

LAILA THAÍS CORREA E SILVA

**A CRENÇA NA EXISTÊNCIA DO MUNDO EXTERIOR E O
CETICISMO MITIGADO EM HUME**

CAMPINAS

2012



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Mestrado em Filosofia

Laila Thaís Correa e Silva

**A crença na existência do mundo exterior e
o ceticismo mitigado em Hume**

**Tese de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, para
obtenção do Título de Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE/DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELA ALUNA Laila Thaís Correa e Silva, E ORIENTADA PELO PROF. DR. JOSÉ OSCAR DE
ALMEIDA MARQUES.
CPG, 07/08/2012.**

Campinas, 2012.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

Si38c Silva, Laila T. Correa e, 1987-
A crença na existência do mundo exterior e o ceticismo
mitigado em Hume / Laila Thaís Correa e Silva.
-- Campinas, SP : [s. n.], 2012.

Orientador: José Oscar de Almeida Marques.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hume, David, 1711-1776. 2. Filosofia moderna.
3. Ceticismo. 4. Empirismo. 5. Imaginação. I. Marques,
José Oscar de Almeida, 1949- II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: The belief in the external world and the mitigated
scepticism in Hume

Palavras-chave em inglês:

Modern philosophy

Scepticism

Empirism

Imagination

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca examinadora:

José Oscar de Almeida Marques [Orientador]

Plínio Junqueira Smith

Sílvio Seno Chibeni

Data da defesa: 07-08-2012

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 07 de agosto de 2012, considerou a candidata LAILA THAIS CORREA E SILVA aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques

A handwritten signature in blue ink, reading "José Oscar de A. Marques", is written over a horizontal line.

Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith

A handwritten signature in blue ink, reading "Plínio Smith", is written over a horizontal line.

Prof. Dr. Silvio Seno Chibeni

A handwritten signature in blue ink, reading "Silvio Seno Chibeni", is written over a horizontal line.

Em memória ao meu avô, Wanderley José da Silva.

Agradecimentos:

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo apoio financeiro, sem o qual esta pesquisa não seria possível.

Agradeço à orientação constante do Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques, sempre disposto a auxiliar e a solucionar dúvidas, proporcionando sugestões e enriquecimentos ao trabalho desenvolvido durante este período de redação da dissertação, bem como na elaboração desta pesquisa, de modo geral.

Agradeço às ideias, auxílios e comentários ofertados pelo Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith e agradeço ao Prof. Dr. Sílvio Seno Chibeni, pelos apontamentos e pela leitura deste texto em seu período inicial.

Agradeço, especialmente, à minha família que sempre me auxiliou nos momentos difíceis, motivando-me.

“Vivendo, se aprende; mas o que se aprende,
mais, é só a fazer outras maiores perguntas”.

Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*.

Resumo: David Hume, no *Tratado da Natureza Humana*, livro 1, parte 4, seção 2, “Do ceticismo quanto aos sentidos”, pretende explicar a causa de nossa crença na existência do mundo exterior, isto é, a crença em existências contínuas e distintas da mente e da percepção. Ele inicia a seção com a seguinte afirmação: devemos dar nosso assentimento ao princípio referente à existência dos corpos, embora não possamos ter a pretensão de sustentar a sua veracidade por meio de argumentos filosóficos (*T* 1.4.2.1). Mas, ao final da seção, sua postura diante da crença na existência do mundo exterior muda totalmente, como Hume mesmo diz, em *T* 1.4.2.56, penúltimo parágrafo: “inicie este tema com a premissa de que deveria ter uma fé implícita em nossos sentidos, e que essa é a conclusão que extrairia da totalidade de meu raciocínio”, contudo, argumenta ele, “sinto-me *neste momento* possuído pelo sentimento contrário”, ou seja, Hume não deposita mais nenhuma confiança nos sentidos, ou antes, imaginação. Por que Hume chega a tal conclusão? Hume argumenta que essas existências contínuas e distintas são ficções da imaginação e, como tais, não merecem nosso assentimento e confiança. Essa situação embaraçosa conduz Hume a um ceticismo radical que, segundo o próprio filósofo, somente pode ser curado por meio do “descuido e desatenção”. Mas, como poderíamos interpretar essa declaração de Hume? Minha proposta de interpretação defende que através do conceito humeano de ceticismo mitigado presente no *Tratado*, livro 1, parte 4, seção 7, “Conclusão deste livro”, e na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, seção 12, “Da filosofia acadêmica ou cética”, somos capazes de compreendê-la. Nas duas obras mencionadas Hume apresenta o modo de investigação filosófica que é, para ele, o mais adequado, a saber: o método cético. Contudo, o ceticismo de Hume não é o ceticismo radical que impede toda a ação, mas sim um ceticismo mais mitigado que combina consigo uma parcela da “mistura bruta e terrena” (*T* 1.4.7.14), constituinte da vida comum e afazeres cotidianos.

Palavras-chave: David Hume, filosofia moderna, ceticismo mitigado, empirismo, crença na existência do mundo exterior, imaginação.

Abstract: David Hume, in the *Treatise of Human Nature*, book 1, part 4, section 2, “Of scepticism with regard to the senses”, wants to explain the cause of our belief in the existence of external world, i.e., the belief in existence continued and distinct of the mind and perception. He begins the section with the following affirmation: we might give our assentiment to the principle regarding the existence of external world, even though we cannot pretend to sustain its veracity through philosophical arguments (*T* 1.4.2.1). But, at the end of section, Hume’s position as regards of the belief of external world changes completely, as Hume says, in *T* 1.4.2.56: “I begun this subject with premising, that we ought to have an implicit faith in our senses, and that this wou’d be the conclusion, I shou’d draw from the whole of my reasoning”, however, he says, “I feel myself *at present* of quite contrary sentiment”, i.e., Hume didn’t deposit any more trust in the senses, or first, imagination. Why Hume concluded that? Hume says that these continued and distinct existences are fictions of imagination, and in this way, don’t deserve our trust and assentiment. This complicated situation brings Hume to the radical scepticism that, according to himself, can only be cured by “carelessness and in-attention”. But how can we interpret Hume’s declaration? My proposal is that by means of the humean concept of mitigate scepticism present in the *Treatise*, book 1, part 4, section 7, and in *Enquiry Concerning Human Understanding*, section 12, we can comprehend Hume’s situation. In both books, he presented for us a way of philosophical investigation that is, for him, more adequate: the sceptical method. However, humean scepticism is not the radical one that obstructed all action, instead, more mitigated humean scepticism brings with itself one part of the “gross earthy mixture, as an ingredient” (*T* 1.4.7.14), that constitutes common life.

Key-words: David Hume, modern philosophy, mitigated scepticism, empirism, belief in the existence of external world, imagination.

Sumário:

Introdução.....	14
 Capítulo 1 O conflito entre a aceitação passiva e a dúvida cética radical em relação à existência mundo exterior.....	 25
1.1 O objetivo de Hume em <i>T</i> 1.4.2	25
1.2 As causas da crença na existência do mundo exterior.....	28
1.3 A teoria humeana da crença na existência do mundo exterior.....	31
1.4 A crença na existência do mundo exterior: o <i>Tratado</i> e a <i>Investigação</i>	37
1.5 O surgimento da dúvida cética: Hume é um cético com relação à existência do mundo exterior?.....	43

Capítulo 2	O ceticismo mitigado humeano como chave para a solução do problema da crença na existência do mundo exterior.....	56
2.1	Breve comparação entre ceticismo antigo e ceticismo humeano.....	56
2.2	O percurso cético de Hume: a construção do ceticismo mitigado humeano.....	62
2.3	O método cético humeano.....	80
	Conclusão.....	97
	Bibliografia.....	100

Introdução

A crença na existência do mundo exterior:

David Hume, no *Tratado da Natureza Humana*, livro 1, parte 4, “Do ceticismo e outros sistemas filosóficos”, seção 2, “Do ceticismo quanto aos sentidos”,¹ teve como objetivo explicar a causa de nossa crença na existência do mundo exterior, isto é, a crença em existências contínuas e distintas da mente e das percepções².

Segundo Hume, o cético pretende suspender o seu juízo quanto ao princípio concernente à existência do mundo exterior, ou o que é o mesmo, a existência de corpos. Mas, disse o filósofo, “a natureza não deixou isso a sua escolha; sem dúvida, avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confiada a nossos raciocínios e especulações incertos” (*T* 1.4.2.1). Portanto, nos é permitido, indubitavelmente, perguntar *quais as causas que nos induzem a acreditar na existência do mundo exterior, mas é inútil e vão perguntar se existem ou não corpos*. Esse, afirmou Hume, é um ponto “que devemos dar por suposto em todos os nossos raciocínios” (*T* 1.4.2.1). Assim, podemos afirmar que a oposição entre ceticismo e natureza está presente na questão da existência do mundo exterior. Veremos que Hume estará deparando-se constantemente com essa oposição em todo o desenvolvimento da seção *T* 1.4.2. Temos, então, o seguinte contexto, a saber: se a natureza nos obriga, sem qualquer possibilidade de questionamento, a crer na existência do mundo exterior e, ainda, o próprio cético deve reconhecer essa limitação humana, em relação a essa necessidade natural, a dúvida cética é impotente ou mesmo inútil e vã; a razão, por seu turno, é incapaz de fundamentar a nossa crença no mundo exterior, portanto, “o cético continua a raciocinar e a crer, muito embora afirme ser incapaz de defender a razão pela razão” (*T* 1.4.2.1). Deparamos-nos, portanto, com a argumentação cética nos mostrando que nossas crenças não se fundamentam na razão, e a força da natureza,

¹ Doravante abreviado por *T*, seguido pelo livro, parte e seção, respectivamente. Adota-se a tradução de Déborah Danowski, 2ª Edição de 2009, para maiores detalhes ver bibliografia.

² Contudo, deve-se notar que durante o texto de Hume, a tarefa de explicação da causa da crença na existência do mundo exterior se confunde com a tentativa de justificar o sistema humeano de explicação da crença no mundo exterior.

insistentemente, obstruindo qualquer pretensão cética que se apoiasse nessa argumentação, com a finalidade de abolir nossa crença na existência do mundo exterior.

Ao reconhecer nossa crença natural, irresistível e indubitável no mundo exterior, Hume o entendeu como sendo nada diferente de nossas próprias percepções, ou impressões e ideias (T 1.4.2.2). Então, a única questão inteligível que se coloca diz respeito à existência continuada e distinta de certas percepções. E, portanto, a questão investigada por Hume, foi o exame das causas da crença na existência do mundo exterior. Esse exame genealógico baseou-se em uma descrição de determinados princípios do entendimento humano, os quais são naturais e ilegítimos, segundo a razão filosófica. A investigação das causas de nossa crença considera três candidatos: os sentidos, a razão ou a imaginação.

Após descartar os sentidos e a razão, Hume considerou que a imaginação fosse a causa dessa crença, e propôs um detalhado sistema para explicar a formação dessa crença, baseado naquela faculdade. Primeiro, Hume a explicou segundo o ponto de vista do senso comum, ou seja, o de todos nós, quando não estamos filosofando. O “sistema vulgar” identifica os supostos objetos exteriores, contínuos e distintos da mente com as próprias impressões, descontínuas, fugidias e internas, uma identificação que, para Hume, resultou de um erro que, um pouco de raciocínio já é suficiente para dissipá-lo.

O sistema dos filósofos, por outro lado, aparenta ser mais correto, em uma primeira análise empregada por Hume, pois os filósofos evitam a confusão anterior, feita pelo sistema vulgar, e distinguem cuidadosamente entre percepções e objetos. Estes últimos têm relativa permanência, são distintos da mente e externos a ela, aquelas apresentam uma existência descontínua e existem apenas na mente. Para Hume, porém, se adotarmos a posição de que objetos são diferentes das impressões, ou seja, o sistema filosófico da “dupla existência”, *será impossível justificar racionalmente a existência dos objetos exteriores*, pois tudo que nos é dado são essas impressões, e não temos como saber, isto é, não temos acesso ao que poderia estar para além delas. Hume rejeitou, portanto, o sistema filosófico da dupla existência, que não possui uma justificação racional. Ele admitiu que o pressuposto básico do sistema fosse correto, pois é evidente que entidades mentais como as percepções não podem ser os próprios objetos externos, já que sua existência é descontínua e dependente da mente. No entanto, apesar dessa correção em princípio, persiste o

problema do acesso a esses supostos objetos, já que nossas percepções são as únicas entidades que estão dadas a nossa experiência. Assim, o sistema filosófico repousa, em última análise, na mera postulação da existência de tais objetos, sem a menor possibilidade de justificar racionalmente essa suposição. Tudo que a garante é uma crença instintiva, fortemente enraizada em nossa mente, a mesma crença que está presente no sistema vulgar, embora este último a adote de maneira irrefletida e o primeiro busque sem sucesso justificá-la.

Essa é apenas uma parte do enredo criado por Hume, que explico cuidadosamente no Capítulo 1. Neste capítulo pretendo descrever claramente o sistema humeano de explicação da formação da crença na existência do mundo exterior. Não problematizo com detalhamento o sistema de Hume em si, ou seja, o desenvolvimento da explicação da formação da crença, pois concentro minha análise nas consequências da argumentação de Hume ao final de *T* 1.4.2. Salientei no Resumo que a questão principal de minha pesquisa é explicar o conflito entre a declaração inicial de Hume, de que não podemos questionar a existência do mundo exterior, devendo, sim, dar nosso assentimento pleno a existência de corpos exteriores à mente e à percepção (*T* 1.4.2.1), e a declaração final, de que ele se sente possuído por um sentimento contrário ao inicial, a saber: não depositar mais nenhuma fé ou confiança nos sentidos, ou antes, na imaginação que gera essa crença (*T* 1.4.2.56). A contradição ou a oposição de opiniões manifestadas por Hume e, a relação explícita dessa oposição manifesta com relação à crença na existência do mundo exterior, constituem uma posição filosófica humeana mais geral, exposta em *T* 1.4.7 e *EHU* 12, a saber: o ceticismo mitigado.

Essa questão envolve um conflito, uma oposição ou uma contradição entre a declaração inicial de Hume e sua posição final em *T* 1.4.2, e essa questão não pode ser respondida sem um exame da explicação humeana da *causa* de nossas crenças, pois é a própria explicação humeana que origina o problema. Meu percurso no Capítulo 1 objetiva desenvolver o enredo desse *impasse* criado por Hume em *T* 1.4.2.

A referida seção não possui um desfecho conclusivo, e a história continua. Se Hume terminou *T* 1.4.2 relatando o anseio causado pela ausência de uma justificativa racional para a crença na existência do mundo exterior, na seção final do livro 1 do *Tratado*, *T* 1.4.7,

“Conclusão deste livro”, a imaginação ocupa novamente o papel ambíguo de heroína e vilã. Ela é base da “Ciência da Natureza Humana”, mas seus princípios não podem ser justificados com base na razão. Significa isto que não restou a Hume nada mais que o ceticismo, ou a completa interrupção de seu projeto de construção da Ciência do Homem, ou a negação da existência do mundo exterior, palco de todas as nossas atividades filosóficas e cotidianas?

Proponho que a resposta é negativa. As dúvidas céticas são incorporadas por Hume e mitigadas de tal modo que passam a constituir um ingrediente positivo do seu método filosófico, como explicarei no Capítulo 2.

O método filosófico cético de Hume caracteriza-se como um método de oposição entre ceticismo e natureza; sentidos e razão; imaginação e razão. Existe uma oposição entre instintos (natureza, sentidos e imaginação) e a razão, pois a razão introduz dúvidas céticas profundas em nossas investigações e no conhecimento humano de modo geral, todavia, essa mesma razão que introduz dúvidas não consegue satisfazer suas próprias exigências, isto é, não consegue responder suas próprias dúvidas. Nesse contexto, os argumentos céticos triunfam, porque são genuinamente filosóficos e, como a própria razão não responde suas demandas, permanecem sem resposta. As crenças naturais não são suspensas, devido à demasiada força de seus princípios e, embora não seja possível justificar racionalmente nossas crenças, (ou seja, seus princípios são impostos a nós), sem o aval da razão, de tal modo que Hume encontrou-se constantemente em um estado de oposição entre os argumentos céticos, que introduzem a dúvida cética em sua filosofia (e permanecem sem possibilidade de resposta) e os princípios da natureza, falaciosos e irresistíveis. Tal movimento é presença marcante na filosofia humeana e através dessa oposição Hume atingiu uma posição que o salvou de uma situação desconfortável de dúvida cética constante, qual seja: o ceticismo mitigado.

O ceticismo mitigado:

No Capítulo 2, explicarei qual seria a definição do ceticismo mitigado de Hume, (partindo do pressuposto de que essa definição seja possível de ser atingida a partir dos

próprios textos de Hume), ceticismo este que é fundamental para a compreensão do estatuto da crença na existência do mundo exterior, exposta no Capítulo 1.

Para Hume foi de fundamental importância escapar do ceticismo radical ou pirrônico, ao qual ele é conduzido ao final de *T* 1.4.2 e também desenvolvido em *T* 1.4.7, por razões que explicarei no Capítulo 2, mas que se resumiria, entre outros fatores, ao fato de Hume acreditar que o pirronismo leva à letargia, à interrupção da vida prática e da produção filosófica. Nesse contexto, o ceticismo mitigado de Hume exposto no *Tratado* e na *Investigação*, salvo suas diferenças abordadas no Capítulo 2, se apresenta como uma alternativa viável para o autor do *Tratado* ter conseguido escapar desse ceticismo radical. A definição de ceticismo mitigado dada por Richard Popkin (2000, p. 211) sintetiza a proposta de Hume:

Uma outra forma de enfrentar a crise cética se encontra na formulação de uma teoria que pudesse aceitar a força total do ataque cético à possibilidade do conhecimento humano, no sentido de verdades necessárias sobre a natureza da realidade, e, no entanto, admitir a possibilidade de conhecimento em um grau inferior, como verdades convincentes ou prováveis acerca das aparências.

Segundo Popkin (2000), o ceticismo mitigado ou construtivo duvida de nossa capacidade de encontrar fundamentos para o conhecimento que temos, mas, simultaneamente, aceita e desenvolve esse conhecimento. Hume teve curiosidade e ambição, o que o impeliu a especulações além da esfera da vida comum, o impeliu, portanto, à filosofia e à contribuição nas “pesquisas filosóficas mais elaboradas” apesar dos princípios céticos que constituem sua filosofia (*T* 1.4.7.15). Assim, Hume acreditou que esse conhecimento, que seria o da *Natureza Humana*, o qual foi negligenciado por seus predecessores, deveria ser desenvolvido por ele:

A mim basta trazê-la um pouco mais a atualidade; e a esperança de consegui-lo serve para me recompor daquela melancolia e para resgatar meu humor daquela indolência, que por vezes me dominam. Se o leitor se encontra na mesma disposição favorável, que me acompanhe em minhas especulações futuras. Se não, que siga sua inclinação e aguarde o retorno da aplicação e do bom humor (*T* 1.4.7.14).

O argumento de Hume consiste no seguinte: além de nos entregarmos às pesquisas filosóficas, devemos ceder “à propensão que nos inclina a ser confiantes e seguros acerca de pontos particulares, segundo a perspectiva como os examinemos naquele instante particular” (T 1.4.7.15). Isso porque seria muito mais fácil (e cômodo) “impedir todo o exame e investigação do que refrear uma inclinação tão natural e nos guardar daquela certeza que surge sempre que examinamos um objeto de maneira exata e completa” (T 1.4.7.15). Essa postura faria parte de nossa aceitação e desenvolvimento do conhecimento como “verdades” convincentes e prováveis, pois não conseguimos resistir à nossa tendência natural em esquecer *momentaneamente* o ceticismo radical e a modéstia. Hume admite que possa ter cometido esse equívoco; contudo, isso não o distanciou do caráter cético mitigado de sua filosofia:

A exemplo de outros, também posso ter cometido essa falta; mas faço aqui uma ressalva contra qualquer objeção que se possa apresentar a isso; declaro que foi a visão presente do objeto que me forçou a usar tais expressões, e que elas não refletem um espírito dogmático, nem uma imagem presunçosa de meu próprio juízo- sentimentos que sei não serem apropriados a ninguém, muito menos a um cético (T 1.4.7.15).

