afirmando que a valorização da *scientia* é parte necessária do desenvolvimento da filosofia, mas isso seria extrapolar o texto de Hume. Não há porque assumir que o movimento que Hume vê do progresso da filosofia seja mais do que factual. Restringindo-me à discussão de TNH 1.4.7, o que se tem nessa seção é uma dialética em sentido mais vago ou fraco, não-hegeliano, de contraposição de orientações filosóficas distintas até a emergência daquela que supera as dificuldades postas.

Assim, tanto o princípio da autoridade como a readequação do lugar da filosofia pressupõem a autonomia do costume. Poderia dizer que enquanto Garrett e Ainslie dão proeminência a um Hume-psicólogo, dou, seguindo Livingston, proeminência a um Hume-historiador. No retorno à filosofia, em TNH 1.4.7, não só a confiabilidade do entendimento é tomada como ponto de partida, também a comunidade é considerada relevante no processo de avaliação dos princípios e opiniões, isto é, o diálogo é tido como parte do filosofar. Pode parecer de pouca monta, mas é um movimento que retira da reflexão individual a proeminência da investigação. Não é que a discussão fora abolida algum dia da filosofia, e sim que a imagem da autonomia da razão, sendo a razão coisa que cada um tem, investe o exercício individual de relevância universal. Na ausência dessa faculdade, isto é, na ausência da capacidade de descobrir ou desvelar os princípios necessários, reconhecíveis a qualquer um que se dedicar adequadamente, a opinião externa não aparece só como revisão ou corroboração. Aqueles que reconhecemos como interlocutores (e não os reconhecemos por intuição intelectual, mas também por um processo empírico), no presente e no passado, dão conteúdo ao princípio do direito, ao que deve ser tido como uma razão vívida.

CONCLUSÃO

A dificuldade exegética tratada nesta tese deriva da atitude dúbia de Hume diante do seu projeto de um novo fundamento para as ciências, da possibilidade de considerá-lo fracassado ao final do primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana*. Compreendemos isso como a dificuldade de pensar uma ciência propriamente cética. Uma ciência que se desenvolva a partir de princípios contingentes e mantenha sua autoridade. De um progresso que não seja compreendido como em direção à verdade e não seja arbitrário.

Nos dois primeiros capítulos, vimos o comprometimento de Hume com a manutenção de um campo de discussão, garantido pelo reconhecimento da experiência como juíza ou razão, e da autoridade por princípio das ciências. Essa autoridade está baseada em algo mais do que o efeito coercitivo da crença sobre o espírito, porque, do contrário, não poderíamos repudiar as atitudes de Dêmeas. Também, não está baseada na separação do cotidiano do filosófico ou do prático do teórico, porque, do contrário, não poderíamos dar conta das razões apresentadas por Filão para aceitar as proposições das ciências. Assim, defendemos que o projeto das ciências é mantido: usamos isso para dar crédito à perspectiva para ler o *Tratado* como a fundamentação de uma ciência cética.

Ao colocarmos o problema em termos de uma ciência cética, já nos afastamos de parte das chamadas interpretações céticas, aqui representadas por Fogelin, que veem no *Tratado* o fracasso da fundamentação anunciada na sua Introdução. Se podemos concordar que Hume não desiste da sua ciência da natureza humana (afinal, o *Tratado* prossegue) e que ela não é uma ciência dogmática ou *scientia*, discordamos a respeito da unidade do *Tratado*. O que defendi é que o livro 1 do *Tratado* não prepara o terreno para a sua nova ciência por embuste ou frustração de expectativas, isto é, Hume não anuncia um novo fundamento para mostrar que é incabível pensar em algum fundamento, de modo que deveríamos desenvolver as ciências sem nos preocuparmos com isso. Ele prepara positivamente o terreno, corroborando sua aposta na experiência como origem do conhecimento e alterando o método e o fim da ciência ao colocar o hábito na posição de destaque e a certeza moral como padrão a ser almejado (e não a certeza racional).