O autor do *Tratado* olhou com crítica severa os princípios da filosofia moderna³ que, se seguidos cegamente, implicam um ceticismo devastador, porque radical e completo; todavia, uma parte importante de nosso conhecimento foi negligenciada, qual seja: a *Ciência da Natureza Humana*. A partir disso, Hume teve amplas condições de desenvolver uma filosofia que não é dogmática e, ao mesmo tempo, não se rendeu totalmente ao ceticismo radical ou pirrônico e, sim, tomou como lição valiosa e necessária a função desempenhada pelo ceticismo, este como um ingrediente que refina e depura nosso conhecimento, nos alertando contra os perigos do espírito dogmático e da presunção filosófica, que certamente caracterizaram a maior parte dos antecessores de Hume.

O modo humeano de tentar superar o ceticismo pirrônico foi aceitar os desafios impostos por ele e aprender a lidar com os problemas epistemológicos que emergiram da crítica cética radical sem deixar, com isso, de desenvolver um conhecimento em grau

³ Hume também criticou a filosofia antiga no *Tratado da Natureza Humana*, em T 1.4.3, “Da filosofia Antiga”.

inferior, ou seja, “um sistema ou conjunto de opiniões que, se não verdadeiras (*pois isso talvez seja esperar demais*), sejam ao menos satisfatórias para a mente humana e resistam à prova e ao exame mais crítico”, isto é, resistam ao exame cético (*T 1.4.7.14*, grifos meus).

Posturas interpretativas em relação à filosofia de David Hume:

Para chegar até essa conclusão de um ceticismo mitigado que explica a contradição humeana em relação à crença na existência do mundo exterior, não me pauto estritamente nem em uma interpretação cética, nem em uma interpretação naturalista da filosofia de Hume, do modo como elas são desenvolvidas pelos principais intérpretes da filosofia de Hume. Ao tomarmos estritamente ou uma posição cética ou uma posição naturalista temos muito a perder na compreensão da filosofia humeana como um todo, ou seja, na própria compreensão do projeto humeano de uma Ciência do Homem, que compreende a teoria do conhecimento, a teoria das paixões e a teoria da moral. Mas, se tivesse que assumir uma posição única defenderia que a posição cética adotada por Richard Popkin; Robert Fogelin; Plínio Junqueira Smith; D. Baxter; I. Singer⁴ apresentaram uma leitura muito mais profícua do texto de Hume; se os compararmos com a posição cética tradicional ou com a posição naturalista as quais explico em seguida.

A interpretação cética, seguindo uma leitura tradicional dos textos humeanos iniciada por filósofos como T. Reid, Beattie e I. Kant, afirma que o ceticismo é o principal aspecto da filosofia humeana, pois a pretensão do autor seria extinguir nossas ideias de substância material e espiritual, identidade pessoal, espaço, duração e poder ativo ou intelectual, destruindo com isso toda a ciência e mesmo todas as nossas crenças ordinárias.

Como Fieser (2001, p. 5) nos lembra, os trabalhos de Hume provocaram a crítica de seus contemporâneos, justamente pelo caráter original de seus escritos e sua postura filosófica, como diz um crítico:

⁴ Os cito em conjunto, mas temos que considerar as especificidades apresentadas por cada um desses comentadores, o que os diferencia em muitos aspectos.

O grande objetivo da ambição do Sr. Hume, como fomos informados por ele mesmo, era a fama literária. E a fim de despertar a atenção pública ele parece ter pensado que era necessário ser singular. De acordo com isso, encontramos uma afetação de singularidade de sentimento, muito predominante em seus escritos. [Joseph Towers, *Observations on Mr. Hume's History of England* (1778)].

Assim, continua Fieser (2000, p. 5):

Aos olhos de seus leitores, este esforço pela singularidade manifesta-se no ceticismo filosófico, na infidelidade religiosa e no extremo conservadorismo político. Quanto mais ele escrevia e os críticos respondiam, mais uma aura de intriga e mesmo de perigo desenvolvia-se em torno dele. Esta reputação nefanda tornou-se tão marcante que ela frequentemente dificultou sua vida social e tornou-se alvo de ataques verbais e grandes boatos.

No século XX, com o clássico comentário de Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume* (1941), desenvolveu-se a perspectiva de que Hume teria reconhecido que certas crenças são fundamentais, inevitáveis e indubitáveis, tais como a crença no mundo exterior e a crença nas relações causais entre os eventos de nossa experiência, trazendo a ênfase para o projeto humeano positivo de construção de uma Ciência da Natureza Humana. Dessa forma, passou-se a admitir a existência de uma tensão nos textos humeanos entre o ceticismo e o naturalismo, vistos como dois princípios totalmente opostos, porém constituintes da filosofia humeana. Surge então, nesse contexto, a questão de identificar qual desses aspectos seria o mais importante na filosofia de Hume.

Kemp Smith (1941, p. 131-2) concluiu que o ceticismo atua como aliado do naturalismo, mas não como seu igual, lembrando uma passagem da *Investigação Acerca do Entendimento Humano* (EHU 12. 17)⁵, na qual Hume afirmou que “pode parecer muito extravagante que os cétricos tentem destruir a *razão* por meio de argumentos e raciocínios”. Assim, para Kemp Smith, a função da razão na filosofia de Hume pode ser definida de um modo positivo, em concordância com os fatos da experiência humana. Kemp Smith

⁵ Doravante abreviado por EHU, seguido da seção e do parágrafo, respectivamente. Adota-se a tradução de José Oscar de Almeida Marques, de 1998, para maiores detalhes ver bibliografia.

explorou profundamente o papel da razão na filosofia humeana e a leitura dessa interpretação contribuiu para o entendimento da amplitude do impacto que esta postura humeana causou na filosofia moderna. Na interpretação de Kemp Smith, a explicação apresentada por Hume para o papel desempenhado pela razão é a característica mais original de sua obra e aquilo que a distingue dentro da filosofia moderna. Segundo o comentador, Hume fez uma inversão das funções tradicionalmente atribuídas à razão e às paixões, relegando a razão a um segundo plano e ressaltando a atuação das paixões sobre os juízos humanos e, considerar essa inversão é necessário para uma correta compreensão do sistema filosófico humeano.

Barry Stroud (1977, p. 13-4) seguiu a proposta de Kemp Smith, acrescentando que, em virtude da tentativa humeana de substituir a concepção tradicional racionalista por uma *teoria positiva* na qual o papel da razão foi, de algum modo, rebaixado, Hume passou a ser considerado como um “mero cético”, em um tom um tanto pejorativo.

Richard Popkin (1966) e Robert Fogelin (1985)⁶, por sua vez, enfatizam o aspecto cético do pensamento humeano, defendendo que esse aspecto foi negligenciado ou desconsiderado pela literatura mais recente (Fogelin, 1985, p. xi).

A questão principal não é decidir entre ceticismo ou naturalismo e, sim, notar um aspecto importantíssimo que Plínio Junqueira Smith (1990, p.71 e 1995, p. 21-2 ss)⁷ expõe em seus comentários:

A questão fundamental seguinte seria a de saber qual dessas interpretações está correta. No entanto, cumpre observar, antes, que há um pressuposto implicitamente aceito na colocação dessas questões. Referimo-nos à distinção entre ceticismo e naturalismo. Haveria, para essas interpretações, uma ruptura entre uma análise crítica e filosófica e uma teoria construtiva e psicológica. Essa ruptura estaria na base dessa distinção tradicional. A pergunta que colocamos agora é: haverá, de fato, nos textos de Hume, essa distinção? Ou será ela uma falsa distinção? (Smith, 1990, p. 71)

⁶ Embora FOGELIN (2009) considere também a importância do naturalismo.

⁷ E, ainda, em SMITH (2009, p. 2).

Portanto, não existiria uma distinção entre naturalismo e ceticismo no próprio texto de Hume e, creio que uma leitura sem o comprometimento com essa distinção entre naturalismo e ceticismo mostra-se mais frutífera e esclarecedora, como será exposto, especificamente, ao final do Capítulo 1 e mais acuradamente no Capítulo 2.

A leitura do ceticismo pirrônico feita por Porchat, por exemplo, no texto “Empirismo e Ceticismo”⁸ aponta para a possibilidade da existência de elementos empiristas e naturalistas no próprio ceticismo pirrônico, o que colocaria Hume mais próximo do ceticismo antigo, devido também aos aspectos empiristas e naturalistas de sua filosofia, paralelo que é constatado por meio da leitura, ainda que não aprofundada, das *Hipotiposes Pirrônicas*, de Sexto Empírico⁹. Como o próprio Porchat nos diz (Porchat, 2007, p. 289-295), estudiosos do ceticismo antigo identificaram aspectos empiristas no ceticismo pirrônico¹⁰, mas isso não foi devidamente desenvolvido. Não desenvolverei amplamente a literatura dedicada ao assunto do ceticismo e empirismo, mas busco elencar aqui os fatores que me motivaram a seguir uma linha interpretativa da filosofia de Hume que não se pauta na eleição de um dos dois aspectos presentes no texto humeano como o mais importante para a compreensão de sua filosofia, mas pretendo mostrar como os aspectos naturalistas e céticos se complementam no texto de Hume, recorrendo ao conceito de ceticismo mitigado, defendido pelo próprio filósofo no *Tratado* (T 1.4.7), como abordo no Capítulo 2 referente à *Investigação acerca do Entendimento Humano*, seção 12.

Tenho consciência de que esse caminho trilhado por mim é somente uma hipótese interpretativa, mas acredito que ela permite compreender muitos aspectos ligados à crença na existência do mundo exterior, meu objetivo central de pesquisa.

Existem, além das interpretações céticas e naturalistas, outras propostas de interpretação e, ainda, dentro das próprias interpretações céticas e naturalistas, distinções interpretativas importantes. Classificaria como céticos Popkin (1951, 1989, 2000), (o qual defende que Hume era um cético pirrônico, com ressalvas, evidentemente); Fogelin (1985, 2009), Baxter (2008); Plínio Smith (1990, 1995, 2011); Fieser (1989), entre outros. Os

⁸ PORCHAT, O. *Rumo ao Ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 289-322.

⁹ No comentário de ANNAS (2007) temos, com detalhes, os argumentos que distanciam Hume do ceticismo pirrônico antigo, principalmente, argumenta Annas, pela pretensão humeana de uma ciência da natureza humana, que seria encarada como dogmatismo pelos céticos pirrônicos antigos.

¹⁰ BROCHART (1959), STOUGH (1969), BOLZANI (1999).

naturalistas são Kemp Smith, já mencionado; Stroud (1977), que posteriormente (2008) optou por uma interpretação que valoriza mais o ceticismo; Loeb (2002), Norton (1982), dito “naturalista mitigado”, entre outros. Existem ainda aqueles que, em minha opinião, não podem ser classificados nem como céticos nem como naturalistas, exclusivamente, dentre os quais se destacam Garret (1997); Stroud (2000); Allison (2008); Cummins (1999) e Michaud (1985). E, também, o realismo crítico de Fred Wilson (2008).

Os “New Humeans” ou realistas céticos apresentam uma interpretação alternativa às interpretações “tradicionais” listadas acima, no entanto, acredito que não se mostra muito eficaz como alternativa solucionadora para os principais problemas interpretativos apresentados pelos textos humeanos. No decorrer desta dissertação abordarei com maiores detalhes as posições defendidas por cada interpretação.

Capítulo 1

O conflito entre a aceitação passiva e a dúvida cética radical em relação à existência do mundo exterior

1.1 O objetivo de Hume em *T* 1.4.2:

Ao iniciar seu estudo dos mecanismos de formação da crença no mundo exterior, Hume partiu do pressuposto de que, ainda que não possamos sustentar por meio de argumentos filosóficos a verdade da crença nos corpos, devemos aceitar a existência dos corpos, ou seja, devemos aceitar a crença na existência do mundo exterior. Isso porque a natureza não deixou à escolha de ninguém aceitar ou não a existência do mundo exterior, pois “avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confiada aos nossos raciocínios e especulações incertos” (*T* 1.4.2.1). Então, apenas está ao nosso alcance perguntar quais causas os induzem a crer na existência dos corpos, mas é inútil perguntar se existem ou não existem corpos. A fé implícita nos sentidos também está presente na *Investigação*, onde Hume afirmou que os seres humanos acreditam na existência do mundo externo sem raciocinar, por um instinto ou predisposição natural (*EHU*, 12.7)¹¹.

Mas, ao final da seção *T* 1.4.2, Hume questionou sua posição inicial, naquele que Fogelin denomina de “momento pirrônico” (Fogelin, 2009, p. 82):

Iniciei este tema com a premissa de que deveríamos ter uma fé implícita em nossos sentidos, e que essa é a conclusão que extrairia da totalidade de meu raciocínio. Mas, para ser franco, sinto-me *neste momento* possuído pelo sentimento contrário. Estou mais inclinado a não ter fé alguma em meus sentidos, ou antes imaginação, do que a depositar neles tal confiança implícita. (*T* 1.4.2.56)

Hume questionou sua fé inicial em virtude da constatação de que a crença no mundo exterior não é baseada em um argumento seguro, ou seja, ele declarou-se incapaz de

¹¹ Mas, como mostrarei mais adiante, a exposição do tema é um pouco distinta nas duas obras.

conceber como “qualidades tão triviais da imaginação” (*T* 1.4.2.56), as quais serão tratadas neste texto no momento da análise do mecanismo de formação da crença no mundo exterior proposto por Hume, podem conduzir a um sistema sólido e racional” (*T* 1.4.2.56).

Os problemas da conclusão de Hume acerca do presente tema não se limitam apenas ao final da seção *T* 1.4.2, pois em *T* 1.4.7 (“Conclusão deste livro”) o filósofo questionará a “imaginação, ou vividez de nossas ideias” (*T* 1.4.7.3), que fundamenta a crença causal e a crença na existência dos corpos (*T* 1.4.7.4), declarando que “não é de admirar que um princípio tão inconstante e falacioso nos leve ao erro, quando seguido cegamente, como deve ser, em todas as suas variações” (*T* 1.4.7.4), embora seja importante salientar que a crise de Hume em *T* 1.4.7 atinge níveis muito maiores do que apenas aqueles concernentes à crença na existência do mundo exterior.

Na *Investigação*, no entanto, Hume não foi tomado de dúvidas tão radicais, quanto às expostas em *T* 1.4.2.56. Ele afirmou que, quando os seres humanos seguem “esse cego e poderoso instinto da natureza”, ou seja, a crença em objetos externos, “sempre tomam as próprias imagens apresentadas pelos sentidos como os objetos externos e nunca alimentam qualquer suspeita de que as primeiras não sejam senão representações dos segundos” (*EHU*, 12.8). Esse pensamento é próprio do senso comum, que não faz qualquer distinção entre percepções e objetos, mas é questionado pela filosofia:

(...) que nos ensina que nada senão uma imagem ou percepção pode jamais estar presente à mente, e que os sentidos são apenas os canais de entrada pelos quais essas imagens são conduzidas, e são incapazes de produzir qualquer comunicação direta entre percepção e objeto”. (*EHU*, 12.9)

Assim, os filósofos estabeleceram uma distinção entre percepção e objeto, distinção denominada por Hume, em *T* 1.4.2.46, de “sistema da dupla existência”. Como resultado de uma breve reflexão, “fomos obrigados pelo raciocínio a contradizer os instintos primários da natureza, ou deles nos afastar, e a abraçar um novo sistema referente ao testemunho de nossos sentidos” (*EHU*, 12.10). Agora, a responsabilidade de justificar a crença no mundo exterior recai sobre o sistema dos filósofos ou hipótese filosófica da dupla existência, pois o instinto infalível e irresistível da natureza nos conduziu a um “sistema falível e mesmo enganoso” (e errôneo) (*EHU*, 12.10). Para Hume, contudo, justificar esse pretensão sistema filosófico por meio de argumentos claros e convincentes, “está fora do alcance de toda a

capacidade humana” (EHU, 12.10), e justificar racionalmente a crença do senso comum é impossível, pois é reconhecidamente falsa.

O próximo passo de Hume em *T* 1.4.2.2 consistirá em investigar as causas que induzem à crença na existência dos corpos. A questão é dividida em duas partes, que serão examinadas separadamente: por que se atribui uma existência contínua aos objetos mesmo quando eles não estão presentes aos sentidos? E por que se supõe que os objetos possuem uma existência distinta da mente e da percepção? A segunda questão compreende a posição e a situação dos corpos; bem como suas relações, posição externa e independência da existência e da operação. Hume argumentou que as existências contínuas e distintas dos corpos estão estreitamente conectadas (*T* 1.4.2.2), porque se os objetos dos sentidos continuam existindo, mesmo quando não são mais percebidos, evidentemente suas existências são independentes e distintas da percepção; e *vice versa*: se suas existências são independentes e distintas da percepção, *elas podem continuar existindo* mesmo quando não são percebidos. Logo, a resposta para uma questão serve também para a outra.

Hume afirmou que a noção de existência externa não pode ser considerada como algo especificamente diferente de nossas percepções, e recordou que já explicou o assunto anteriormente (*T* 1.4.2.2). A fim de tornar mais clara a afirmação de Hume em *T* 1.4.2.2, recorrerei à seção “Da ideia de existência, e de existência externa” (*T* 1.2.6), na qual o autor argumentou que, se todas as ideias são cópias de impressões, nenhuma ideia pode representar alguma coisa especificamente diferente das percepções (*T* 1.2.6.8). O mais longe que se pode chegar é formar uma ideia relativa das causas das percepções, sem tentar compreender os objetos que estão relacionados (*T* 1.2.6.9). De fato, os filósofos supõem como hipótese, que os objetos sejam especificamente diferentes das percepções, o que o homem comum não admite. Mas, de modo geral, não se procede assim, apenas se atribui relações, conexões e durações que são distintas das percepções e é precisamente nesse sentido que os supostos objetos externos seriam diferentes das percepções (*T* 1.2.6.9). Segundo Flage, (2006) Hume aceitou a doutrina das ideias relativas. O filósofo cita ‘ideias relativas’ em apenas uma passagem (*T* 1.2.6.9) e faz alusão às ideias relativas na seção “Da Imaterialidade da Alma” (*T* 1.4.5.19), no contexto da discussão acerca da substância. Mas, nenhuma dessas passagens explica o que Hume quis dizer por ‘ideia relativa’; não obstante,

argumenta Flage (2006, p. 153), se examinarmos o contexto histórico-filosófico no qual Hume escreveu o *Tratado*, o entendimento do significado de ideia relativa emergirá¹². A ideia relativa consiste em um análogo cognitivo de uma descrição definida; a fim de afirmar a possibilidade de uma ideia separada de um objeto (isto é, impressão) é necessário estar baseado em uma ideia positiva e em um claro entendimento de uma relação putativa estabelecida entre a ideia positiva e o que advém dela (é separado dela), a saber: a ideia relativa. De acordo com Flage (2006) a doutrina das ideias relativas era comum na tradição filosófica do século XVIII e é, portanto, razoável sugerir que Hume apelou implicitamente às ideias relativas como um meio de compreender *inicialmente* um conceito.

1.2 As causas da crença na existência do mundo exterior.

Estabelecido o objetivo central, Hume investigará, então, as causas da nossa crença na existência do mundo exterior. Ele argumentou que os sentidos não são capazes, evidentemente, de produzir a crença na existência contínua de seus objetos quando estes não mais aparecem. Poder-se-ia supor, porém, que os sentidos produzem a crença na existência distinta. No entanto, ou as impressões são representações dos corpos, ou são os próprios corpos; mas os sentidos transmitem uma impressão única, e não dupla. Assim, no primeiro caso, ao representar as impressões como sendo os próprios corpos, os sentidos estariam transmitindo uma *ilusão*. Se os sentidos apresentassem as impressões como externas e independentes da própria mente que as percebe, tanto os objetos como o ser que as percebe teriam que ser evidentes aos sentidos, ou seja, o “eu” (*self*) deveria estar consciente de alguma coisa (um objeto, impressão), consciente de si mesmo (consciente da mente que percebe) e consciente da distinção entre esta “coisa externa” (objeto) e a mente. Assim, surge a questão da identidade pessoal (a natureza do princípio que constitui uma pessoa), o que é, segundo Hume, uma questão demasiadamente obscura e metafísica e, deste modo, dificilmente poder-se-ia resolvê-la com base apenas nos sentidos:

¹² Por meio de uma análise cuidadosa dos textos de Locke (*An Essay Concerning Human Understanding*) e Berkeley (*Princípios*), Flage localiza a ocorrência da doutrina das ideias relativas e explica o seu emprego, bem como de obra posterior a Hume, de Thomas Reid (*Essays on the Intellectual Powers of Man*). Todos esses filósofos apelaram para a referida doutrina ao tratar da ideia de substância, mas como meu interesse não é este não tratarei detalhadamente do assunto.

Certamente não há na filosofia questão mais abstrusa que aquela concernente à identidade e à natureza do princípio de união que constitui uma pessoa. Longe de sermos capazes de resolver essa questão apenas por meio dos sentidos, temos que recorrer a mais profunda metafísica para encontrar uma resposta satisfatória. É evidente que, na vida corrente, essas ideais de eu e de pessoa jamais são muito precisas ou determinadas. Portanto, é absurdo imaginar que os sentidos alguma vez sejam capazes de distinguir entre nós e os objetos externos (*T* 1.4.2.6).

Desconsiderando-se, portanto, a questão metafísica da identidade pessoal e considerando que a *existência externa* (*T* 1.4.2.9) seja relativa ao corpo, parece um fato evidente que o corpo pertence ao próprio “algo” que o percebe, e as muitas e diversas impressões que se mostram como exteriores ao próprio corpo que as percebe ou sente são tomadas também como exteriores ao próprio corpo. Depreende-se disto que não seria necessária qualquer outra faculdade além dos sentidos para produzir a crença na existência externa dos corpos. Todavia, a origem da crença em uma existência externa é exatamente o que Hume pretendia explicar, e ela é pressuposta quando se faz referência ao nosso corpo.

Outro argumento que elimina os sentidos como a causa da crença reside na afirmação de que todas as impressões são divididas, pelos filósofos modernos que precederam Hume, em três classes: impressões de “qualidades primárias” (forma, movimento, volume e solidez); impressões de “qualidades secundárias” (cores, sabores, aromas, sons calor e frio) e sensações de dor e prazer produzidas pela aplicação dos objetos aos órgãos dos sentidos (ao corpo) (*T* 1.4.2.12)¹³. Filósofos e vulgo pensam que as “qualidades primárias” têm uma existência contínua e distinta; o vulgo (mas não o filósofo) pensa que as “qualidades secundárias” existem independentes do fato de serem percebidas. Contudo, ninguém pensa que dores e prazeres sentidos quando se é afetado pelos objetos (supostos corpos externos, distintos e contínuos) existam nos próprios objetos. A principal questão a ser investigada não é descobrir se ou é errado ou é correto distinguir as impressões nesses três tipos. Nós fazemos, correntemente, essa distinção das impressões em três classes, e ela não é realizada apenas com base nos sentidos. Segundo Hume, todas as impressões são especificamente iguais, e algumas dentre elas não podem ser consideradas

¹³ Existem também as impressões de reflexão.

como existências contínuas e distintas; pensar que algumas impressões são contínuas e distintas, enquanto outras não o são, é um julgamento que não se fundamenta nos sentidos (T 1.4.2.12).

A razão também não pode ser a causa da crença na existência contínua e distinta dos corpos, pois os raciocínios elaborados pelos filósofos com o intuito de sustentar essa crença não são conhecidos pela maioria da humanidade, que, apesar disto, acredita na existência dos corpos. Os filósofos defendem que tudo que aparece à mente não é senão percepção (ou seja, estados mentais fugazes) e possui uma existência descontínua e dependente da mente, e, dessa forma, estabelecem uma distinção entre as percepções (que são estados mentais, representações de algo externo) e os objetos (estáveis, externos, contínuos, distintos e independentes da mente e da percepção). O senso comum, por outro lado, confunde percepções e objetos, atribuindo uma existência contínua e distinta às próprias impressões. Portanto, não haveria lugar, na concepção vulgar, para uma inferência das percepções para os objetos. Se seguirmos os filósofos na distinção entre percepções e objetos, concluiremos que a razão não seria capaz de prover a ideia de objeto, pois a existência dos corpos é uma questão de fato que só poderia ser inferida por um *raciocínio causal*. Mas só se pode raciocinar causalmente quando se tem a experiência de uma *conjunção constante* entre percepções e objetos; e, neste caso, tem-se apenas a experiência da conjunção constante entre percepções (dado que estas são os únicos objetos de que se tem experiência, T 1.4.2.46) e não entre elas e supostos objetos reais. Logo, é impossível atingir por meio de raciocínios a crença de que os objetos continuam existindo sem serem percebidos. Sendo assim, a única alternativa para a causa da crença na existência contínua e distinta dos corpos é a *imaginação*.

1.3 A teoria humeana da crença na existência do mundo exterior.

A teoria humeana da formação da crença na existência contínua e distinta dos corpos consiste em identificar as ocasiões nas quais se atribui uma existência contínua e distinta a algo e, então, explicar como a crença surge nessas ocasiões. Hume rejeitou as “opiniões comuns” sobre as causas da crença na existência dos corpos, (*T* 1.4.2.16/17) as quais afirmam que esta se deve ao caráter involuntário ou à vividez e força de determinadas impressões, pois, segundo Hume, as percepções de dor e prazer, bem como as paixões e afecções são tão intensas e involuntárias quanto as percepções que tomamos como seres permanentes. Para Hume é *uma série de impressões que nos* induz à crença na existência contínua e independente de alguma coisa. Hume notou, em primeiro lugar, que a *constância* é uma característica das impressões a que se atribui uma *existência contínua*. Mas a constância admite exceções, porque os objetos frequentemente mudam suas posições e qualidades e, após uma pequena ausência ou interrupção da percepção, podem se tornar quase irreconhecíveis. Contudo, há a experiência de que, mesmo com essas mudanças, os objetos preservam uma *coerência* e mantêm uma dependência (causal) de uns em relação aos outros. É isto que serve de fundamento a um tipo de *raciocínio causal* e origina a opinião da existência distinta dos objetos (*T* 1.4.2.19).

Para ilustrar a tese da necessidade da suposição da existência contínua, cujo objetivo é atribuir maior regularidade ou coerência às percepções (*T* 1.4.2.20), Hume considerou o seguinte exemplo: ele está sentado em seu quarto no primeiro andar, com o rosto voltado para a lareira e todos os objetos que afetam seus sentidos estão no limite de algumas jardas. De fato, a memória informa-o da existência contínua de muitos objetos, mas essa informação não se estende além da existência passada destes objetos, pois os sentidos e a memória não fornecem nenhuma informação da existência contínua de objetos vistos no passado para o presente ou para o futuro. Hume permanece no quarto e ouve um ruído que parece ser o de uma porta se abrindo, instantes depois ele vê um mensageiro. O filósofo reflete e afirma não ter tido a experiência de um barulho como aquele que não seja o de uma porta se abrindo e, a fim de confirmar sua hipótese, precisa supor a existência contínua da porta, embora não tenha a percepção presente dela (apenas a percepção de um ruído,

que, conforme experiências passadas seria o ruído de uma porta). Depois, Hume reflete que sempre observou o corpo humano ser dotado de gravidade, o que o impediria de levitar até o quarto onde ele se encontra; essa reflexão mostra a necessidade da suposição da existência contínua das escadas para poder explicar a presença do mensageiro em seu quarto. Mais ainda, Hume recebe do mensageiro a carta de um amigo e, para explicar o fenômeno da carta do amigo, ele deve “supor os efeitos e a existência contínua dos correios e barcos”, conforme sua memória e observação (*T* 1.4.2.20).

Essa inferência baseada na coerência dos aparecimentos tem, aparentemente, a mesma natureza da inferência causal, pois a inferência baseada na coerência é derivada do hábito e é regulada pela experiência passada (*T* 1.4.2.21). Contudo, se essas inferências forem examinadas cuidadosamente elas se mostrarão consideravelmente diferentes. Segundo Hume, a inferência baseada na coerência dos aparecimentos resulta do entendimento e do costume de modo indireto e oblíquo, pois um hábito é adquirido pela sucessão regular de percepções, e é impossível adquirirmos um hábito de outro modo que não seja pela sucessão regular das percepções, bem como é impossível que o hábito exceda este grau de regularidade (*T* 1.4.2.21). Logo, nenhum grau de regularidade nas percepções pode servir de fundamento para a inferência de um grau maior de regularidade em alguns *objetos não percebidos*, visto que isto suporia uma contradição, ou seja, um hábito adquirido de algo que nunca esteve presente à mente. Assim, a inferência baseada na coerência das aparições tem como objetivo atribuir aos objetos uma regularidade maior do que a observada nas meras percepções que são fugazes e perecíveis, sendo diferente do modo como opera a inferência causal.

Assim, dado que todos os raciocínios referentes às questões de fato surgem unicamente do costume e este só pode ser o resultado de percepções repetidas, a extensão do costume e do raciocínio para além das percepções nunca poderia ser um efeito direto e natural da repetição e da conexão constantes, devendo surgir da cooperação de alguns outros princípios, que serão explicados em seguida (*T* 1.4.2.21).

Quando a imaginação está envolvida em uma cadeia de raciocínios ela tende a dar continuidade à cadeia, mesmo na ausência de seu objeto. Esse princípio da imaginação é o responsável pela formação da crença na existência contínua dos corpos. Os objetos já

possuem certa coerência pelo modo como aparecem aos sentidos, mas essa coerência será muito maior e uniforme com a suposição de uma existência contínua dos objetos. Como a imaginação já observou uma *uniformidade* entre esses objetos, ela *prossegue naturalmente* até tornar a uniformidade mais completa possível.

Resumo o sistema humeano de explicação da crença na existência contínua e distinta dos corpos do seguinte modo: a percepção do Sol, por exemplo, é por vezes interrompida ao fecharmos os olhos, mas ela muitas vezes retorna exatamente como estava antes e, comumente tomamos essas diferentes percepções como especificamente a mesma. Mas também se tem consciência dessa interrupção e se nota que ela é contrária à perfeita identidade. Esse fato coloca a mente em um patente conflito, a saber: as percepções interrompidas do Sol não são a mesma, isto é, uma percepção única do Sol, pois ocorre uma interrupção em sua aparição. O conflito se resolve com a suposição de que as percepções interrompidas *estão unidas por uma existência real não percebida*. A suposição adquire força e vivacidade pela memória dessas impressões fragmentadas e pela propensão que destas resulta a supor que são a mesma coisa; ter essa concepção com maior grau de força e vivacidade é justamente o que induz à crença na existência contínua dos corpos.

Para *justificar* o sistema exposto acima¹⁴, Hume precisará explicar quatro coisas. Primeiro, será necessário explicar o princípio de identidade. Segundo, encontrar a razão pela qual a semelhança das percepções fragmentadas e descontínuas leva a atribuir-lhes uma identidade. Terceiro, explicar a propensão produzida pela identidade (que segundo Hume é uma ilusão) a unir as aparições fragmentadas por meio de uma existência contínua. E quarto, explicar a força e a vividez da concepção, resultante da propensão (T 1.4.2.25).

A ideia de identidade ou princípio de individuação não é transmitida pela visão de um objeto, pois o objeto isolado só dá a ideia de unidade, não a de identidade. Por outro lado, a visão de uma multiplicidade de objetos, por maior que seja a semelhança entre eles, jamais poderia transmitir a ideia de identidade, mas apenas a ideia de número. Dado que nem a unidade nem a multiplicidade transmitem a ideia de identidade, esta deve ser um meio-termo entre aquelas duas ideias. Mas entre a multiplicidade e a unidade não poderia

¹⁴ Como expliquei anteriormente, Hume pretende explicar a causa da crença na existência do mundo exterior, mas em T 1.4.2. 25, Hume afirmou que: “Para justificar esse sistema, há quatro coisas a fazer”, o que nos conduz a questionar se, de fato, Hume estaria apenas interessado em explicar.

haver um meio-termo, assim como não existe um meio-termo entre a existência e a não existência. Para solucionar essa dificuldade, Hume recorreu ao tempo.

Para Hume, tempo (*T* 1.2) envolve sucessão e só se pode aplicar isso a um objeto imutável graças a uma ficção da imaginação pela qual se supõe que o objeto participa das mudanças dos objetos coexistentes, em particular, das percepções. Essa ficção da imaginação, diz Hume, ocorre quase sem exceção, e é por meio dela que um *objeto individual*, localizado diante de um expectador e observado durante um determinado tempo sem que se descubra nenhuma variação ou interrupção, é capaz de transmitir uma *noção de identidade*. Pois quando se considera dois pontos quaisquer do tempo, pode-se vê-los por duas perspectivas diferentes: ou considerar a ambos exatamente no mesmo instante, de uma só vez (assim os dois pontos transmitem a ideia de número) ou acompanhar a sucessão do tempo por uma sucessão semelhante de ideias, concebendo primeiro um momento, juntamente com o objeto então existente e imaginando depois uma mudança no tempo sem qualquer variação ou interrupção no objeto, e com isso se chega à ideia de identidade (*T* 1.4.2.29).

A segunda parte do sistema humeano pretenderá mostrar por que a constância das percepções leva a atribuir-lhes uma *perfeita identidade*, ainda que ocorram longos intervalos entre suas aparições e mesmo que elas tenham só uma das qualidades essenciais da identidade, a saber, a *invariabilidade*.

A constância pode ser caracterizada como uma série ininterrupta de impressões, como as impressões do Sol, quando se mantém o olhar voltado para ele; contudo, se os olhos forem fechados por alguns segundos, aquela série de impressões é interrompida e obtém-se um grupo de impressões fragmentadas a cada novo abrir e fechar dos olhos. Desconsiderando-se os intervalos, tem-se uma inclinação natural a atribuir uma identidade perfeita às impressões as quais se sabe que não são *a mesma*, pois elas existem em momentos distintos, ou seja, sua série é interrompida. Isto se deve ao fato de que a semelhança das percepções fragmentadas e descontínuas leva a atribuir-lhes uma identidade porque a imaginação se encontra em disposições similares tanto quando está contemplando uma única e mesma impressão, como quando está contemplando várias impressões

similares¹⁵; diante disto, sua inclinação natural é confundir esses dois atos, pois são muito parecidos, embora não constituam o mesmo ato:

A passagem suave da imaginação pelas ideias das percepções semelhantes faz com que atribuamos a elas uma identidade perfeita. A maneira descontínua de sua aparição nos faz considerá-las seres semelhantes, porém distintos, que aparecem a intervalos (*T* 1.4.2.36).

Essa transição suave da imaginação por ideias das percepções semelhantes induz a atribuir-lhes uma identidade numericamente perfeita. A maneira contínua de suas aparições induz a considerá-las semelhantes, mas elas continuam sendo coisas distintas que aparecem a intervalos, gerando uma contradição manifesta, o que constitui a terceira parte do sistema humeano. A ficção salva as impressões, enquanto resolve o conflito; assim, a noção de uma existência contínua é uma ficção, algo necessário para curar a perplexidade na qual a mente se encontra, e que não pode ser resolvida sem isto. Cabe agora a Hume investigar o modo pelo qual a imaginação induz a crença na existência contínua das percepções.

A maior parte da humanidade, e até mesmo os filósofos quando não estão refletindo, toma as percepções como seus únicos objetos, supondo que o próprio ser que está intimamente presente à mente é o corpo real ou existência material. Igualmente, supõem que essa mesma percepção ou objeto tem uma existência contínua e ininterrupta, que não é aniquilada pela ausência de um espectador, ou seja, pelo fato de não ser percebida e, tampouco, surge à existência pela presença de algum espectador. Disto surgem duas questões:

Primeiro, como podemos admitir que uma percepção esteja ausente da mente sem ser aniquilada? Segundo, de que maneira concebemos que um objeto se torna presente à mente sem a criação de uma nova percepção, e o que queremos dizer com esse ver, sentir e perceber? (*T* 1.4.2.38).

Com relação à primeira questão, Hume argumentou que a mente consiste em um “feixe ou coleção de diferentes percepções, unidas por certas relações que supomos, embora falsamente, serem dotadas de perfeita simplicidade e identidade” (*T* 1.4.2.39). Toda percepção é distinguível das outras e pode ser considerada como existindo separada delas,

¹⁵ Existem duas relações de semelhança envolvidas nesse caso específico: a semelhança entre as percepções e a semelhança entre os atos da imaginação.

portanto, “não é absurdo separar da mente suas relações com essa massa conectada de percepções que constituem um ser pensante” (*T* 1.4.2.39), ou seja, não seria absurdo supor que uma percepção continue existindo independentemente de sua conexão com a rede de percepções que forma a mente. Seguindo a mesma linha argumentativa, obtém-se uma resposta para a segunda questão, pois “se o nome *percepção* não torna absurda e contraditória essa separação de uma mente, o nome *objeto*, que representa exatamente a mesma coisa, jamais poderia tornar impossível sua conjunção” (*T* 1.4.2.40).

Norman Kemp Smith (1941, p. 489/80) formulou uma importante objeção referente à concepção humeana da mente e as duas questões feitas em *T* 1.4.2.38. Segundo Kemp Smith, Hume não teria analisado o problema sob a óptica do “realismo direto” adotado pelo sistema comum, definido em *T* 1.4.2.31. As duas perguntas levantadas por Hume podem ser trivialmente respondidas pelo próprio modo do “realismo direto” e, portanto, não poderiam ter sido levantadas. Para o “realismo direto” é muito natural a existência do objeto mesmo na ausência da percepção (de uma mente que o percebe) e quando o objeto retorna à mente nenhuma percepção ou imagem é requerida, pois o próprio objeto é suficiente (mas somente em relação ao processo de percepção, isto é, o fato de ver, sentir e tocar o objeto). Igualmente, a resposta dada por Hume àquelas perguntas viola o “realismo direto” característico do sistema vulgar, posto que atribui a ele um sofisticado sistema, a saber, a mente como um feixe de percepções. Por outro lado, acredito que a defesa de Hume pauta-se no aspecto de que a introdução de princípios filosóficos não significa perder de vista seu objetivo, que é o de explicar a crença vulgar na existência dos corpos, objetivo que, sem o auxílio de uma “postura filosófica”, não seria fácil de cumprir. É importante notar que a postura filosófica adotada por Hume não é a mesma adotada pelo “sistema filosófico” abordado em *T* 1.4.2, mas é simplesmente uma postura que questiona o “realismo direto” característico do senso comum.