Com efeito, nos capítulos 3 e 4, vimos a mudança do fundamento das ciências demonstrativas acompanhada da preservação do seu *status*. O reconhecimento da experiência como “razão” e da autoridade por princípio das ciências são compreendidas como a admissão da autoridade do costume, da força (epistemicamente legítima) da crença diante da dúvida e da irrazoabilidade das exigências de indubitabilidade e certeza de outra

ordem que a moral. No último capítulo, as consequências desse movimento de transição da autonomia da razão para a autonomia do costume são tornadas explícitas. Ao desavisado que não percebera o ceticismo embutido na teoria do conhecimento desenvolvida, ao que pretendia ter superado o racionalismo ou cartesianismo mas ainda opera com seu esquema conceitual, a conclusão do primeiro tomo do *Tratado* faz emergir os resultados do rompimento com esse projeto. Ou não temos razão ou ter razão é estar inclinado. Ou não conhecemos ou conhecer é não ter razão *agora* para duvidar. Ou a verdade é inatingível ou ela diz respeito ao que está na nossa experiência. Não há logro ao final do *Tratado*, há explicitação.

Por certo, é exagerado eliminar a *verdade* do horizonte de Hume, porque há momentos em que ele vê a evolução nesse sentido. Não obstante, não é exagero dizer que sua “total transformação da filosofia” aponta para a marginalização dessa expectativa (podemos enfatizar a expressão “se tenho de ser insensato” (TNH 1.4.7.10) no momento da mudança de método). Enquanto a verdade ou o progresso em direção à verdade constituir nossa preocupação fundamental, não temos como superar a paralisia da falta de garantia de que espelhamos o real ou de que estamos cada vez mais espelhando o real. O real, não tendo nada a dever para nós, sempre escapa a nossa perspectiva.¹³⁸ Isso não é dizer que nos desresponsabilizamos de oferecer razões para nossas crenças, e sim que não vemos essas razões como exteriores ao mundo da nossa experiência (o adversário, portanto, não reconhecerá nelas *razões*); nem que não tomamos nossas crenças como verdadeiras, mas assim as tomamos conforme o quadro da nossa experiência (o adversário, portanto, não as reconhecerá como *verdades*, porque podem ser as verdades do sonho). O aceite da insensatez é o aceite de que tudo pode ser sonho: na escala das dúvidas das *Meditações*, lidamos apenas com os erros dos sentidos.

Parte da dificuldade em aceitar uma disposição cética está na aparente necessidade de ignorar o incremento e refinamento das nossas teorias ao longo da história. O impacto que Filão sente ao observar a ordem no mundo tem algo do impacto que sentimos ao percebermos o sucesso das ciências. Assim, a declaração do fracasso do projeto anunciado por Descartes, que é o que Hume faz, não nos impacta de maneira dramática porque tudo continuar como está não parece ser algo desastroso. Sua crise cética soa como retórica exacerbada, mas pouco significativa. A compreensão do efeito do rompimento com

¹³⁸Pode parecer, a olhos que já passaram pela crítica kantiana, que caímos aqui na confusão entre os fenômenos e as aparências ou meras aparências. O exame apropriado dessa crítica envolve toda uma outra discussão: a perspectiva idealista não foi trazida a esta tese porque não fez parte do universo de interlocutores de Hume. Como breve comentário, o campo de disputa entre humianos e idealistas transcendentais deverá estar em torno da formação das categorias, se empírica ou historicamente constituídas ou se determinadas *a priori*. Se, de uma parte, os princípios universais da imaginação são invariáveis, de outra, é cabível defender que a sua conversão em máximas passa pelos costumes vigentes. Por exemplo, a tendência a passar das causas para os efeitos é um princípio universal, mas é plausível que a compreensão específica dos componentes da relação causal (se deve ser contígua espaço-temporalmente, se é necessária ou probabilística, etc) dependa do contexto científico vigente. Tenha-se o tratamento nesta tese da concessão de Filão ao final dos *Diálogos*.

esse projeto envolve um exercício de explicitação de ideologia, se pudermos expressá-lo em termos políticos. A manutenção de uma perspectiva teleológica (uma que aponta o progresso em direção à verdade) exige mais do que a confiança no avanço das perspectivas: exige que mostremos que a razão está ligada à verdade, que esta como que nos atrai ou ilumina, ou que temos um ponto de partida *certo*.