Retornando à explicação humeana, temos que a percepção de um objeto externo que se torna presente à mente ou à imaginação adquire uma determinada relação com um feixe de percepções que influencia consideravelmente a estas, aumentando seu número com reflexões e paixões presentes e abastecendo a memória de ideias. O mesmo ser contínuo e ininterrupto pode, assim, estar em um dado momento ausente, sem qualquer alteração *real* ou *essencial* no próprio ser.

Hume investigará como surge a crença numa ficção da imaginação, que é a resposta para a quarta parte de seu sistema. Ele supôs que o avivamento ocorreria por meio de uma relação entre uma ideia da memória e uma impressão presente (como em *T* 1.3.7), mas, neste caso, a crença na existência contínua decorreria de outros princípios que gerariam o mesmo efeito observado em *T* 1.3.7, isto é, a transmissão da vividez da impressão para a ideia conectada. Assim, a crença na existência contínua surgiria do seguinte modo:

Nossa memória nos apresenta um grande número de exemplos de percepções perfeitamente semelhantes entre si, que retornam a diferentes intervalos de tempo, e após interrupções consideráveis. Essa semelhança nos dá uma propensão a considerar essas percepções intermitentes como uma mesma coisa; e também uma propensão a conectá-las por uma existência contínua, para justificar essa identidade e evitar a contradição em que a aparição descontínua dessas percepções parece necessariamente nos envolver (*T* 1.4.2.42).

A propensão a criar, por meio de uma ficção da imaginação, uma existência contínua de todos os objetos sensíveis, propensão esta que deriva de determinadas impressões vívidas da memória, concede vividez à ficção, ou seja, induz à crença na existência contínua dos corpos.

1.4 A crença na existência do mundo exterior: o *Tratado* e a *Investigação*.

Passemos agora a examinar brevemente como Hume abordou a questão em sua *Investigação acerca do Entendimento Humano*. Em 12.8, Hume apresentou o sistema comum (embora não o denomine assim em *EHU*) como “um cego e poderoso instinto da natureza”, que toma as próprias imagens apresentadas pelos sentidos como os objetos externos. Ainda que não seja exposto o mesmo complexo mecanismo de *T* 1.4.2, está presente a análise humeana da crença na existência de objetos externos, com a distinção entre o sistema comum e sistema filosófico.

O senso comum acredita na existência do mundo exterior sem qualquer auxílio da razão, seguindo um impulso ou predisposição natural e, não pensa numa distinção entre

objeto e percepção. Tampouco reflete sobre a possibilidade de as percepções serem dependentes da mente ou da percepção.

Contudo, nossa opinião universal e primária é banida, ainda que momentaneamente, por uma simples reflexão filosófica, alertando-nos que apenas uma imagem ou percepção está presente à mente, e que os sentidos são apenas os canais de entrada pelos quais essas imagens são conduzidas, sendo incapazes de produzir qualquer comunicação direta entre a mente e o objeto (*EHU*, 12.9); assim, segundo a hipótese filosófica da dupla existência, nossa percepção da mesa se altera, embora o objeto permaneça constante:

Quando pressionamos um olho com o dedo, percebemos imediatamente que todos os objetos se duplicam, e que metade deles se afasta de sua posição comum e natural. Mas como não atribuímos uma existência contínua a ambas as percepções, embora tenham a mesma natureza, percebemos com clareza que todas as nossas percepções dependem de nossos órgãos e da disposição de nossos nervos e espíritos animais. (*T* 1.4.2.45)¹⁶

Com base nas consequências do raciocínio de *T* 1.4.2.45, argumentou Hume, os filósofos elaboraram o “sistema da dupla existência”, que distingue entre percepções e objetos. As primeiras são interrompidas e diferentes a cada vez que surgem, enquanto os segundos são ininterruptos e preservam uma identidade e existência contínua. No entanto, Hume notou que o modo pelo qual os filósofos chegaram ao sistema da dupla existência pressupõe o sistema do senso comum, porque sem a noção de uma existência não percebida, não se poderia estabelecer a distinção entre percepções e objetos nem atribuir a estes uma existência contínua. Assim, se os filósofos não estivessem primeiramente convencidos de que as percepções são os únicos objetos da mente e que continuam existindo mesmo quando não aparecem mais aos sentidos, nunca seriam levados a pensar que percepções e objetos são distintos e que apenas os objetos preservam uma existência contínua. Logo, o sistema filosófico também depende das ficções da imaginação sobre a

¹⁶John P. Wright (1981, p. 44/45) afirma que o referido experimento aparenta ser inconclusivo. Seu primeiro defeito seria o de falhar na implicação de que não se tem nenhuma razão para considerar as duas percepções (as quais resultam de pressionar o globo ocular) como *diferentes em natureza*. Segundo Wright, uma das duas parece ser uma imagem menos real. Aquela percepção que parece ser normal ocupa uma posição dentro do campo de percepção para o qual temos previamente determinado o que tomamos ser o objeto de percepção. Isto parece estabelecer a razão para considerar as duas percepções como diferentes em suas naturezas.

identidade e a continuidade das percepções interrompidas. Dado que a razão não poderia criar sozinha o sistema da dupla existência, porque a mente apenas tem acesso às percepções, que são estados mentais fugazes, e por meio do raciocínio causal relacionam-se apenas percepções e percepções, mas nunca percepções e objetos, o sistema filosófico adquire toda a sua influência sobre a imaginação a partir do sistema vulgar (*T* 1.4.2.46).¹⁷

Como o sistema filosófico depende da autoridade do sistema do senso comum, a imaginação é seu fundamento último. Por outro lado, a razão também auxilia na produção do sistema da dupla existência, pois abala a ideia de que percepções tenham uma existência independente da mente e dos sentidos. Contudo, os filósofos não tiraram todas as consequências necessárias de seu raciocínio, porque seria naturalmente de se esperar a negação da opinião de que existe na natureza alguma coisa como uma existência contínua, preservada mesmo quando não mais aparece aos sentidos. Caso o raciocínio, nesse âmbito, fosse estritamente lógico, estaria reduzido somente às percepções interrompidas, sem criar ficções para uni-las, estabelecendo novas conexões e relações entre elas. Mas só os pirrônicos, disse Hume, foram capazes de sustentar esta doutrina, sem nunca acreditar nela e apenas mantendo-a em seus discursos. Diante disto, configura-se uma oposição entre as opiniões derivadas de uma reflexão profunda e aquelas derivadas de um *instinto* ou *impulso natural*. Enquanto se está imerso no exercício filosófico, é possível que a opinião filosófica prevaleça, mas tão logo relaxamos nossos pensamentos, a *natureza* reconduz-nos inevitavelmente à opinião do senso comum.

Segundo Hume, *os argumentos céticos não têm efeito duradouro*¹⁸, ou seja, não produzem nenhuma convicção, apenas uma momentânea irresolução, dúvida e embaraço (*T* 1.4.2.50; *EHU* 12.15). A crença em uma existência contínua e distinta enraizou-se profundamente na imaginação, de modo que é impossível livrar-se dela. Por isso, existe uma luta entre a razão e a imaginação, ou natureza e, desse conflito, brota a reconciliação, com a criação do sistema da dupla existência, que compreende, por meio de uma hipótese da existência contínua e distinta, ambos os princípios da razão e da imaginação. Satisfaz-se

¹⁷ Na *Investigação*, Hume não disse que a imaginação auxilia na formação do sistema filosófico da dupla existência.

¹⁸ Eles não têm efeito duradouro, talvez, porque empregam argumentos sutis demais, que não influenciam a mente humana por muito tempo (*T* 1.4.7.7), embora, o ceticismo mitigado seja, em parte, o efeito duradouro desses argumentos.

a razão, pois as impressões são tomadas como dependentes, interrompidas e distintas; e também a imaginação é satisfeita, porque se atribui existência contínua e distinta à alguma coisa. Mas, segundo Hume, o sistema da dupla existência proposto pelos filósofos não é satisfatório, dado que contém todas as dificuldades do sistema do senso comum e mais as dificuldades que lhe são peculiares.

O sistema filosófico é dependente do sistema comum e caracteriza-se como um sistema “monstruoso” (T 1.4.2.52), resultado de dois princípios contrários entre si, adotados simultaneamente e que permanecem em conflito sem serem capazes de destruir-se mutuamente. Contorna-se a contradição entre as opiniões fundadas nesses princípios por uma nova ficção, simulando a dupla existência, que é uma invenção arbitrária. Essa invenção não é senão um conjunto de percepções, pois se pode supor em geral, mas é impossível conceber distintamente, objetos serem em sua natureza alguma coisa senão exatamente o mesmo que impressões. Então, apenas poderíamos esperar o erro e a falsidade, como resultado de opiniões infundadas e extraordinárias, e seremos incapazes de justificar qualquer crença que se deposita nelas.

Hume afirmou, na *Investigação*, que a filosofia “se sente extremamente embaraçada quando procura justificar esse novo sistema¹⁹ referente ao testemunho de nossos sentidos” (EHU, 12. 10). Ainda que Hume não tenha estendido tanto sua crítica ao sistema filosófico, como o fez no *Tratado*, a inviabilidade de uma justificativa racional para a hipótese filosófica da dupla existência encontra-se abordada nas duas obras.

A dificuldade reside, então, na impossibilidade de provar, por meio de algum argumento, como as percepções da mente podem ser causadas por objetos externos inteiramente distintos delas, ainda que a elas assemelhados (se isso for possível), e não poderiam derivar ou da energia da própria mente ou pela sugestão de algum espírito invisível e desconhecido ou de qualquer outra causa que desconhecemos ainda mais.

Correntemente admite-se, incluindo até mesmo os materialistas, que não existe conexão necessária entre os supostos objetos externos e nossas percepções e, isso foi atestado, pelo mesmo argumento, por Hume e Berkeley:

¹⁹ O sistema da dupla existência.

Reconhece-se, de fato, que muitas dessas percepções não surgem de nada exterior, como nos sonhos, na loucura e em outras enfermidades. E nada pode ser mais inexplicável do que a maneira pela qual um corpo deveria operar sobre a mente para ser capaz de transmitir uma imagem de si mesmo a uma substância que se supõe dotada de uma natureza tão distinta e mesmo oposta (*EHU*, 12. 11).

Berkeley, por sua vez, afirmou que:

Mas como a razão pode nos induzir a acreditar na existência dos corpos fora da mente, a partir do que percebemos, se os próprios defensores da matéria não pretendem que exista conexão necessária entre os corpos e nossas ideias? Sei que todos admitem (e o que ocorre nos sonhos, delírios e frenesis etc. coloca isso acima de qualquer dúvida) que poderíamos ser afetados por todas as nossas ideias que agora temos, ainda que não houvesse nenhum corpo exterior semelhante a elas. Portanto, é evidente que não é necessário supor que existem corpos externos para a produção de nossas ideias, visto que se admite que às vezes elas são produzidas, e poderiam talvez ser produzidas sempre na mesma ordem em que as vemos atualmente, sem sua participação (*Princípios*, 18).

Estamos diante de uma questão de fato quando questionamos se nossas percepções dos sentidos são causadas por objetos externos a elas assemelhados. Mas, nesse problema, a experiência não pode nos auxiliar, pois como Hume argumentou em *T* 1.4.2.47, “se os únicos seres que estão presentes a mente são as percepções, segue-se que podemos observar uma conjunção ou uma relação de causa e efeito entre diferentes percepções, mas nunca podemos observá-la entre percepções e objetos”, e o filósofo afirma o mesmo na *Investigação*, “nada está jamais presente à mente senão percepções, e ela²⁰ não tem como alcançar a qualquer experiência da conexão destas com objetos” (*EHU*, 12.12).

Para Hume, provar a veracidade dos sentidos através da veracidade do Ser Supremo é “um caminho muito inesperado”, dado que se a veracidade do Ser Supremo estivesse “minimamente envolvida nesta questão, nossos sentidos seriam inteiramente infalíveis, porque não é possível que esse Ser possa jamais nos enganar” (*EHU*, 12.13).

Então, os céticos “mais profundos e mais filosóficos”, como exemplo Hume, sempre triunfarão ao “introduzir uma dúvida universal em todos os objetos do conhecimento e investigação humanos” (*EHU*, 12.14). Se seguirmos os instintos e

²⁰ A mente.

propensões da natureza ao termos uma fé implícita em nossos sentidos, ao filosofarmos brevemente, perceberemos que esses mesmos instintos nos induzem à crença de que a própria percepção é o objeto externo. Mas se negarmos nossos instintos, com base na reflexão, e adotarmos a “opinião mais racional, de que percepções são somente representações de algo externo” (*EHU*, 12.14), ainda assim não seremos capazes de satisfazer a nossa razão, “que permanece incapaz de encontrar, a partir da experiência, algum argumento convincente para provar que as percepções estejam conectadas a quaisquer objetos externos” (*EHU*, 12.14).

Outro argumento cético, de natureza semelhante daquele que foi exposto acima, diz respeito à distinção introduzida pelos filósofos modernos entre qualidades primárias e secundárias, tema da seção *T* 1.4.4, “Da filosofia moderna”, que é brevemente retomado por Hume na *Investigação*, pois se trata de um argumento que “tem pouca utilidade para qualquer propósito mais sério” (*EHU*, 12.15). Segundo os filósofos modernos, qualidades como duro, mole, quente, frio, branco, preto, etc., “são meramente secundárias e não existem nos objetos eles mesmos, mas são percepções da mente que não representam nenhum arquétipo ou modelo externo” (*EHU*, 12.15). O que Hume disse, assim como disse Berkeley em *PHK* 9 ss é que, se admitirmos que as qualidades secundárias existem apenas na mente e não se referem a algo externo, o mesmo pode ser dito das denominadas qualidades primárias (dentre elas, extensão e solidez, que são tomadas como exemplo por Hume)²¹:

A ideia de extensão é inteiramente adquirida a partir dos sentidos da visão e do tato, e se todas as qualidades percebidas pelos sentidos estão na mente, não no objeto, a mesma conclusão deve alcançar a ideia de extensão, que é inteiramente dependente das ideias sensíveis, ou ideias de qualidades secundárias (*EHU*, 12.15).

Ao seguirmos a razão, concluímos que tanto qualidades primárias, como secundárias não têm existência fora da mente e isso, em certo sentido, aniquila a matéria, “deixando atrás de si apenas certo *algo* desconhecido e inexplicável, como causa de nossas

²¹ A lista clássica de qualidades primárias é maior, mas para o presente objetivo, (exemplificar o que Hume nos disse), tomo apenas as duas qualidades referidas por Hume.

percepções; uma noção tão imperfeita que nenhum cético julgará valer a pena argumentar contra ela” (*EHU*, 12.16). Hume chegou à mesma conclusão em *T* 1.4.4, por meio de um estudo mais detalhado da distinção estabelecida pelos filósofos modernos entre qualidades primárias e secundárias, ao declarar que “quando excluimos essas qualidades sensíveis, não resta nada no universo que possua tal existência” (*T* 1.4.4.15).

Ainda que, ao refletir acerca do mecanismo de explicação da crença no mundo exterior, Hume tenha apresentado momentos de um ceticismo radical, ele não conclui que nossa crença no mundo exterior possa ser abandonada, pois ela é natural e necessária para a sobrevivência dos seres humanos (o agir, o falar, o viver, os assuntos da vida corrente, mencionados em *T* 1.4.7.10).

A reflexão, argumentou Hume, conduziu-o a um ceticismo radical, que pareceu incurável, mas foi apenas momentâneo, pois, para o autor da *Investigação*, “os argumentos céticos poderiam ser extensamente desenvolvidos, caso deles se pudesse esperar algum bem ou proveito duradouro para a sociedade” (*EHU*, 12. 22). Contudo, a reflexão de caráter cético, se for conduzida de modo moderado como foi feita por Hume, pode ser muito proveitosa para o desenvolvimento filosófico, o que constitui um aspecto fundamental para a filosofia humeana, descrito, sobretudo, em *T* 1.4.7 e *EHU* 12. Antes de explorar essas seções, discutirei a conclusão de *T* 1.4.2 que, em um primeiro momento, parece ser própria de um cético radical.

1.5 O surgimento da dúvida cética: Hume é um cético em relação à existência do mundo exterior?

A dúvida cética, segundo Hume, é uma doença que nunca poderá ser erradicada. Ela sempre retornará, atormentando nossos pensamentos. Quando se tenta justificar os sentidos ou o entendimento com base em algum sistema, apenas o tornamos mais vulnerável, e se refletimos, alimentamos ainda mais a dúvida cética que nasce das próprias reflexões profundas. Podemos nos livrar da dúvida cética apenas temporariamente.

A tentativa humeana de explicação a causa da crença na existência de corpos, resulta em uma caracterização completa do modo como o senso comum vê o mundo externo; a saber: algumas impressões que têm as características da constância e da coerência. Mesmo que, ao refletir filosoficamente, o mecanismo de formação da crença no mundo externo conduza a mente a contradições e a um ceticismo “momentâneo”, a proposta inicial de Hume em *T* 1.4.2, que foi a de explicar a causa da crença na existência dos corpos (*T* 1.4.2.2), foi cumprida com êxito. Fogelin (2009, p. 83) corrobora minha leitura quando argumenta que Hume reconhece que sua explicação das operações da mente humana se dá a partir de uma perspectiva *internalista*, e essa mente humana, objeto de estudo, é incapaz de nos conduzir a um sistema sólido e racional, incluindo até mesmo o desenvolvimento de sua própria Ciência da Natureza Humana ou Ciência do Homem. E, Fogelin acrescenta que a Ciência do Homem de Hume não pretendia ser um sistema racional (baseado exclusivamente na faculdade da razão), mas um sistema empírico, este foi o seu compromisso. As explicações de Hume, diz Fogelin, não estão restritas aos sistemas dos filósofos racionalistas e *T* 1.4.56 deixa isso claro: as preocupações de Hume diziam respeito às consequências de seu próprio filosofar e seu filosofar caiu sob o escopo cético, como ficará claro no Capítulo 2.

A imaginação nos informa que percepções semelhantes são uma e a mesma coisa, ainda que seus aparecimentos sejam fragmentados ou interrompidos, assim, acreditamos que os objetos externos continuam existindo fora ou além da percepção (*T* 1.4.2.52). Mas a reflexão ou raciocínio causal nos mostra que as percepções são dependentes; consequentemente, os filósofos negam a opinião da independência das percepções sensíveis, embora não neguem a opinião de sua existência contínua. Enquanto estamos envolvidos neste raciocínio, “o sistema filosófico e refletido pode prevalecer; mas assim que relaxamos nossos pensamentos, a natureza se revela, trazendo-nos de volta à nossa primeira opinião [isto é, a do sistema vulgar]” (*T* 1.4.2.51). Por causa da influência da imaginação, mesmo que “percebamos claramente a dependência e descontinuidade de nossas percepções, não vamos adiante, e jamais rejeitamos, por este motivo, a noção de uma existência independente e contínua” (*T* 1.4.21.51). Esta opinião cria raízes profundas na imaginação, logo, é impossível erradicá-la; “e nem a mais forçada convicção metafísica da dependência de nossas percepções será suficiente para tal propósito” (*T* 1.4.2.51).