Se soa milagroso um avanço não direcionado (e, portanto, soa despropositada a demanda por essa ligação), é porque supomos o constrangimento do real sobre as nossas hipóteses. Por certo, Hume não coloca em questão a existência de um mundo que habitamos e experienciamos. Não haveria, se isso estivesse em questão, fundamento para o caráter aberto da experiência, para a comunicabilidade da experiência humana. Com efeito, que há uma natureza e há uma natureza humana são dois pressupostos da filosofia humana. Seria desarrazoado projetar algo de pós-moderno no seu texto. A dificuldade não está na existência de uma natureza, e sim no caráter inconclusivo do que se apresenta. Não é seguro que ela seja imutável nem que a regularidade apresentada represente essa imutabilidade. O progresso que percebemos e que torna o cético pouco convincente não pode, sem mais, ser tomado como um progresso em direção ao mais certo ou ao mais verdadeiro. Podemos compreendê-lo como um alargamento de perspectivas: tanto mais eventos e experimentos são registrados como mais gentes contribuem. Que esse acúmulo de experiências não será surpreendido por uma quebra de expectativas (que não haverá uma revolução, poder-se-ia colocar) é premissa indispensável para compreendê-lo como um progresso em direção ao verdadeiro. Se compreendemos a razoabilidade das teorias com base no nosso desenvolvimento prévio (se este desenvolvimento é crucial para tornar vivas determinadas perspectivas e desconsiderar outras como pouco dignas do direcionamento dos nossos esforços), compreendemo-la com base no costume. Quando reduzimos a razão a uma capacidade instrumental ou de cálculo (logo, destituindo-a de um conhecimento primeiro), deparamo-nos com inúmeras contingências que nos impedem de afirmar qualquer coisa com força de necessidade. A confiança na correção de curso ao longo do caminho (em duvidar quando há razão para duvidar, quando o princípio se torna problemático) não deve eliminar a hipótese de seguirmos indefinidamente alheios ao verdadeiro.

Podemos falar na sobrevivência do ceticismo em dois sentidos. Um ceticismo propriamente humano, que está associado à mudança de perspectiva e que permeia o novo uso das palavras (razão como “razão vívida combinada com alguma propensão” e conhecimento como certeza moral, por exemplo), a sua posição empirista e a sua confiança na natureza humana como fundamento para as ciências (como garantidora da possibilidade de entendimento entre as pessoas). E um ceticismo “dogmático”, por assim dizer, associado ao projeto filosófico de fundamentação última, de eliminação das contingências nos princípios, da razão como espécie de poder divino. Ele mantém-se porque não é refutado em seus próprios termos. Ele reivindica o espólio do fracasso da filosofia dogmática, recusando-se a reacomodar a compreensão da racionalidade e da ciência. A mudança de

perspectiva apresentada no último capítulo exige uma mudança de postura que não tem “razões”, que depende de um exercício livre de renúncia a este projeto — exercício que já marca a renúncia às razões *suficientes* e a dissolução da dicotomia entre o cético e o dogmático.