A hipótese filosófica da dupla existência satisfaz a razão e a imaginação, mas a razão, por sua vez, é incapaz de justificar a crença na existência do mundo exterior; deparamos-nos, com isso, com uma oposição entre razão e natureza, pois a natureza nos conduz à crença na existência do mundo exterior, mas a razão nos informa que essa crença é injustificável, pois é baseada em um sistema que é o “fruto monstruoso de dois princípios contrários que são abraçados ao mesmo tempo pela mente” (T 1.4.2.52). Isto causa uma suspensão momentânea da fé implícita que Hume depositava nos sentidos. Resta-nos a pergunta, que gerou todas as inquietações presentes nesta dissertação: por que Hume não revisou a seção de modo a conformar as declarações do início da seção, com a conclusão do final da seção? Em parte, a resposta talvez resida no fato de que a natureza e a reflexão profunda vivem em um conflito que tende ao equilíbrio quando o conflito é dosado de modo saudável, isto é, quando não confiamos inteiramente nem na natureza, nem na reflexão profunda, que conduz ao ceticismo. Equilibrando-se entre os dois extremos, Hume pode prosseguir, embora a oposição seja constante, pois a alternância entre sentido e razão, ou entre imaginação e razão está sempre presente. Essa seria a tentativa humeana de uma reconstituição dos processos mentais que nos levam de um ponto de vista a outro, processos esses que são inconstantes e vulneráveis.

Para relembrar o problema central desta pesquisa retomemos o seguinte impasse: Hume argumentou em T 1.4.2.1 que podemos perguntar quais as causas que nos induzem à crença na existência dos corpos, mas é vão perguntar se existem ou não existem corpos. Contudo, ao final da seção, em T 1.4.2.56, Hume afirmou o seguinte: “*o que poderíamos esperar, portanto, dessa confusão de opiniões infundadas e extraordinárias, senão o erro e a falsidade? E como poderíamos justificar perante nós mesmos qualquer crença que nelas depositemos?*” (grifos meus). Essa seria a grande dificuldade de Hume em T 1.4.2, que se estendeu até T 1.4.7 e também está presente em EHU 12, salvo diferenças no texto que não criam um ambiente tão desesperador quanto aquele criado por Hume no *Tratado*.

Como Stroud (2008, p. 173) nota com clareza, o problema principal nas explicações de Hume é que a constância e a coerência, que são qualidades de nossas percepções, *não têm qualquer conexão perceptível com os supostos objetos externos* e isso resulta na “posição insatisfatória na qual Hume se encontra” ou, mais precisamente, a posição insatisfatória na qual a mente encontra-se, posição esta que foi gerada pela

imaginação. Então, defrontamo-nos com uma questão difícil de ser resolvida, a saber: Hume acredita que o mundo exterior existe? Seria ele um cético radical em relação ao mundo exterior? Questão difícil de resolver, mas uma proposta de solução aponta para a seguinte resposta: Hume não foi um cético radical, e sim, um cético mitigado segundo a própria definição humeana de ceticismo mitigado que lida constantemente com uma oposição entre sentidos e razão.

A sugestão de Baxter (2006, p. 114) confirma essa interpretação, ou antes, essa hipótese. Para ele, a resposta para a questão se Hume acredita na existência de objetos físicos independentes da mente é “sim” e é “não”. Seria “sim” quando Hume argumentou em *T* 1.4.2.1, que podemos perguntar quais as causas que nos induzem à crença na existência dos corpos, mas é vão perguntar se existem ou não existem corpos. Mas, a resposta é “não” quando, após investigar as causas da crença no mundo exterior e realizar a crítica filosófica sobre ela, encontramos a seguinte afirmação em *T* 1.4.2.56 “o que poderíamos esperar, portanto, dessa confusão de opiniões infundadas e extraordinárias, senão o erro e a falsidade? E como poderíamos justificar perante nós mesmos qualquer crença que nelas depositemos?”.

Diante da aparente contradição os comentadores de Hume têm explorado várias formas de resolvê-la. Segundo Baxter, Passmore encontra contradições no pensamento de Hume, Stroud afirma que a posição de Hume foi inelutavelmente paradoxal. Outros comentadores concluem que a resposta de Hume foi “não” e defendem que a atenção humeana voltou-se apenas para a caracterização das impressões e das ideias. Dentre os que concluem negativamente, encontram-se aqueles que (como Thomas Reid e James Beattie) interpretaram Hume como um “cético”, especificamente, um dogmático negativo²², que acreditava apenas nas percepções e tentou destruir a crença vulgar no mundo exterior, e os que vêem em Hume um fenomenalista, que toma o mundo material como simplesmente composto de nossas impressões sensíveis, visão que tem como principal representante Price. Os comentadores que defendem uma atitude positiva de Hume concluem que o filósofo foi um realista sobre o mundo exterior, e não um cético, estes são os naturalistas,

²² Segundo uma aceção correta de ceticismo, aquilo que os críticos de Hume denominam por “ceticismo”, na verdade, seria uma concepção dogmática negativa, ou seja, não seria um estado de dúvida e sim um estado de negação total e radical.

classicamente representados por Kemp Smith. R. Popkin (1951, p. 385) argumenta que Hume foi o único que manteve uma visão pirrônica consistente, mas existem dois aspectos, destacados por Popkin, nos quais Hume diferiu da formulação padrão de Sexto Empírico, a saber: primeiro, a versão de Hume foi mais dogmática, pois Sexto Empírico listou uma série de argumentos pró e contra em relação a várias questões e, então, suspendeu o seu julgamento sobre elas, ao invés de sustentar que todas as questões são irrespondíveis²³ e, segundo, a reprodução de Hume omitiu qualquer referência às bases que o pirronismo ofereceu para decidir questões práticas, uma vez que a atitude suspensiva foi adotada. Sexto Empírico, diz Popkin, manteve que o cético pode aceitar aparências a-dogmáticamente e viver naturalmente, isto é, sem ter que fazer julgamentos, apenas obedecendo a compulsões naturais inconscientes, ou pelo hábito ou pela aceitação (passiva) (Popkin 1951, p. 385-6)²⁴.

Os *New Humeans*, ou seja, os que seguem a interpretação do realismo cético defendem que podemos conhecer²⁵ a existência dos poderes causais e dos objetos externos, entretanto não somos capazes de conhecer nada, além disso. Janet Broughton, Galen Strawson (1989) e John Wright (1983) argumentam que ser um realista acerca da existência de entidades significa que se é realista apenas em relação à existência da entidade, mas agnóstico acerca da natureza ou caráter da “coisa” existente porque isso é epistemologicamente inacessível para nossa cognição. Segundo os *New Humeans*, Hume se enquadraria nessa caracterização, mas como ficaria toda a crise cética de Hume ao final de *T* 1.4.2 e em *T* 1.4.7? Pois, é inegável o anseio de Hume por uma explicação e uma justificativa, o que gera a redação da seção que encerra o livro I do *Tratado*, como desenvolverei no próximo capítulo desta dissertação, na qual Hume questionou a própria faculdade da imaginação por sua ineficiência em nos proporcionar uma justificativa. Nesse sentido, a posição de Popkin (1980, p. 130) contempla todos os aspectos do texto humeano,

²³ Discordo das comparações empregadas por Popkin (1951), pois a pretensão de Hume foi totalmente distinta da de Sexto Empírico; Hume pretendeu construir uma ciência que, como o próprio filósofo apontou, pode ter resultados céticos, Sexto Empírico ao contrário, partiu de princípios céticos, de modo que uma comparação entre o ceticismo de Hume e o de Sexto Empírico não se mostra interessante no que concerne aos princípios da filosofia humeana, entre outros motivos listados por Annas (2007). No que concerne aos resultados a que Hume chegou, tal comparação mostra-se mais esclarecedora.

²⁴ Esse argumento de Popkin (1951) mostra, uma vez mais, que Hume não pretendia reproduzir um pirronismo antigo; ele estava, ao contrário, criando seu próprio ceticismo mitigado, com características próprias que, muitas vezes, podem ser comparadas ao ceticismo antigo, mas distancia-se deste, e do ceticismo moderno, também.

²⁵ Acredito que os *New Humeans* defendem esse “saber” no sentido de uma ideia relativa, ou seja, ideias que supomos, mas não podemos conceber.

ao argumentar que Hume concluiu a necessidade de aceitar (aquiescer) as crenças que nossa natureza nos compeliu a sustentar, mas, ainda, temos que reconhecer que essas crenças não têm fundamento epistemológico algum, desse modo pode-se exibir o modo mais praticável de ceticismo verdadeiro. Com isso, Hume não mostrou uma postura de afirmação ativa da existência do mundo exterior ou de poderes causais e, sim, uma aquiescência passiva que não se compromete com ou um “sim” ou um “não”, como argumenta Baxter (2006).

Baxter (2006, p.115) defende que Hume é um cético pirrônico da tradição de Sexto Empírico. Segundo ele, o percurso cético caracteriza-se por dar como admitida a existência de corpos, assim a crença na existência de um mundo exterior seria constituinte da própria natureza humana (os seres humanos aceitariam isso passivamente sem base racional). Ao considerar Hume como um cético, Baxter afirma que o objetivo de Hume em *T* 1.4.2 e *T* 1.4.7 foi pesar argumentos opostos e refinar raciocínios. Hume evitou a afirmação ativa da existência dos corpos (Baxter 2006, p. 129), contudo, não pode negá-la; mas, tem momentos de uma dúvida cética radical. Então, o único modo de livrar-se da dúvida é entregar-se a uma *aquiescência passiva da existência dos corpos*, que surge tão logo nos entregamos às distrações do cotidiano. O conflito, para Baxter, se estabelece entre o “instinto passivo”, estabelecido naturalmente pela imaginação, ou sentidos, conforme leio essa sugestão de Baxter, e a necessidade de uma “garantia epistêmica”, exigência, que segundo penso, seria reivindicada pela razão, a qual não está ao alcance da mente humana, e, portanto, não pode ser dada por Hume.

Então, o ceticismo mitigado recomendado pela *Investigação* (EHU 12. 24) foi meramente um *fac simile*, diz Baxter (2008, p. 10), de sua versão antiga, que tomava a plausibilidade como evidência razoável da verdade²⁶.

Também no assentimento diante da natureza, argumenta Baxter (2008, p. 10), Hume foi um pirrônico. Esse ceder ou assentir à natureza estende-se, para Hume, além dos limites da vida cotidiana, porque “é quase impossível para a mente humana permanecer, como a dos animais, dentro desse estreito círculo de objetos que formam o tema das conversas e ações cotidianas” (*T* 1.4.7.13).

²⁶ Mas, como argumenta Annas (2007) essa afirmação de Baxter seria perigosa.

A principal inovação de Hume, ao adaptar o pirronismo através do ceticismo de um modo que permite o assentimento passivo para perspectivas mesmo concernentes a questões teóricas, foi fazer distinções (de graus e forças) entre a força relativa ou fraqueza relativa de uma visão imposta sobre nós pelas aparências. É pelo sentimento que a mente distingue o grau segundo o qual uma idéia é forçada. Concedendo o que Sexto Empírico chamou “forte inclinação ou aderência”, Hume diferiu dos pirrônicos antigos que, como Sexto Empírico disse, consentem “sem aderência”. Como Hume afirmou:

E, na filosofia, não podemos ir além da afirmação de que a crença é algo *sentido* pela mente, que permite distinguir as idéias do juízo das ficções da imaginação. A crença dá a essas idéias mais força e influência; faz que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e as torna os princípios reguladores de todas as ações (T 1.3.7.7).²⁷

Algumas vezes as ideias são impostas a nós por princípios da faculdade da imaginação que são mutáveis, fracos e irregulares. Suas influências podem ser solapadas por um devido contraste com crenças impostas a nós por princípios que são permanentes, irresistíveis e universais (T 1.4.4.1), tais como a transição costumeira das causas aos efeitos e dos efeitos às causas. Desse modo, “nós podemos ter esperanças de estabelecer um sistema ou conjunto de opiniões, que, se não são verdadeiros (pois talvez isso seja esperar demais), sejam ao menos satisfatórios para a mente humana e resistam à prova do exame mais crítico” (T 1.4.7.14). Assim, Hume foi capaz de distinguir, por um lado, crenças que podem ser estáveis através do tempo e do espaço, e, por outro, crenças que podem variar por tempo e espaço. Estas últimas incluíam superstições, mitos, e as ficções dos filósofos antigos. Algumas de nossas crenças estáveis serão fundamentais para nossas crenças naturais, tais como aquelas em um eu unitário e no mundo externo, mas há ainda lugar para opiniões na ciência. Assim, Hume abriu espaço para os raciocínios mais refinados e as mais elaboradas pesquisas filosóficas em sua abordagem cética; ele tenta distinguir as crenças mais estáveis, que são forçadas a nós pelas aparências, das crenças passageiras e instáveis. E, então, ao “consentir” aos argumentos em que *sente* mais estabilidade, Hume comprometeu-se com a teorização, *mas sem qualquer tentativa de alcançar a verdade além das aparências*.

²⁷ Ou ainda em T 1.3.13.19

Portanto, argumenta Baxter (2008, p. 11), Hume foi um cético pirrônico com respeito ao “consentimento”, cuja discriminação em relação à força e estabilidade da aquiescência passiva em crenças, confere a ele um método para fazer filosofia e ciência com resultados semelhantes àqueles dos céticos mitigados acadêmicos e seus herdeiros modernos; a diferença é que Hume não estabeleceu uma conexão entre o grau em que uma crença é forçada a ele e o grau em que isso aparenta ser verdadeiro.

Esse apelo à estabilidade deu a Hume um padrão para julgar a razoabilidade e a normatividade de um julgamento naturalista que o capacitou, por exemplo, a recomendar a filosofia acima da superstição (*T* 1.4.7.13) e recomendar princípios de boa indução (*T* 1.3.15). A força normativa das recomendações, tais como elas são, é fornecida em última análise por nosso interesse natural em sobreviver e em aumentar o prazer e diminuir a dor (*T* 1.4.4.1 e *T* 1.4.7.11-12).

Assim, não poderíamos afirmar que Hume endossou ativamente, com um “sim” incondicional, a existência do mundo exterior. Do mesmo modo, não poderíamos dizer que Hume negou a existência do mundo exterior, pois a natureza nos impôs essa crença. No entanto, ele não foi capaz de entregar-se totalmente à corrente da natureza, que o faz acreditar na existência do mundo exterior, isto é, Hume não conseguiu deixar de investigar os motivos ou causas para nossa crença, ainda que essa investigação revelasse sua incapacidade de atingir uma explicação racional, uma justificativa, uma garantia epistêmica para essa crença. A postura final de Hume resulta em um ceticismo mitigado em relação ao mundo exterior. Para precisar esse conceito humeano de ceticismo, faz-se necessário recorrermos ao *Tratado* (*T* 1.4.7) e à *Investigação* (*EHU*, 12), nos quais Hume o explicou.

Mas antes, pretendo explicitar a oposição entre *imaginação* e *razão* (*filosofia*), como um ingrediente do método cético empregado por Hume, e, portanto, constituinte do conceito de ceticismo mitigado humeano, no *Tratado* e na *Investigação*, embora nesta a oposição seja um pouco mais branda, como explicarei em seguida.

A oposição é nítida, no caso da crença na existência do mundo exterior, como indiquei durante esse capítulo, principalmente no que se refere à contradição entre o início e o final de *T* 1.4.2, tema principal dessa dissertação.

No *Tratado*, como já mencionei, Hume iniciou com uma posição em relação ao mundo exterior e, ao término da seção, apresentou outra posição completamente distinta, o que poderia ser caracterizado como uma oscilação entre imaginação e razão. Em *T* 1.4.2 Hume pareceu estar totalmente confiante na força da natureza, confiando inteiramente em nossos sentidos e desacreditando que o raciocínio e a especulação poderiam questionar se ou existem ou não existem corpos. O cético não poderia questionar a existência do mundo exterior, pois esse ponto é dado como pressuposto pela natureza, e a razão seria uma faculdade demasiadamente débil para fazê-lo. Contudo, a inversão dessa confiança depositada por Hume, nos sentidos e na força da natureza, ocorreu em *T* 1.4.2.56, pois a possibilidade de um questionamento direcionado aos sentidos, ou antes, imaginação, tomou a mente humeana por completo. A confiança implícita desapareceu, neste momento, e os sentidos tiveram, então, de mostrar sua força e superioridade contra a razão. Mas, a própria razão também foi alvo da dúvida cética, pois ela foi incapaz de justificar nossa crença no mundo exterior, isto é, o sistema filosófico da dupla existência é errôneo e, portanto, injustificável.

No *Tratado*, como pudemos ver no Capítulo 1, existe essa constante disputa entre imaginação e razão (filosofia), que se perpetua até o final do livro 1 do *Tratado*. Essa oposição entre imaginação e razão é empregada deliberadamente por Hume, como um método filosófico, mais precisamente um método de oposição cético, uma estratégia de análise das nossas faculdades mentais. Notemos que, primeiro, Hume tomou os sentidos como confiáveis e o mundo exterior foi dado como existente, um pressuposto que já tem o aval da natureza. Depois, procurou-se a causa da crença no mundo exterior, e sua causa é a imaginação e, os princípios de funcionamento dessa faculdade foram, então, os guias de Hume. Consideremos todo o percurso humeano até esse ponto: todo ele baseou-se nesse pressuposto; a saber: a confiança nos sentidos. Lembremos que o papel se inverte, quando Hume apontou os erros da imaginação (*T* 1.4.2.56), após a análise filosófica, cujo objeto foi a faculdade da imaginação, empregada por Hume. Quando comparamos esses dois momentos distintos, percebemos que esse método humeano, um método cético de oposição surtiu efeito, pois apontou com precisão os perigos que podem surgir de pressupostos infundados, a saber: o erro e a falsidade. Por outro lado, a razão que foi tão sábia ao alertar o quanto são errôneos os princípios da imaginação deixa-nos sem alternativa, porque não

nos indica uma solução para os erros da imaginação. Dessa forma, Hume permaneceu em constante oscilação entre imaginação e razão (filosofia), entre a confiança e a desconfiança em relação aos princípios da imaginação, no que concerne ao *Tratado*.

A *Investigação*, por sua vez, foi consideravelmente mais branda em sua crítica. Existe, de fato, uma oposição entre imaginação e razão, mas Hume depositou considerável esperança na razão como corretora dos erros dos sentidos, portanto essa oposição tenderia a uma possível solução do conflito, isto é, existiria esperança de que a razão pudesse corrigir os erros cometidos pela faculdade da imaginação, mas isso não será tão simples assim, como explico no Capítulo 2 deste texto.

Existem, portanto, diferenças consideráveis entre a abordagem humeana da crença na existência do mundo exterior no *Tratado* e na *Investigação*.²⁸ A *Investigação*, como já mencionei, iniciou com o tratamento dos argumentos céticos que colocaram em dúvida a evidência dos sentidos, e com a afirmação de que os homens seguem um cego e poderoso instinto da natureza (*EHU* 12.7-8). A faculdade da imaginação não foi o alvo da crítica humeana em *EHU* 12, o que no *Tratado* conduziu ao ceticismo com relação à existência do mundo exterior, em vista dos princípios duvidosos que regem a faculdade da imaginação (*T* 1.4.2.56) e não permitiu que justifiquemos nossa crença implícita nos sentidos (*T* 1.4.2.57).

Hume aceitou, aparentemente, na *Investigação*, o sistema filosófico da dupla existência, pois ele afirmou que a mais tênue filosofia:

(...) nos ensina que nada senão uma imagem ou percepção pode jamais estar presente à mente, e que os sentidos são apenas os canais de entrada pelos quais essas imagens são conduzidas, e são incapazes de produzir qualquer comunicação direta entre a mente e o objeto (*EHU* 12.9).

Hume não argumentou como no *Tratado* que o sistema filosófico tem fundamento no sistema vulgar, isto é, na ideia de um objeto contínuo e distinto da mente; mas afirmou, ao contrário, que “fomos obrigados pelo raciocínio a contradizer os instintos primários da natureza” (*EHU* 12.9) e aceitarmos o sistema filosófico da dupla existência. Contudo, disse

²⁸ Embora não exista uma mudança significativa de conteúdo entre as duas obras.