A impossibilidade de rejeitar esse ceticismo nos seus próprios termos faz parecer que ele é de fato vitorioso, logo que o *Tratado* é uma obra partida, que o projeto das ciências fracassa, que só haveria filosofia prática. Todavia, tampouco ele se faz mandatório. Sua manutenção é índice da sua possibilidade, da sua coerência lógica, não da sua razoabilidade ou plausibilidade. Devemos negar ao cético a imunidade à apresentação de uma argumentação positiva. O cético não começa com vantagem nem representa um ator neutro que avalia as razões à revelia de um projeto já assumido. Ele participa também da disputa pela melhor explicação da experiência humana.

A filosofia humiana exige uma atitude de renúncia à superioridade da filosofia. Tocamos apenas marginalmente, e isso constitui uma das deficiências de execução desta tese, na importância e no desenvolvimento das paixões. O que torna plausível o ceticismo humano e torna insensato o ceticismo “dogmático” é o contentamento com a contingência, com a ausência de perspectiva do princípio fundamental ou absoluto. Isso depende não só das discussões propriamente teóricas, mas também das preocupações que estão nas raízes dessas discussões. O movimento do final do *Tratado* mostra uma transformação das preocupações do filósofo, da tentativa de justificar as próprias ações e crenças à vontade de compreender as suas ações e crenças. Esse movimento não implica a renúncia ao juízo normativo, como se restasse apenas a descrição pretensamente neutra das crenças e ações. É, antes, uma renúncia a tentar demonstrar a existência das normas, ao estabelecimento dos valores a partir de um campo desprovido de valores (tratamos dos epistêmicos, mas poderíamos estender a tese para os morais).

O elogio à vida comum é o deslocamento da filosofia para a dependência do cotidiano. A vida comum serve como inspiração tanto porque é permeada pela contingência como porque é o ponto de partida do filósofo. A filosofia não começa pelo livrar-se de todas as opiniões recebidas, e sim pelo seu confronto e desenvolvimento. A busca pela certeza e por um padrão superior ao da vida comum reúnem o filósofo dogmático e o supersticioso. Assim como Dêmeas retira-se do diálogo quando aquilo que lhe é mais caro é posto em xeque, o filósofo dogmático pode recusar a proposta humiana, reeditando o projeto de fundamentação racional ou afirmando o fracasso da racionalidade teórica (ao menos). O reconhecimento da razão como “razão do vulgo”, como força da experiência (e experiência é coisa situada e que nada garante), tem uma dimensão que foge à argumentação, ao oferecimento de razões prévias que fundamentem essa escolha. Poderíamos dizer que é o projeto como um todo, sua capacidade de explicar o todo da experiência humana, que deverá convencer. Porém, isso é já abandonar a autonomia da razão. Esse critério não elimina a contingência. Pressupõe a intangibilidade da, e também um desinteresse pela,

necessidade racional.