Hume, ele não pode ser justificado, ou seja, está fora do nosso alcance cognitivo, pois por qual argumento poder-se-ia provar:

Que as percepções da mente devem ser causadas por objetos externos inteiramente distintos delas, embora a elas assemelhados (se isso for possível), e não poderiam provir, seja da energia da própria mente, seja da sugestão de algum espírito invisível e desconhecido, seja de alguma outra causa que ignoramos ainda mais? (*EHU* 12.11)

Aqui, então, o cético triunfará, - o dito “cético mais profundo” e “mais filosófico”- (*EHU* 12. 14), porque a partir da experiência não somos capazes de encontrar algum argumento convincente para provarmos que as percepções estejam conectadas a quaisquer objetos externos (*EHU* 12.14) e os sentidos são incapazes de produzir qualquer comunicação direta entre a mente e o objeto (*EHU* 12.9).

A oposição que se estabeleceu na *Investigação* seria, então, a seguinte: se nossa crença na existência de objetos externos se apoia no instinto natural, ela é contrária à razão, pelos motivos que já mencionados e, se referida à razão, ela é contrária ao instinto natural (pois o sistema vulgar é totalmente o oposto do sistema filosófico), ao mesmo tempo, disse Hume, “nossa crença não traz consigo nenhuma evidência racional capaz de convencer o investigador imparcial” (*EHU* 12. 16), pelos motivos expostos em *EHU* 12.14. Essa oposição entre imaginação e razão foi tida por Hume como a primeira objeção filosófica à crença na existência do mundo exterior. Há ainda uma segunda objeção (*EHU* 12. 16), que não foi mencionada em *T* 1.4.2, mas, apenas em *T* 1.4.4, seção “Da filosofia moderna”.

Na *Investigação* ela foi enunciada do seguinte modo:

A segunda objeção vai ainda mais longe e descreve essa crença como contrária à razão; ao menos se for um princípio da razão que todas as qualidades sensíveis estão na mente, não no objeto. Despoja-se a matéria de todas as suas qualidades inteligíveis, tanto primárias como secundárias, e isso de certa forma aniquila, deixando atrás de si apenas [um] certo algo desconhecido e inexplicável, como causa de nossas percepções; uma noção tão imperfeita que nenhum cético julgará valer a pena argumentar contra ela (*EHU* 12. 16).

Contudo, essa não seria uma objeção muito importante para Hume, tanto na *Investigação*, quanto no *Tratado*, pois o que caracteriza o método empregado por Hume em sua análise da crença na existência do mundo exterior é a oposição na qual a mente humana se encontra presa, a saber; oposição entre a imaginação e a razão.

O cético mais profundo, cujo maior exemplo foi Hume, se debruçará sobre essa contradição da mente humana; nesse sentido, os dois livros de Hume se encontram, compartilhando a mesma dificuldade que se apodera da mente humana, e a conduz a contradições, embora os caminhos percorridos pelas duas obras sejam um pouco distintos.

Sem dúvida na *Investigação* podemos constatar um amadurecimento de seu método cético de oposição, pois ele não se torna um refém da dúvida cética e aponta até onde o emprego de argumentos céticos pode ser salutar. Em *EHU* 12. 21, Hume manifestou claramente que as objeções céticas relativas a questões de fato de tipo popular, isto é, aquelas que derivam da natural fragilidade do entendimento humana, como foi abordado por Hume em *T* 1.4.2.56; as opiniões contraditórias que têm sido mantidas em diferentes épocas e nações; das alterações de nossos julgamentos na doença e na saúde, na juventude e na velhice, na prosperidade e na adversidade; da perpétua contradição nas opiniões e sentimentos de cada homem em particular; e de muitas outras considerações desta natureza (*EHU* 12. 21). Todas elas, argumentou Hume, são objeções demasiadamente fracas, porque na vida comum usamos raciocínios relativos a questões de fato a cada instante e, assim, seria impossível para nós sobrevivermos sem lançar mão deles continuamente. Tal é a sua importância para a vida cotidiana, que objeções populares daquela natureza não podem destruir essa evidência dos sentidos.

Portanto, o Hume da *Investigação* não estaria preso a uma dúvida cética radical por causa da inconstância da imaginação, ainda que ele considere que nossos instintos possam ser falazes e enganosos (*EHU* 12. 22), eles podem, ainda assim, serem corrigidos em certa medida, pela razão, como Hume argumentou em *EHU* 12.6.

As objeções céticas filosóficas, por sua vez, têm a sua força garantida, pois elas provêm de investigações mais aprofundadas, como por exemplo, as *Investigações sobre o Entendimento Humano*:

Aqui ele parece dispor de amplo material para triunfar, ao insistir corretamente que toda nossa evidência para qualquer questão de fato situada além do testemunho dos sentidos ou da memória deriva inteiramente da relação de causa e efeito; que não temos outra ideia dessa relação além da de dois objetos que se apresentam frequentemente *conjugados* um ao outro; que não dispomos de nenhum argumento que possa nos convencer de que os objetos que, em nossa experiência, apresentam-se frequentemente conjugados, continuarão a aparecer conjugados do mesmo modo em outros casos; e que nada nos leva a essa inferência a não ser o hábito ou [um] certo instinto de nossa natureza, ao qual, de fato, é difícil resistir; mas que, como outros instintos, pode ser falaz e enganoso (*EHU* 12. 22).

Mas Hume estabeleceu um limite para o exercício dessas objeções filosóficas, a medida salutar que será dada pelo ceticismo mitigado humeano, ou seja, a correção do pirronismo ou ceticismo excessivo, pelo senso comum e pela reflexão (*EHU* 12.24), como será abordado no próximo capítulo.

A imaginação foi alvo de duras críticas por parte de Hume em *T* 1.4.2.56-57, mas, na *Investigação*, seus erros foram compreendidos como inevitáveis para nossa sobrevivência e, em grande medida, a filosofia auxilia na correção de alguns erros. Assim, podemos dizer que a filosofia, por meio do sistema filosófico da dupla existência, corrige a opinião vulgar que diz: percepções (fugazes, perecíveis) e objetos (permanentes, externos à mente) “são” a mesma coisa, apelando para a distinção entre percepções e objetos. Contudo, segundo Hume, na *Investigação*, como ocorre essa estranha comunicação entre nossos sentidos e esses supostos objetos externos nos é impossível saber. Mas, no *Tratado*, como vimos no início deste texto, o sistema filosófico é um sistema monstruoso insustentável.

Capítulo 2

O ceticismo mitigado de Hume como chave para a solução.

Hume, muitas vezes, criticou o ceticismo antigo pirrônico, distanciando-se deste e sempre manifestando que o ceticismo antigo pirrônico não seria uma posição filosófica sustentável. Alguns comentadores, como Baxter (2008), por exemplo, argumentam que Hume esteve muito próximo da antiga forma cética de filosofia. Portanto, para compreendermos com maior propriedade as características básicas do ceticismo humeano, é importante apurarmos as diferenças e as semelhanças entre o ceticismo antigo pirrônico e o ceticismo humeano, a fim de, ainda, precisar o estatuto das críticas humeanas direcionadas aos próprios cétricos antigos pirrônicos e ressaltar em que medida essas mesmas críticas contribuíram para a formação do conceito de ceticismo mitigado humeano, pois ao criticar o ceticismo pirrônico antigo, Hume colocou-se como um cético acadêmico ou mitigado, apresentando, conseqüentemente, pistas das características essenciais constituintes de seu ceticismo mitigado.

2.1 Breve comparação entre ceticismo antigo e ceticismo humeano:

Uma clara compreensão do ceticismo mitigado proposto por Hume é fundamental para entendermos o estatuto da crença humeana na existência do mundo exterior, pois a aparente contradição de Hume ao final de *T* 1.4.2 deveu-se à atitude própria de um “cético mitigado”, conceito que Hume mencionou nas *Investigações acerca do Entendimento Humano*, seção 12, parágrafo 24 e sugeriu, sem nomear literalmente, como na *Investigação*, em *T* 1.4.7, seção final do livro 1 do *Tratado* (*T* 1.4.7.14)²⁹ e pode, também, ser encontrado

²⁹ Em *EHU* 12.24 Hume disse: “Existe, com efeito, um ceticismo mais *mitigado* ou filosofia *acadêmica*, que pode ser tanto útil quanto duradouro, e que pode ser em parte o resultado desse pirronismo, ou ceticismo excessivo, quando suas dúvidas indiscriminadas são em certa medida corrigidas pelo senso comum e a reflexão”.

nos *Diálogos sobre a Religião Natural*³⁰. Mas a dificuldade no estudo do papel do ceticismo na epistemologia de Hume são suas próprias declarações no *Tratado* e na *Investigação* que aparentam ser contraditórias, pois em certos momentos o filósofo afirma que o ceticismo não tem efeito duradouro, mas apenas causa uma momentânea irresolução, dúvida e embaraço (*T* 1.4.2.50; *EHU* 12.2). Ao passo que na *Sinopse* argumenta que “a filosofia nos tornaria inteiramente pirrônicos, se a natureza não fosse tão forte”³¹, e que não poderíamos adquirir nenhum bem duradouro para a sociedade ao insistir no estudo e na defesa dos argumentos céticos (*EHU* 12.2). Hume ainda declarou que não existe nenhum ser humano que defenda verdadeiramente, até suas últimas consequências, as alegações do ceticismo radical ou pirrônico. Caso houvesse uma genuína adesão aos princípios céticos radicais, disse Hume, dificilmente encontrar-se-ia segurança ou certeza em qualquer assunto (*EHU* 12.3).

Embora Hume tenha negado a *eficácia duradoura do ceticismo pirrônico*, tal como ele o caracterizou, pode-se constatar, sobretudo, com a leitura de *T* 1.4.7, *EHU* 12 e dos *Diálogos*, que o ceticismo radical constituiu etapa principal para o desenvolvimento do “cético verdadeiro” ou do ceticismo mitigado defendido por Hume (*T* 1.4.7.14). Em outros momentos Hume afirmou ser um cético (*T* 1.4.7.15), e isso faria muito sentido, principalmente pelos motivos apontados anteriormente, no Capítulo 1, nesta dissertação.

Na *Investigação*, o filósofo argumentou em favor de um ceticismo mais mitigado, ou filosofia *acadêmica* (*EHU* 12.24). Mesmo após Hume ter declarado sua desconfiança quanto à eficácia do ceticismo antecedente tal como este apareceu, por exemplo, em Descartes³², ele fez uma ressalva em *EHU* 12.4 que nos leva a ver no ceticismo radical uma etapa preparatória para o ceticismo mitigado, o que será defendido nos parágrafos finais de *EHU* 12.

A alternância nos argumentos de Hume consiste em *etapas que fazem parte do percurso humeano até o ceticismo mitigado* e que, portanto, não seriam incompatíveis, mas estariam englobadas em um conceito único de ceticismo mitigado. Tal percurso pode ser

³⁰ HUME, D. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Tradução de José Oscar A. Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992, página 17. Doravante abreviado por *Diálogos*, seguido da parte e da página, respectivamente.

³¹ *Sinopse*, parágrafo 27.

³² Na *Primeira Meditação*.

encontrado nas seções *T 1.4.2*, *T 1.4.7*, *EHU 12* e nos *Diálogos*. Nas falas do cético Filo, por exemplo, Hume apontou a estreiteza da razão:

Quando nossas especulações se restringem aos negócios, à moral ou à política, podemos apelar para o senso comum e para a experiência, que fortalecem nossas conclusões filosóficas e removem (em parte, ao menos) a desconfiança que acertadamente experimentamos frente a todo raciocínio demasiado sutil e refinado (*Diálogos*, P I, p. 17)

E nas falas de Cleantes observamos as críticas ao ceticismo de Filo e também identificamos as mesmas objeções que Hume dirigiu aos céticos pirrônicos no *Tratado* e na *Investigação*:

Na realidade, Filo, parece certo que, embora um homem, num acesso temperamental e após intensa reflexão sobre as muitas contradições e imperfeições da razão humana, possa renunciar inteiramente a toda crença e opinião, é-lhe impossível perseverar nesse ceticismo total, ou expressá-lo em sua conduta, mesmo durante algumas poucas horas. (*Diálogos*, P I, p. 13).

Para a finalidade do presente estudo, é preciso explicar essa rejeição radical de Hume ao ceticismo que ele denominou pirrônico. Como muitos comentadores argumentam, suas críticas se devem a um entendimento equivocado do que seja o ceticismo antigo.³³ Annas (2007, p. 134) exemplifica com muita propriedade o equívoco cometido por Hume:

As referências de fato de Hume a Sexto, então, são decepcionantes, não sugerem que ele tenha lido e entendido Sexto, especialmente *HP I*, em que o pirronismo antigo é longamente discutido e comparado com outros tipos de ceticismo e outras espécies de filosofia. Hume poderia, é claro, ter lido essas partes, mas simplesmente nunca achou útil referir-se a elas. Quando, entretanto, examinamos o entendimento que Hume tinha do pirronismo, descobrimos que ele o considera em toda a sua obra de uma única maneira, para a qual a leitura de Sexto parece não fazer nenhuma diferença. Se ele leu as partes importantes de Sexto em algum momento ou se tratou a obra como uma coleção de informação, Hume não obteve de Sexto nenhuma compreensão do pirronismo antigo.

A postura do cético pirrônico com relação ao “mundo exterior” é a de viver sua *vida comum* conforme os fenômenos e negar uma postura dogmática, como Sexto Empírico afirmou nas *Hipotiposes Pirrônicas*:

³³ Para maiores detalhes ver Fogelin (2009, p. 155), Smith (1995, p. 267), entre outros.

Aqueles que dizem que os cétricos recusam as aparências ou fenômenos, me parecem estar em desacordo com as declarações (discursos) de nossa Escola. Pois, como dissemos antes, não negamos as impressões passivas³⁴ que nos induzem involuntariamente ao assentimento; e essas impressões são ‘as aparências’. E quando questionamos se o objeto real é como ele aparece, admitimos o que aparece e investigamos não a aparência, mas o que se afirma sobre a aparência - e isso difere de investigar a aparência mesma. Por exemplo, nos aparece que o mel é doce (e nós admitimos, pois percebemos a doçura através dos sentidos), mas se o mel é doce em sua essência é matéria de dúvida, dado que isso não é segundo a aparência, mas um julgamento sobre a aparência. E se argumentamos contra as aparências, não o fazemos desejando aboli-las, mas como um modo de mostrar a precipitação dos dogmáticos (...). (*HP I*, 19-20)

Assim, o cético pirrônico não recusa a *fenomenicidade*³⁵ (a mesma atitude de Hume com relação ao mundo exterior), e tampouco se distancia da vida comum. O fenômeno é, para o cético, um critério de ação e não um critério de verdade (*HP I*, 21-22), pois o cético não pode não reconhecer todas aquelas coisas que o levam involuntariamente ao assentimento, conforme uma representação passiva; e tais coisas são o fenômeno (*HP I*, 19, ainda 13, 15, 22, 197). Mas uma coisa é o que se diz do fenômeno, outra é o fenômeno, se eles são reais ou não é objeto de investigação dogmática. O fenômeno diz respeito à esfera sensível e inteligível (*HP I*, 4, 15, 190-1, 197), o que Porchat denomina “experiência de mundo” (Porchat, 2007, p. 304-305), que é o necessário para a vida comum; os fenômenos nos aparecem, investigar se são reais ou não implica em transcender a esfera da vida comum, e o cético apenas segue a vida comum, ao seguir os fenômenos (*HP I*, 237). Como Porchat (2007, p.305) argumenta, com base em *HP II*, 102:

O cético não conduz sua vida conforme o discurso filosófico, mas pratica a-dogmaticamente a observância não-filosófica da vida comum. Os filósofos frequentemente desconsideram a vida comum em suas filosofias, desprezam os conceitos comuns presentes no pensamento e na linguagem ordinária; o cético, ao contrário, não se posiciona contra a vida comum, mas dá a-dogmaticamente seu assentimento aquilo em que ele confia, enquanto se opõem às ficções “privadas” dos dogmáticos.

³⁴ Isto é, impressões que nos causam afecções ou sentimentos.

³⁵ Embora o sentido moderno de fenomenicidade possa ser distinto do sentido antigo, em termos gerais, podemos fazer essa comparação.

Assim, existem pontos em comum entre Hume e os céticos pirrônicos, a despeito das críticas errôneas de Hume ao ceticismo antigo. Embora minha pretensão não tenha sido a de estudar o ceticismo pirrônico antigo, tampouco afirmar que o ceticismo mitigado de Hume seria, estritamente falando, um ceticismo de tipo pirrônico, pois há importantes diferenças³⁶. Apenas recorri ao pirronismo para explicitar os aspectos céticos presentes na filosofia humeana, mais especificamente, na teoria humeana da crença na existência do mundo exterior, meu objetivo nesta pesquisa.

O comentário de Annas (2007), ao contrário, afirma que Hume esteve distante do ceticismo pirrônico antigo, ainda que se comparado ao ceticismo moderno, Hume teria mais pontos em comum com o ceticismo antigo, o que não impede a existência de uma relação problemática entre o ceticismo antigo e o ceticismo humeano (Annas, 2007, p. 131). Por um lado, argumenta Annas, o ceticismo de Hume é global, como o ceticismo pirrônico antigo, mas segundo Annas Hume não teria lido Sexto Empírico (Annas, 2007, pp. 132-135).

É notavelmente interessante a recusa e a crítica de Hume em relação ao ceticismo radical ou pirrônico. De fato, como Annas argumenta que Hume não compreendeu adequadamente o ceticismo antigo e, ao mesmo tempo, sustentava na *Investigação Acerca do Entendimento Humano* (EHU 12.23), seção “Da filosofia Acadêmica ou cética”, que o ceticismo pirrônico conduziria à letargia, enquanto o ceticismo acadêmico promoveria a vida prática. Plínio J. Smith (2010, p. 232) afirma que a questão da relação entre ceticismo pirrônico e acadêmico é antiga e foi resumida, por alguns, como distinções pequenas e imperceptíveis entre eles, o que permitiria tratar a ambos como ‘céuticos’ de modo geral:

A antiga questão, mencionada por Aulo Gélíio, sobre as relações entre acadêmicos e pirrônicos, é retomada por Diderot na entrada “Ceticismo” da *Enciclopédia*. Sua conclusão é que “essas diferenças que são muito pequenas e imperceptíveis, levaram à confusão de incluir a todos sob o nome de ‘céuticos’”. No entanto, Diderot nota a preferência, entre os céuticos, por serem chamados de acadêmicos no lugar de pirrônicos e aponta duas razões para isso: “uma é que poucos filósofos ilustres saíram da escola de Pirro, enquanto que a Academia produziu muitos homens excelentes, aos quais é glorioso estar associado; a outra é que Pirro e os pirrônicos foram ridicularizados, como se

³⁶ Para maiores detalhes, ver Annas, 2007.

houvessem reduzido a vida dos homens a uma completa inação, e aqueles que se dissessem pirrônicos cairiam no mesmo ridículo”³⁷.

No *Dicionário Histórico e Crítico* de Pierre Bayle também encontramos a generalização entre pirrônicos e acadêmicos, com base na afirmação de que suas diferenças seriam ínfimas:

Foram chamados de céticos, zetéticos, eféticos, aporéticos, isto é, examinadores, investigadores, suspensivos, duvidadores. Tudo isso mostra que eles supunham que é possível encontrar a verdade e que eles não decidiram que era incompreensível. Você encontrará em Aulo Gélíio que eles condenavam aqueles que afirmavam que ela o é. Essa é, segundo esse autor, a diferença dos pirrônicos e dos acadêmicos, em todo o resto eles se assemelham perfeitamente e se davam uns e outros os nomes que relatei (Bayle, 2007, p. 150/151).