A marginalização do ceticismo de Hume, tornando-o um “aliado” do seu naturalismo ou instrumento para o seu estabelecimento, tem como risco a perda do tom negativo inerente ao seu projeto científico. É claro que, a depender do objetivo da nossa reflexão, a insistência nas limitações da nossa razão é desinteressante, porque queremos desenvolvê-la dentro dos seus limites, quaisquer que eles sejam. Não à toa, Hume apresenta o volume 3 do *Tratado*, sobre a moral, como um volume independente dos precedentes (TNH 3. Advertência). Podemos supor que também seriam independentes dos dois primeiros tomos os da política e crítica se tivessem sido publicados. Não obstante, se queremos compreender a revolução que Hume pensou ter promovido nos fundamentos do conhecimento humano, não podemos menosprezar a importância da sua transformação da própria concepção de ciência e razão. A relação entre a tríade ceticismo, naturalismo e empirismo é de interdependência. A experiência funciona como base comum para julgar porque há princípios comuns, próprios da natureza humana. Estes, por sua vez, têm força normativa porque a experiência é aberta, pública ou disponível publicamente, por assim dizer. O ceticismo como abandono da *scientia* ou da certeza racional está atrelado à promoção da experiência e dos princípios naturais como constituintes do entendimento humano. Simultaneamente, é esse abandono que permite considerar esse entendimento resultante como digno para fundar as ciências.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ainslie, Donald. *Hume's true scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2017. 286 pp.
- Anscombe, G. E. M. "Whatever has a beginning of existence must have a cause': Hume's argument exposed". Em: *Analysis* 34.5 (1 de abr. de 1974), pp. 145–151. DOI: 10.1093/analys/34.5.145.
- Badici, Emil. "On the Compatibility between Euclidean Geometry and Hume's Denial of Infinite Divisibility". Em: *Hume Studies* 34.2 (2008), pp. 231–244. DOI: 10.1353/hms.0.0022. (Acesso em 04/01/2019).
- Baier, Annette C. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.
- Barnes, Jonathan. "The Beliefs of a Pyrrhonist". Em: *The original sceptics: a controversy*. Ed. por Myles Burnyeat e Michael Frede. Indianapolis: Hackett, 1997, pp. 58–91.
- Bayle, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. 5ª ed. Amsterdam, 1740. URL: <https://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaire-de-bayle>.
- Berkeley, George. *The Analyst*. Ed. por David R Wilkins. 1734. URL: <https://www.maths.tcd.ie/pub/HistMath/People/Berkeley/Analyst/Analyst.html>.
- *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Ed. por A. A. Luce e T. E. Jessop. London: Thomas Nelson e Sons, 1948.
- Boehm, Miren. "The Normativity of Experience and Causal Belief in Hume's Treatise". Em: *Hume Studies* 39.2 (2013), pp. 203–231. DOI: 10.1353/hms.2014.0001. (Acesso em 04/01/2019).
- Box, M. A. *The suasive art of David Hume*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1990. 268 pp.
- Chambers, Ephraim. *Cyclopaedia, or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*. London: James e John Knapton, 1728. URL: www.artfl-project.uchicago.edu.
- Clark, Samuel. "Hume's Uses of Dialogue". Em: *Hume Studies* 39.1 (2013), pp. 61–76. DOI: 10.1353/hms.2013.0005. (Acesso em 04/01/2019).
- Costelloe, Timothy M. *The imagination in Hume's philosophy: the canvas of the mind*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018. 312 pp.
- Craig, Edward. *The mind of God and the works of man*. Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press, 1987. 353 pp.
- Cudworth, Ralph. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*. James e John Knapton, 1731. URL: <https://archive.org/stream/treatiseconcerni00cudw>.

- Cummins, Phillip D. "Hume on Qualities". Em: *Hume Studies* 22.1 (1996), pp. 49–88. DOI: 10.1353/hms.2011.0138. (Acesso em 23/01/2019).
- De Pierris, Graciela. *Ideas, Evidence, and Method. Hume's Skepticism and Naturalism concerning Knowledge and Causation*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2015.
- Descartes, René. *Meditações*. Os Pensadores 15. São Paulo: Victor Civita, 1973.
- *Oeuvres de Descartes*. Ed. por Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.
- *The philosophical writings of Descartes*. Trad. por John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. 3 vol. Cambridge [Cambridgeshire] ; New York: Cambridge University Press, 1984.
- Durland, Karánn. "Extreme Skepticism and Commitment in the *Treatise*". Em: *Hume Studies* 37.1 (2011), pp. 65–98. DOI: 10.1353/hms.2011.0650. (Acesso em 04/01/2019).
- Dye, James. "A Word on Behalf of Demea". Em: *Hume Studies* 15.1 (1989), pp. 120–140. DOI: 10.1353/hms.2011.0499. (Acesso em 04/01/2019).
- Euclides. *Os elementos*. Trad. por Irineu Bicudo. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- Fogelin, Robert J. "Hume and Berkeley on the Proofs of Infinite Divisibility". Em: *The Philosophical Review* 97.1 (jan. de 1988), p. 47. DOI: 10.2307/2185099. (Acesso em 09/02/2019).
- *Hume's Presence in The Dialogues Concerning Natural Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2017. DOI: 10.1093/oso/9780190673505.001.0001.
- *Hume's Skeptical Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Frasca-Spada, Marina. *Space and the self in Hume's Treatise*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1998. 220 pp.
- Frasca-Spada, Marina. "Reality and the coloured points in Hume's *Treatise*: Part 2: Reality¹". Em: *British Journal for the History of Philosophy* 6.1 (mar. de 1998), pp. 25–46. DOI: 10.1080/09608789808570980. (Acesso em 09/02/2019).
- Frascolla, Bruna. "Pós-fácio". Em: Hume, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 191–260.
- Garrett, Don. *Cognition and commitment in Hume's philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- *Hume*. London: Routledge, 2015.
- "Hume's Conclusions in "Conclusion of this Book"". Em: *The Blackwell guide to Hume's Treatise*. Ed. por Saul Traiger. Blackwell guides to great works 5. Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub, 2006, pp. 151–176.
- Gaskin, J. C. A. *Hume's Philosophy of Religion*. 2nd. London: Palgrave Macmillan UK, 1988. DOI: 10.1007/978-1-349-18936-6.

- Gettier, E. L. “Is Justified True Belief Knowledge?” Em: *Analysis* 23.6 (1 de jun. de 1963), pp. 121–123. DOI: 10.1093/analys/23.6.121. URL: <https://academic.oup.com/analysis/article-lookup/doi/10.1093/analys/23.6.121> (acesso em 21/07/2020).
- Guimarães, Lívia. “Retórica anticética nos Diálogos sobre a religião natural de Hume Anti-Sceptical Rhetoric in Hume’s Dialogues concerning natural Religion”. Em: *Natureza Humana* 15.2 (2013), pp. 174–193.
- Harris, James A. *Hume: an intellectual biography*. New York, New York: Cambridge University Press, 2015. 621 pp.
- Holden, Thomas. “Infinite Divisibility and Actual Parts in Hume’s *Treatise*”. Em: *Hume Studies* 28.1 (2002), pp. 3–25. DOI: 10.1353/hms.2011.0306. (Acesso em 21/01/2019).
- Huet, Pierre-Daniel. *Against Cartesian Philosophy*. Trad. por Thomas M Lennon. Amherst: Humanity Books, 2003.
- *Demonstratio evangelica*. 6ª ed. Francofurti: Thomae Fritschii, 1732. URL: https://archive.org/search.php?query=source%3A%22http%3A%2F%2Fbooks.google.com%2Fbooks%3Fid%3DZPHz19E77e8C%26hl%3D%26source%3Dgbs_api%22.
- *Traité Philosophique de la Foiblesse de l’Esprit Humain*. Amsterdam: chez Henridu Sauzet, 1741. URL: <https://books.google.com.br/books?id=XLI9AAAAcAAJ&hl=pt-BR> (acesso em 19/03/2019).
- Hume, David. *A dissertation on the passions; The natural history of religion: a critical edition*. Ed. por Tom L. Beauchamp. Vol. 5. 8 vol. Clarendon edition of the works of David Hume. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2007. 317 pp.
- *A Treatise of Human Nature*. Ed. por Lewis A. Selby-Bigge e P. H. Nidditch. 2nd. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- *A Treatise of Human Nature: a critical edition*. Ed. por David Fate Norton e Mary J. Norton. Vol. 1. 8 vol. The Clarendon edition of the works of David Hume 1. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- “Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo”. Trad. por Plínio Junqueira Smith. Em: *Sképsis* (2007), pp. 119–128. URL: <http://philosophicalskepticism.org/skepsis/revista-skepsis-volume-1-numero-1/>.
- *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. por José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. por Bruna Frascolla. Salvador: EDUFBA, 2016.
- *Dialogues Concerning Natural Religion*. Ed. por Norman Kemp Smith. 2nd. Indianapolis: The Bobbs-Merrill, 1947.
- *Ensaaios morais, políticos & literários*. Ed. por Eugene F Miller. Trad. por Luciano Trigo. Rio de Janeiro (RJ): Liberty Fund : Topbooks, 2004.