Esses comentários explicitam a posição adotada por Hume em seus textos, pois este se referiu aos céticos indistintamente como acadêmicos e pirrônicos preferindo, provavelmente pelas razões descritas por Diderot³⁸, caracterizar-se como um acadêmico e afastando-se do pirronismo ou ceticismo radical sempre que este se aproximava dele no decorrer de suas argumentações céticas. Contudo, ao empregar argumentos céticos Hume não os distinguiu entre acadêmicos e pirrônicos (Smith, 2010, p. 233). Hume distinguiu, entre argumentos céticos populares e filosóficos (*EHU* 12.21). Por populares, Hume denominou os argumentos historicamente empregados pelos “céticos antigos”, embasados na simples observação do conflito entre opiniões e na variedade das percepções. Os argumentos filosóficos, por sua vez, seriam os argumentos céticos fortes e convincentes, provenientes da filosofia moderna, mais especificamente, da filosofia de Hume; como exemplo, cito as próprias objeções que foram propostas pelo autor do *Tratado* contra o sistema filosófico da dupla existência, em *T* 1.4.2. 52 ss.

³⁷ Tradução minha.

³⁸ Diderot toma esses argumentos de Huet.

A distinção estabelecida por Hume entre acadêmicos e pirrônicos encontra-se no *uso*³⁹ que eles fazem dos argumentos céticos. O pirrônico faz uso dos argumentos céticos para seu juízo sobre todas as coisas, o que Hume interpretou como letargia; o acadêmico, por sua vez, usará os mesmos argumentos que foram utilizados pelo pirrônico, porém de outro modo: não suspendeu seu juízo e, sim, pretendeu modificar nossa atitude em relação ao conhecimento e limitar nossas investigações filosóficas, ao que Hume denominou de um “ceticismo mais *mitigado*, ou filosofia *acadêmica*” (EHU 12.24).

Ao abordar o método cético de Hume, enfatizando sua argumentação na *Investigação Acerca do Entendimento Humano* (seção 12) mostrarei com mais exatidão semelhanças e diferenças entre Hume e os céticos antigos, pirrônicos e acadêmicos, no que diz respeito ao uso que ambos fizeram dos argumentos céticos, bem como a natureza desses argumentos. Desse modo, o método cético humeano ficará mais claro.

2.2 O percurso cético de Hume: a construção do ceticismo mitigado humeano.

O praticante do ceticismo pretendido por Hume se entrega à pesquisa filosófica e “cede à propensão que nos inclina a ser confiantes e seguros acerca de *pontos particulares*, segundo a perspectiva como os examinemos naquele *instante particular*” (T 1.4.7.15); portanto, podemos nos pautar na própria concepção humeana de sua filosofia como cética. Assim, em meu estudo de T 1.4.7, buscarei compreender a proposta humeana de ceticismo mitigado, contrastando-a com as declarações humeanas contra o ceticismo radical, baseando-me em comentadores, notadamente Garret (2006) e Singer (1995), que propõem divisões muito didáticas dessa polêmica seção.

Garret (2006, p. 159-166) propõe que a estrutura de T 1.4.7 consiste em três partes: (1) o ceticismo narrativo, que consiste em considerações das origens da perplexidade e da

³⁹ Para uma exposição detalhada do assunto, ver Smith 2010. No decorrer da próxima seção, utilizarei esse argumento em minha exposição.

dúvida; (2) a descrição dos estados da mente quando está sob a influência da perplexidade e da dúvida e (3) a discussão acerca da regra apropriada de ceticismo para a investigação filosófica. Contemplando os tópicos 1 e 2 listados acima temos o quadro humeano das cinco origens de erro e perplexidade que indicam as fragilidades comuns à mente humana. Singer (1995, p. 596), por sua vez, distingue dois aspectos que ele considera principais, a saber: (a) uma experiência pessoal da crise cética (o primeiro movimento do texto humeano), que estaria separada da (b) reflexão naturalista dessa “crise”, mas como mencionei, não acredito que a denominada “crise cética” esteja separada da “reflexão naturalista” e, sim, esses dois fatores encontram-se juntos no próprio conceito de ceticismo mitigado humeano, e são complementares.

Segundo Singer (1995, p. 596), uma antiga interpretação de *T* 1.4.7 ignora as reflexões de caráter naturalista ali presentes e privilegia somente a experiência pessoal do ceticismo. Por outro lado, atualmente, é mais comum salientar o naturalismo, como Kemp Smith fez (1941), e ignorar a experiência cética de Hume, afirmando que ela constitui apenas uma simples máscara ou estratégia retórica. Singer propõe que a leitura estritamente naturalista apresenta-nos apenas um “telescópio genérico” (Singer, 1995, p. 596) de *T* 1.4.7 da seguinte maneira: Hume expõe uma conclusão cética e pensa que não pode refutá-la de nenhum modo, logo, seu único recurso é permanecer imerso na vida diária e retornar às crenças da vida cotidiana⁴⁰. Mas Singer defende que Hume nos oferece uma descrição mais rica de seus estados mentais céticos e, com isso, identifica sete fases distintas desses estados mentais descritos por Hume: (1) estado psicológico consolidado; (2) triunfo do ceticismo extremo; (3) vida comum como cura; (4) dogmatismo natural; (5) ceticismo mitigado no dia-a-dia; (6) ceticismo mitigado na filosofia e (7) tendência a sentir confiança em instâncias particulares.

No primeiro movimento da conclusão do livro 1 do *Tratado*, Hume questionou os fundamentos de sua própria filosofia, isto é, os mecanismos ou princípios de funcionamento da imaginação e perguntou: como podemos dar nosso assentimento a

⁴⁰ Discordo da interpretação de Singer acerca da concepção naturalista, pois, como o próprio comentador afirma o ato de mergulhar completamente nas crenças do cotidiano remete a uma espécie de “naturalismo dogmático” o qual não caracteriza *necessariamente* a concepção naturalista defendida, por exemplo, por Kemp Smith (1941) e Stroud (1977). Posteriormente, Stroud (2008) reconheceu o papel essencial exercido pelo ceticismo na filosofia de Hume.

princípios tão pouco fundados na razão? (*T* 1.4.7.3)⁴¹. Ele iniciou com um humor duplamente reflexivo, ou seja, ele examinou durante todo o livro 1 do *Tratado* a cognição humana e se sentiu inclinado a refletir de modo crítico sobre o produto de sua própria filosofia. O início dessa reflexão é *negativa*, pois relembra seus erros passados, conduzindo-o à constatação de que suas faculdades são fracas e desordenadas (*T* 1.4.7.1). Assim, Hume não deposita nenhuma confiança em seus próprios raciocínios e é levado à *melancolia* e ao *desespero*, os quais o predispõem ao ceticismo.

Desse estado resulta a primeira origem de erros e perplexidades, que consiste no fato de que a memória, os sentidos e o entendimento são todos fundados na imaginação ou vividez de nossas ideias. A experiência é um princípio que instrui sobre diversas conjunções de objetos no passado e o hábito é outro princípio que nos determina a esperar o mesmo para o futuro. A experiência e o hábito, atuando juntos sobre a imaginação, conduzem a mente a formar certas ideias de uma maneira mais intensa e vívida que outras ideias “que não se fazem acompanhar pelas mesmas vantagens” (*T* 1.4.7.3). Sem essa qualidade que não está fundada na razão, que opera por meio do hábito e, dessa forma, conduz a mente a formar ideias de maneira mais intensa e vívida, nunca seríamos capazes de *estender nosso olhar para além dos poucos objetos presentes aos sentidos*. Não poderíamos atribuir nenhuma existência a esses objetos, “senão a que depende de nossos sentidos; e teríamos que incluí-los integralmente dentro dessa sucessão de percepções que constitui nosso eu” (*T* 1.4.7.3). E ainda, mesmo em relação a essa sucessão de percepções, apenas poderíamos admitir as percepções imediatamente presentes à consciência, pois as imagens vívidas que a memória apresenta nunca poderiam ser aceitas como “retratos verdadeiros de percepções passadas”. Portanto, a memória, os sentidos e o entendimento são fundados na imaginação ou vividez de nossas ideias, os quais não fornecem justificção racional para nossas crenças.

A segunda origem de erros e perplexidades é o conflito entre os raciocínios causais e a crença na existência contínua e distinta dos corpos, o que Singer (1995, p. 598)

⁴¹ Segundo Michaud (1985, p. 37) a argumentação humeana inicial é retórica, pois acusa a fragilidade das mesmas faculdades que foram utilizadas por ele. Mas, não poderíamos aceitar essa hipótese, visto que a atitude cética, que Hume pretende desenvolver na seção que estamos estudando, pretende examinar criticamente as próprias faculdades aplicadas ao exercício filosófico. Fogelin (2009), Allison (2008) defendem que o estado crítico em que Hume se encontra em *T* 1.4.7 é verdadeiro.

denomina “triunfo do ceticismo extremo”, tópico desenvolvido por Hume na seção *T 1.4.4*, “Da filosofia moderna”, seção que critica a filosofia moderna, especificamente, a distinção entre qualidades primárias e secundárias. Ao recorrermos à referida seção compreenderemos satisfatoriamente a segunda origem de erros e perplexidades argumentada em *T 1.4.7*.

Hume afirmou que o princípio fundamental da filosofia moderna foi:

(...) a opinião a respeito das cores, sons, sabores, aromas, calor e frio, as quais afirma serem apenas impressões na mente, derivadas da operação dos objetos externos e sem qualquer semelhança com as qualidades dos objetos. (*T 1.4.4.3*)

A origem desse argumento remonta a Galileu Galilei no texto *Il Saggiatore* (1623) – *O Ensaíador* e, posteriormente, foi adotado por John Locke em seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (2ª edição em 1700). O pensamento filosófico do século XVII interessou-se principalmente pelo problema da não confiabilidade dos sentidos ser ou não sistemática. Charles Landesman (2006, p. 38) explica a razão desse interesse:

Esse interesse surgiu em parte da revitalização da antiga teoria corpuscular ou atômica da matéria em oposição à teoria aristotélica, predominante no pensamento medieval tardio. De acordo com a teoria atômica, os objetos suficientemente grandes para os enxergarmos são compostos de partículas de material diminutas demais para serem vistas; suas características essenciais, como tamanho, forma, massa, movimento e número, são estudados na geometria e na matemática em geral.

Em relação às características qualitativas da natureza, como cores e sons, sabores e cheiros, calor e frio, segundo Galileu, devemos pensá-las de outro modo. A propósito do calor, Galileu nos deu a seguinte explicação, a qual se aplica a todas as outras características qualitativas da natureza, na importantíssima passagem que cito abaixo:

(...) é necessário raciocinar sobre aquilo que chamamos de calor, cujo conceito duvido muito que seja considerado universal⁴², porque acreditava-se que ele seja um mero acidente, qualidade secundária ou característica que realmente resida na matéria com a qual nós queremos esquentar-nos.

⁴² Segundo a teoria de Galileu e de outros filósofos naturalistas, os modos de se produzir calor eram muitos e, portanto, a ideia de calor não poderia ser universal, porque se tratavam de “calores”.

Portanto, afirmo estar bem em condições de sair deste aperto, concebendo a matéria ou substância corpórea, como termo e aspecto daquela ou outra substância, grande ou pequena em relação a outras, colocada naquele ou neste lugar, naquele ou neste tempo, em movimento ou parada, em contato ou não com outro corpo, como única ou poucas ou muitas, nem posso imaginá-la de forma alguma separada destas condições; porém, não consigo, mesmo esforçando-me, imaginá-la branca ou vermelha, amarga ou doce, sonora ou muda, perfumada ou não, considerando-a possuidora destas características: pelo contrário, se não possuíssemos os sentidos para nos ajudar, o raciocínio ou a imaginação não chegariam nunca a algum conclusão. Assim, eu considero que estes cheiros, sabores, cores etc., *em relação ao sujeito onde nos parece residir*, não são outra coisa que puros nomes, mas residem em vez no corpo sensitivo, porque se tiramos a animação, todas as outras qualidades anulam-se completamente; havendo nós, imposto a elas nomes característicos e diferentes dos outros acidentes, acidentes primários e reais, é como se quiséssemos acreditar que estas qualidades sejam verdadeiras e realmente diversas das outras. (Galileu, 2000, p. 219, grifos meus).

Essa passagem do *O Ensaaiador* de Galileu contém o princípio da filosofia moderna ao qual Hume referiu-se. Segundo Galileu, as características geométricas e matemáticas dos corpos são inseparáveis dos próprios corpos, ou seja, a natureza dos corpos é ter tamanho e forma, localização no espaço, no tempo, estar em movimento ou em repouso, em contato com outros corpos e espacialmente separados deles e ser numeráveis. Se tirarmos essas características dos corpos, as quais foram denominadas por Locke de qualidades primárias, aniquilam-se os próprios corpos, pois elas caracterizam, necessariamente, os corpos, possuí-las é justamente o que significa ser um corpo.

As denominadas características qualitativas mencionadas por Galileu, por sua vez, denominadas de qualidades secundárias por Locke, não são constituintes necessários dos corpos; atribui-se essas características aos corpos porque nossa experiência sensorial nos conduz a isso. Como Galileu argumentou, não conseguimos imaginar a matéria ou substância corpórea “branca ou vermelha, amarga ou doce, sonora ou muda, perfumada ou não”, ao contrário, se não tivéssemos os sentidos para nos auxiliar “o raciocínio ou a imaginação não chegariam nunca a alguma conclusão”. Desse modo, pode-se afirmar que atribuímos essas características aos corpos porque elas estariam implícitas na concepção que temos da natureza do corpo. Por exemplo, o fato de limões sicilianos serem amarelos ou de limões “terem” qualquer cor que seja é totalmente contingente, porque no que se refere à concepção de matéria, os limões sicilianos não têm nenhuma cor. Dizemos que

‘limões sicilianos’ são amarelos simplesmente porque para a maior parte dos seres humanos, na maior parte do tempo, os limões sicilianos nos parecem ser amarelos.

Para Galileu, não só é imaginável e concebível que os corpos não tenham características qualitativas como eles, de fato, não as têm. Ao afirmar que limões sicilianos são amarelos, têm determinado cheiro, odor, sabor etc., apenas utilizamos esses nomes para descrever o limão quando, na verdade, não existe nada na matéria ou no corpo ou na substância correspondente ao nome (Galileu, 2000, p. 220 e 222).

Logo, com base no argumento de Galileu há justificação suficiente para o ceticismo com relação aos sentidos, pois o modo como nossos sentidos fazem os objetos parecerem são sistematicamente não confiáveis quando se trata de qualidades secundárias ou características qualitativas (Landesman, 2006, p. 40)⁴³.

Segundo Galileu, as características secundárias residem apenas na consciência do ser humano, isto é, no modo como os objetos parecem por intermédio dos sentidos. A passagem que cito abaixo explica a posição assumida por Galileu:

(...) acho que, tirando os ouvidos, as línguas e os narizes, permanecem os números, as figuras e os movimentos, mas não os cheiros, nem os sabores, nem os sons, que, *fora do animal vivente*, acredito que sejam só nomes, como nada mais é que nome a cócega, tiradas das axilas e a pele ao redor do nariz (Galileu, 2000, p. 222, grifos meus).

Uma ambiguidade pode ser notada na concepção de Galileu, segundo Landesman (2006, p. 41), o que proporciona oportunidade para duas interpretações possíveis a partir do argumento de que qualidades secundárias residem apenas na consciência. Uma toma a afirmação literalmente: quando se diz que algo é amarelo, Galileu poderia pretender dizer que existe um item constituinte da consciência que é amarelo. Quando vejo um limão siciliano que me parece amarelo, o fato de sua cor *amarela* estar presente à minha consciência naquele momento implica no fato de que existe ‘um algo amarelo’ do qual tenho consciência. Landesman usa o termo ‘dados dos sentidos’, a fim de indicar esse tipo

⁴³ Hume argumentou que apenas uma razão apresentada pela filosofia moderna é satisfatória para “justificar” o princípio adotado pelos modernos, a saber: as variações sofridas pelas impressões (de caráter qualitativo), mesmo quando o objeto externo, aparentemente, continua o mesmo. Galileu e Hume, portanto, assumiram que os sentidos nos enganam, mas Hume não elencou como motivo o fato dos sentidos mostrarem as qualidades secundárias como pertencentes ao corpo ou matéria.

de “constituente da consciência”, o qual, supostamente exemplificaria as características que os corpos parecem ter (Landesman, 2006, p. 42).

A outra interpretação possível, nega a existência de algo literalmente amarelo na consciência; assim, não existe uma inferência imediata de “parece amarelo” para “é amarelo”. Nega-se a interpretação proposta pelos dados dos sentidos, contudo, essa interpretação foi a mais popular na história da filosofia moderna, embora atualmente tenha poucos defensores (Landesman, 2006, p. 42). Como meu objetivo não é a análise desse problema de ambiguidade do texto de Galileu, mas a distinção que foi proposta pelos filósofos do período moderno entre qualidades primárias e secundárias no que concerne à afirmação de Hume em *T* 1.4.4, retomo ao texto em questão, tendo em vista aquilo que Galileu argumentou em relação às características qualitativas no *Ensaíador*.

Hume adotou como satisfatório o seguinte aspecto da distinção entre qualidades primárias e secundárias, qual seja; o que se baseia “nas variações sofridas por essas impressões⁴⁴, mesmo quando o objeto externo, aparentemente, continua o mesmo” (*T* 1.4.4.3). E, continuou Hume, a conclusão que daí se extraiu é igualmente satisfatória, pois quando diferentes impressões do mesmo sentido surgem de um objeto, nem todas podem ter uma qualidade semelhante existente no objeto, porque:

(...) como o mesmo objeto não pode ser dotado simultaneamente de diferentes qualidades referentes ao mesmo sentido, e como a mesma qualidade não pode se assemelhar a impressões inteiramente diferentes segue-se evidentemente que muitas de nossas impressões não possuem um modelo ou arquétipo externo (*T* 1.4.4.4, grifos meus).

Retiram-se os sons, cores, calor e outras qualidades sensíveis (*T* 1.4.4.5) da classe de existências contínuas e independentes e, permanecem apenas as qualidades primárias como as únicas qualidades reais e de que se tem uma noção adequada. Estas são, disse Hume, a extensão, solidez, forma, movimento, gravidade e coesão.⁴⁵

⁴⁴ De qualidades secundárias,

⁴⁵ Deve-se lembrar de que a lista de qualidades primárias mencionada por Locke incluía outras qualidades. Locke, por exemplo, introduziu essa distinção no capítulo viii do livro II do *Ensaio*. As qualidades primárias, afirmou ele, são aquelas totalmente inseparáveis dos corpos, em qualquer estado que estejam e são elas: solidez, extensão, forma, movimento, ou repouso, número, tamanho e textura. As qualidades secundárias são aquelas que na verdade não são nada nos próprios objetos senão poderes de produzir várias sensações em nós, como cores, sons, gostos etc, por meio das qualidades primárias [...] de suas partes imperceptíveis.

Hume afirmou que poderiam ser levantadas muitas objeções ao princípio da filosofia moderna, mas ele limitou-se a uma que considerou decisiva:

Afirmo que, por meio desse sistema, em vez de explicarmos as operações dos objetos externos, acabamos aniquilando por completo todos esses objetos e ficamos reduzidos às opiniões que o *ceticismo mais extravagante* mantém a seu respeito (*T* 1.4.4.6, grifos meus).