- Hume, David. *Essays, moral, political, and literary*. Ed. por Eugene F. Miller. Rev. Indianapolis: LibertyClassics, 1987. 683 pp.
- *História natural da religião*. Trad. por Jaimir Conte. São Paulo: Unesp, 2005.
- *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. por José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- *Letter from a gentleman to his friend in Edinburgh*. 1745. URL: <https://davidhume.org/texts/1/>.
- *Obras sobre religião*. Trad. por João Paulo Monteiro, Pedro Galvão e Francisco Marreiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- *The letters of David Hume*. Ed. por J. Y. T. Greig. Vol. 1. 2 vol. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.
- *The letters of David Hume*. Ed. por J. Y. T. Greig. Vol. 2. 2 vol. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.
- *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. por Déborah Danowski. 2ª. São Paulo (SP): Ed. UNESP, 2009.
- Hume, David, David Fate Norton e Mary J. Norton. *A Treatise of Human Nature: a critical edition*. Vol. 2. 8 vol. The Clarendon edition of the works of David Hume 2. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2007.
- Hurlbutt III, R. H. “David Hume and Scientific Theism”. Em: *Journal of the History of Ideas* 17.4 (out. de 1956), p. 486. DOI: 10.2307/2707783. URL: <https://www.jstor.org/stable/2707783?origin=crossref> (acesso em 18/06/2019).
- Jacquette, Dale. “Hume on Infinite Divisibility and Sensible Extensionless Indivisibles”. Em: *Journal of the History of Philosophy* 34.1 (1996), pp. 61–78. DOI: 10.1353/hph.1996.0016. (Acesso em 09/02/2019).
- James, William. *A Vontade de Crer*. Trad. por Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2001.
- Kemp Smith, Norman. “Introduction”. Em: Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. 2nd. Indianapolis: The Bobbs-Merrill, 1947, pp. 1–75.
- *The Philosophy of David Hume with a new introduction by Don Garrett*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Klaudat, André. “Hume e a Determinação da Mente”. Em: *Ensaio sobre Hume*. Ed. por Livia Guimarães. Belo Horizonte (MG): SEGRAC Editora e Gráfica, 2005, pp. 187–204.
- Lightner, D. Tyckerium. “Hume on Conceivability and Inconceivability”. Em: *Hume Studies* 23.1 (1997), pp. 113–132. DOI: 10.1353/hms.2011.0127. (Acesso em 04/01/2019).
- Livingston, Donald. *Hume’s Philosophy of Common Life*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

- Livingston, Donald. *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Locke, John. *An essay concerning human understanding*. Ed. por P. H. Nidditch. The Clarendon edition of the works of John Locke. Oxford : New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1979. 748 pp.
- *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. por Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- Maia Neto, José Raimundo. “Hume and Pascal: Pyrrhonism vs. Nature”. Em: *Hume Studies* 1 (1991), p. 10.
- Marques, José Oscar De Almeida. “A crítica de Hume ao argumento do desígnio”. Em: *DoisPontos* 1.2 (30 de jun. de 2004), pp. 127–149. DOI: 10.5380/dp.v1i2.1934. (Acesso em 24/02/2019).
- Meeker, Kevin. “Hume on Knowledge, Certainty and Probability: anticipating the disintegration of the analytic/synthetic divide?” Em: *Pacific Philosophical Quarterly* 88.2 (jun. de 2007), pp. 226–242. DOI: 10.1111/j.1468-0114.2007.00288.x. (Acesso em 19/06/2019).
- Merivale, Amyas. *Hume on art, emotions, and superstition: a critical study of the four dissertations*. Routledge studies in eighteenth-century philosophy 19. New York: Taylor & Francis, 2018.
- Mossner, Ernest Campbell. *The life of David Hume*. 2nd ed. Oxford : Oxford ; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2001. 709 pp.
- Mounce, H O. *Hume's Naturalism*. London: Routledge, 1999.
- Nagel, Thomas S. *A última palavra*. São Paulo (SP): UNESP, 2001.
- Owen, David. *Hume's reason*. Oxford: Oxford University Press, 1999. 234 pp.
- “Scepticism with Regard to Reason”. Em: *The Cambridge companion to Hume's "Treatise"*. Ed. por Donald Ainslie e Annemarie Butler. Cambridge companions to philosophy. New York, NY: Cambridge University Press, 2015, pp. 101–134.
- Pappas, George S. “A Second Copy Thesis in Hume?” Em: *Hume Studies* 17.1 (1991), pp. 51–59. DOI: 10.1353/hms.2011.0462. (Acesso em 04/01/2019).
- Pasnau, Robert. *After certainty: a history of our epistemic ideals and illusions*. First edition. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2017. 384 pp.
- Penelhum, Terence. *God and Skepticism: a Study in Skepticism and Fideism*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1983.
- Popkin, Richard H. “David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism”. Em: *The Philosophical Quarterly* 1.5 (out. de 1951), p. 385. DOI: 10.2307/2216311. (Acesso em 04/01/2019).
- *The history of scepticism: from Savonarola to Bayle*. Rev. and expanded ed. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2003. 415 pp.

- Popkin, Richard H. e José Raimundo Maia Neto, ed. *Skepticism: An Anthology*. Amherst: Prometheus Books, 2007.
- Roque, Tatiana. *História da matemática: uma visão crítica, desfazendo mitos e lendas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. 511 pp.
- Russell, Paul. *The riddle of Hume's Treatise: skepticism, naturalism, and irreligion*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008. 424 pp.
- Ryan, Todd. "Hume's "Malezieu Argument"". Em: *Hume Studies* 38.1 (2012), pp. 105–118. DOI: 10.1353/hms.2012.0005. (Acesso em 21/01/2019).
- Santos, Rafael Bittencourt. "Empirismo e ceticismo a partir da defesa da geometria como ciência demonstrativa no *Tratado da Natureza Humana*." Em: *Revista Estudos Hum(e)anos* 1.6 (2019), pp. 1–27.
- "Hume sobre a máxima causal: conceitabilidade e possibilidade". Em: *Kriterion: Revista de Filosofia* 60.144 (set. de 2019), pp. 689–709. DOI: 10.1590/0100-512x2019n14410rbs. URL: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2019000300689&tlng=pt (acesso em 14/01/2020).
- "O ceticismo antifideísta de Hume". Em: *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)* 26.50 (30 de mai. de 2019), pp. 305–333. DOI: 10.21680/1983-2109.2019v26n50ID16905. URL: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/16905> (acesso em 22/06/2019).
- Smith, Plínio Junqueira. "A dívida de Hume com Pascal". Em: *Kriterion: Revista de Filosofia* 52.124 (dez. de 2011), pp. 365–384. DOI: 10.1590/S0100-512X2011000200008. (Acesso em 04/01/2019).
- *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- Strawson, Galen. *The secret connexion: causation, realism, and David Hume*. Rev. Oxford: Oxford University Press, 2014. 246 pp.
- Stroud, Barry. *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Suzuki, Márcio. "A aposta na filosofia". Em: *Kriterion: Revista de Filosofia* 52.124 (dez. de 2011), pp. 307–330. DOI: 10.1590/S0100-512X2011000200004. (Acesso em 04/01/2019).
- Wright, John P. *Hume's 'A Treatise of Human Nature'. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- "Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay, and Hume's Letter to a Physician". Em: *Hume Studies* 29.1 (2003), pp. 125–141. DOI: 10.1353/hms.2011.0100.