Pois, continuou Hume:

(...) Se cores, sons, sabores e aromas são somente percepções, nada que possamos conceber possui uma existência real, contínua e independente; sequer o movimento, a extensão e a solidez, que são as qualidades primárias em que mais se insiste. (*T* 1.4.4.6)

Hume explicará sua crítica à filosofia moderna com base nessas três qualidades primárias⁴⁶, deixando de mencionar, portanto, forma, repouso, número, tamanho e textura, as quais foram enumeradas por Locke no *Ensaio*.

O movimento é uma qualidade que não pode, de modo algum, ser concebida sem referência a algum outro objeto; a ideia de movimento supõe, necessariamente, a ideia de um corpo que se move. Essa ideia de um corpo que se move, por sua vez, deve, disse Hume, resumir-se ou à ideia de extensão ou à ideia de solidez; logo, a realidade do movimento depende da realidade dessas outras qualidades primárias. Isso também se aplica à extensão, pois é impossível concebê-la senão como composta de partes dotadas de cor ou solidez.

Segundo Hume, a ideia de extensão é uma ideia composta, “mas como não é composta de um número infinito de partes ou ideias inferiores, ela *tem* que afinal se resolver em partes perfeitamente simples e indivisíveis”⁴⁷ (*T* 1.4.4.8, grifos meus). Essas partes simples e indivisíveis, por sua vez, “teriam que ser não entidades, a menos que as concebamos como sendo coloridas ou sólidas” (*T* 1.4.4.8). Se a cor está excluída de

⁴⁶ Deve-se notar que Hume critica o princípio da filosofia moderna de modo geral, e, portanto, não específica, em suas objeções, qualquer filósofo do período moderno. Sendo assim, optei por analisar o primeiro surgimento desse princípio da filosofia moderna, que foi na obra de Galileu, sendo amplamente empregado pela física (ciência da natureza) e, posteriormente, adotado pelos filósofos modernos, que interpretaram esse princípio de modos diferentes.

⁴⁷ Para maiores detalhes ver *T* 1.2.

qualquer existência real, a realidade da ideia de extensão, portanto, depende da realidade da ideia de solidez; e a ideia de extensão não poderá ser legítima se a ideia de solidez for quimérica. Assim, Hume concentrará sua atenção na ideia de solidez, ou seja, aquilo que impede a aproximação *de dois corpos* quando um é movido na direção do outro, mantendo desse modo uma existência separa e distinta (*T* 1.4.4.9 e *Ensaio* iv, II, “Da solidez”, grifos meus).

Diante dessa definição estabeleceu-se que tal ideia é inteiramente incompreensível de modo isolado, ou seja, sem a concepção de alguns corpos sólidos que conservam essa existência separada e distinta. Mas, qual é a ideia que temos desses corpos? Segundo o princípio da filosofia moderna as qualidades secundárias ou características qualitativas, denominação de Galileu, não estão incluídas nessa ideia de corpo. Talvez, então, a ideia de movimento constitua essa ideia; todavia, nos deparamos com uma circularidade, pois a ideia de extensão depende da ideia de solidez, resultando na impossibilidade de que a ideia de solidez possa depender de qualquer uma dessas duas. Logo, afirmou Hume, “nossa filosofia moderna, (...) não nos deixa com nenhuma ideia legítima ou satisfatória de solidez e, conseqüentemente, tampouco de matéria” (*T* 1.4.4.9). Aqui Hume já anunciou que a filosofia moderna não apresenta nenhuma escapatória, senão o ceticismo:

Para formar uma ideia de solidez, temos de conceber dois corpos pressionando um ao outro sem se penetrar; e é impossível chegar a essa ideia se nos limitarmos a um só objeto e, mais ainda, se não concebermos nenhum. Duas não entidades não podem se excluir reciprocamente de seus lugares, porque não ocupam lugar algum, nem podem ser dotados de nenhuma qualidade. Agora pergunto: que ideia formamos desses corpos ou objetos que atribuímos solidez? (*T* 1.4.4.10)

Hume não abandonou o princípio da cópia (*T* 1.1.1) ao qual ele se referiu como “nosso método”⁴⁸ costumeiro de examinar as ideias, ou seja, considerar as impressões de que elas derivam” (*T* 1.4.4.12). Assim, embora os corpos sejam sentidos pela solidez, a sensação do tato é bem diferente da sensação de solidez (*T* 1.4.4. 13-14), e não se assemelham a nenhum objeto e, conseqüentemente, a ideia de solidez que se supõe real, nunca poderia ser derivada da sensação do tato.

⁴⁸ Aqui a palavra ‘método’ não tem qualquer relação com o método cético de Hume, mas remete-se ao princípio da cópia, exposto em *T* 1.1.

A filosofia moderna é guiada por princípios sólidos, permanentes e consistentes da imaginação ou ainda se pauta “nas ficções da substância”, (*T* 1.4.4.2) como a filosofia antiga? Para Hume, a filosofia moderna estaria distante de ser guiada por tais princípios, exceto a própria filosofia humeana. E, quando Hume tentou, conciliar os princípios de sua filosofia, com os preceitos da filosofia moderna, ele caiu inevitavelmente no ceticismo:

Assim há uma oposição direta e total entre nossa razão e nossos sentidos; ou mais propriamente falando, entre conclusões que formamos a partir da causa e efeito e as que nos persuadem da existência contínua e independente dos corpos. Quando raciocinamos a partir de causa e efeito, concluimos que nem a cor, nem o som, nem o sabor, nem o aroma têm uma existência contínua e independente. Quando excluimos essas qualidades sensíveis, não resta nada no universo que possua tal existência (*T* 1.4.4.15).

Essa constatação final de Hume em *T* 1.4.4.15 permitiu sua acusação em *T* 1.4.7.4, direcionada à faculdade da imaginação. Em um primeiro momento, pareceria que Hume questionou os próprios princípios fundados na imaginação ou vividez de nossas ideias:

Não é de admirar que um princípio tão inconstante e falacioso⁴⁹ nos leve ao erro, quando seguido cegamente (como deve ser), em todas as suas variações. É esse princípio que nos faz raciocinar partindo de causas e efeitos; e é esse mesmo princípio que nos convence da existência contínua dos objetos externos, quando ausentes dos sentidos. Mas, embora essas duas operações sejam igualmente naturais e necessárias à mente humana, em algumas circunstâncias elas são diretamente contrárias; é-nos impossível raciocinar de maneira correta e regular a partir de causas e efeitos e ao mesmo tempo, acreditar na existência contínua da matéria (*T* 1.4.7.4).

Ao ler o trecho acima, baseando-se na seção “Da filosofia moderna” compreende-se que a crítica de Hume destinou-se às pretensões da filosofia moderna, isto é, as pretensões de seus antecessores, que não se contentaram “em saber as causas imediatas”, mas prosseguiram a busca até “chegar ao princípio original e último” (*T* 1.4.7.5). Uma leitura apenas concentrada em “Conclusão deste livro” gera dúvida razoável sobre a possibilidade de a imaginação nos conduzir por meio de princípios constantes e firmes, mas se nos

⁴⁹ A imaginação, ou vividez de nossas ideias.

atentarmos a seção “Da filosofia moderna”, uma relação conflituosa entre Hume e a filosofia moderna fica evidente, como Smith (1995, p. 123) argumenta:

A nosso ver, não se trata, para Hume, de escolher um dos princípios nem cabe ver aí uma dificuldade insuperável de sua filosofia. Do ponto de vista analítico, Hume mostrou que a filosofia moderna, ao contrário do que pretende, não se apoia em princípios sólidos, nem oferece uma ideia satisfatória dos objetos externos. E os princípios que nos persuadem da existência do corpo, como vimos, são, por um lado, falaciosos e contrários à razão e, por outro lado, inevitáveis e irresistíveis.

Portanto, segundo Hume, seus antecessores contribuíram decisivamente para a situação de um ceticismo radical, na qual ele esteve durante toda a parte 4 do livro 1. Hume permaneceu em constante conflito: conflito entre a imaginação e a razão (filosofia), que não proporcionou qualquer ideia satisfatória de corpo ou objeto exterior, mas, ao contrário, com base na distinção entre qualidades primárias e secundárias aniquilou totalmente a existência do mundo exterior, isto é, não nos ofereceu alternativa, senão o ceticismo total e radical.

A terceira origem de erros e perplexidades é a ideia de conexão necessária, ilusão da imaginação revelada em *T* 1.3.14, segundo a qual a mente supõe perceber uma “energia”, um “elo”, ou uma “qualidade eficaz” nos objetos, que mostra como e porque as causas estão necessariamente conectadas aos seus respectivos efeitos. Segundo Hume, a ilusão surge porque a mente ou imaginação transmite para o exterior um sentimento interno da necessidade da própria transição mental entre percepções de causas e efeitos, interpretando esse sentimento como uma impressão de uma qualidade na causalidade pertencente aos próprios objetos. Isso se dá em virtude de um “desejo” próprio dos seres humanos, que não se satisfazem em saber (conhecer) as *causas imediatas*, mas desejam atingir o princípio original último, de todos os fenômenos. Tampouco se satisfazem em descobrir que a energia que faz a causa agir sobre o efeito é algo localizado dentro da mente, “e não é mais do que a determinação da mente, adquirida pelo costume, que nos leva a fazer uma transição de um objeto àquele que usualmente o acompanha, e da impressão de uma ideia vívida do outro” (*T* 1.4.7.5). Essa constatação bloqueia qualquer possibilidade de conhecer o princípio operador último enquanto algo que se encontra em um objeto externo, e, se o fizermos, ou estamos nos *contradizendo*, ou dizendo coisas sem sentido.

O que satisfaz completamente a investigação humana é encontrar um “princípio geral último” *externo à mente*. Mas, ao contrário, o resultado da investigação de Hume foi que realmente não compreendemos o que significa afirmar a descoberta de um tipo de “energia”, “elo” ou “eficácia”, porque a necessidade da relação causal não é o tipo de coisa que pode ser característica dos próprios objetos. A problemática tendência da mente em “se espalhar pelos objetos externos” (*T* 1.3.14.25) é outro fator que estende a questão sobre quais características da imaginação devem receber nosso assentimento.

Isto nos conduz à quarta origem de erro e perplexidade (Garret, 2006, p. 160-4), que Hume denominou “dilema muito perigoso” (*T* 1.4.7.6) no que diz respeito à atitude que devemos tomar diante das várias operações da imaginação; ou seja, Hume perguntou até onde devemos ceder às ilusões da imaginação, dado que não notamos em conjunções mais usuais de causa e efeito, que somos tão ignorantes sobre o princípio último que as une, quanto nas mais insólitas e extraordinárias. Assim, se assentimos a todas as sugestões triviais da imaginação, estas além de serem frequentemente contrárias umas às outras, como a crença causal e a crença na existência do mundo exterior, levam-nos a tais erros que acabamos envergonhados da credulidade que nelas depositamos. Então, perguntou Hume, como devemos agir? Adotamos os *princípios da imaginação* e incorremos em erros ou freiamos a imaginação e permitimos ao *entendimento* que ele aja sozinho por si mesmo (*T* 1.4.7.7)? A imaginação pode ser muito perigosa, segundo Hume:

Nada é mais perigoso para a razão que os voos da imaginação, a maior causa de erro entre os filósofos. Os homens dotados de uma fantasia vivaz podem, sob esse aspecto, ser comparados àqueles anjos que a Escritura representa cobrindo os olhos com suas asas. Já vimos tantos exemplos disso que podemos nos poupar o trabalho de insistir mais sobre esse assunto (*T* 1.4.7.6).

Poderíamos optar pela seguinte alternativa, se as crenças que resultam de características triviais da imaginação podem nos levar aos erros, aos absurdos e às obscuridades; rejeitaríamos então as características triviais da imaginação e aceitaríamos somente as características mais gerais e estáveis, ou seja, aquelas que guiam o entendimento. Mas Hume argumentou em *T* 1.4.1, “Do ceticismo quanto à razão”, que o

entendimento quando atua sozinho e de acordo com seus princípios mais gerais, subverte a si mesmo e não deixa qualquer grau de evidência em nenhuma proposição, nem na vida comum, nem na filosofia. Aqui surge a quinta origem de erro e perplexidade, a saber: o fato de a razão aniquilar-se a si mesma, pois ao rejeitarmos as características triviais da imaginação, a razão não consegue se salvar de si mesma, caindo, então, em um ceticismo total, radical e destruidor de toda a filosofia. Estabelece-se, portanto, uma oposição entre a imaginação e a razão, porque se a razão exerce uma influência considerável sobre o entendimento (*T* 1.4.1.12), isto é, se tomamos a resolução de rejeitar todas as triviais sugestões da imaginação e seguimos o entendimento, tal resolução, se fosse rigorosamente adotada por nós, “seria perigosa e levaria às consequências mais fatais” (*T* 1.4.7.7), ou seja, não restaria nenhuma evidência, nem sequer o menor grau de evidência em nenhuma proposição, seja na filosofia e seja na vida comum.

A evidência não é uma afirmação sobre justificação racional: por todo o *Tratado* Hume utilizou consistentemente o termo “evidência” para designar uma “garantia psicológica”. Até certo ponto é uma defesa dos resultados naturais obtidos da repetida aplicação dos raciocínios prováveis, especificamente da “probabilidade de causas”, que consiste em um aspecto ordinário da operação da razão longamente discutido em *T* 1.3.13, “Da probabilidade não filosófica”.

Na probabilidade de causas, a confiança no resultado ocorrerá nas várias circunstâncias diretamente dadas, através de um mecanismo psicológico natural, com igual proporção do resultado previamente observado em circunstâncias similares. Por meio da probabilidade de causas, a certeza de um raciocínio demonstrativo é naturalmente substituída por um menor grau de segurança, característico da probabilidade. Desse modo, Hume identifica o que seria a razão: “um tipo de causa cujo efeito natural é a verdade; mas esse efeito pode ser frequentemente impedido pela irrupção de outras causas, e pela inconstância de nossos poderes mentais” (*T* 1.4.1.1). Quando, em conformidade com essa reflexão, “ampliamos nossa visão para abranger uma espécie de história de todos os casos em que nosso entendimento nos enganou, comparando-os àqueles em que seu testemunho foi legítimo e verdadeiro” (*T* 1.4.1.1), podemos encontrar algumas instâncias nas quais, apesar de pensarmos que realizamos uma demonstração com sucesso, mais tarde descobrimos que nossas faculdades, de fato, falharam. Refletindo sobre esse fato,

naturalmente reduzimos o grau de confiança na conclusão de alguma suposta demonstração para uma mera *probabilidade*.

Por um raciocínio similar, o grau de segurança para a conclusão de algum raciocínio provável (em sentido amplo) será, em concordância com a probabilidade de causas, naturalmente reduzido diante da constatação da falibilidade da faculdade pela qual tínhamos obtido aquele raciocínio provável. Mas isto não evoca nenhuma teoria *a priori*, tampouco diminui a probabilidade a um grau zero de “certeza”; o que Hume pretendeu foi identificar empiricamente o modo pelo qual as operações dos raciocínios probabilísticos ocorrem.

Após esclarecer brevemente o sentido de evidência adotado por Hume, retorno à quinta origem de erro e perplexidade que estava expondo. Disse que Hume “o entendimento, quando age sozinho e de acordo com seus princípios mais gerais, destrói-se a si mesmo” (*T* 1.4.7.7), como citei anteriormente; então, como a mente humana conseguiria se salvar de um ceticismo total? Hume argumentou que a única alternativa é:

Por meio dessa singular e aparente 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 aquelas que temos das visões mais fáceis e naturais (*T* 1.4.7.7).

Com isso, perguntou Hume, estabelecemos como máxima geral que nunca devemos aceitar nenhum raciocínio sutil ou mais elaborado? (*T* 1.4.7.7) Mas, se assim procedêssemos, sofreríamos graves consequências. Primeiro, acabaríamos de vez com toda ciência e filosofia que depende de um raciocínio elaborado e refinado; segundo, procedendo com base em uma única qualidade da imaginação, teríamos que, por uma paridade da razão aceitar todas elas. E, terceiro, o raciocínio pelo qual concluímos que devemos aceitar o princípio exposto acima é, ele mesmo, elaborado e refinado, então violamos a lei pelo mesmo ato que a estabeleceu. O resultado, segundo Hume, é que não nos resta senão a escolha entre uma falsa razão e razão nenhuma, pois, se aceitarmos e endossarmos as triviais e aparentes características da imaginação, incorreríamos inevitavelmente, em absurdos e contradições. Mas, se não endossarmos, ainda que

passivamente, nenhuma delas, então, concluiríamos que não devemos dar nenhum assentimento a qualquer raciocínio.

A consciência dessas várias contradições e imperfeições da razão afeta nossa mente. Disso resultam três estados: primeiro Hume é conduzido à *melancolia* e ao *delírio*, pois somos incapazes de decidir ou de conduzir qualquer ação. Mas imediatamente após se tornar cético radical, Hume começou a se recuperar do ceticismo, uma recuperação rápida e simples, pelo auxílio da natureza:

Felizmente ocorre que, sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, e me cura dessa melancolia e delírio filosóficos, tornando mais branda essa inclinação da mente, ou então fornece-me alguma distração e alguma impressão sensível mais vívida, que apagam todas essas quimeras. Janto, jogo uma partida de gamão, converso e me alegro com meus amigos; após três ou quatro horas de diversão, quando quero retomar essas especulações, elas me parecem tão frias, forçadas e ridículas, que não me sinto mais disposto a levá-las adiante (*T* 1.4.7.9).

O segundo estado é a *indolência* e o *mau humor* ou *desânimo*⁵⁰, a crença indolente nas máximas gerais do mundo, descrita em *T* 1.4.7.10. Essa crença (*T* 1.4.7.10), segundo Singer (1995, 607-608), consiste no dogmatismo natural, que se caracteriza como a “irritada ligação à vida comum e a rejeição da reflexão, bem como o esforço desesperado de permanecer no curso comum da natureza. Com isso, Hume adotou o ponto de vista do senso comum, mas não defendeu que este estivesse correto; assim, ele continua sua discussão referente ao ceticismo radical, que até aqui já perdeu muito de sua força destrutiva e “radical” inicial:

Posso, ou antes, tenho de ceder à corrente da natureza, submetendo-me aos sentidos e ao entendimento; e, nessa cega submissão, mostro ainda mais perfeitamente minha disposição e princípios céticos (*T* 1.4.7.10).

O terceiro estado é a curiosidade e ambição, que salvam da indolência e do mau humor, marcando o retorno à filosofia. Segundo Hume, o retorno à filosofia não se

⁵⁰ *splenetic humour*.

restringe à análise demasiadamente criteriosa dos raciocínios, que visa somente apontar os erros e limitações da razão, arruinando por completo o “entendimento humano”. Não pensar nas dificuldades que trazem os raciocínios mais sutis e metafísicos, temperando a especulação filosófica com um pouco daquilo que a própria natureza nos traz e com os afazeres cotidianos “que apagam todas essas quimeras” é a recomendação humeana; essa recomendação é o que Singer (1995, p. 609-610) caracteriza como “ceticismo mitigado do dia a dia”. Contudo, *a crença indolente nas máximas gerais do mundo*, ou seja, uma *espécie de naturalismo dogmático, não é a tese que Hume defendeu*. Em T 1.4.7.11 observa-se a tentativa humeana de reconciliar o dogmatismo natural e o ceticismo radical, tentativa que resultou no ceticismo mitigado. Para Singer, (1995, p. 610) o método de reconciliação é “empolgantemente” obscuro, pois Hume somente nos disse que ele se recuperou do estado de dogmatismo natural não por meio de argumentos, mas através de uma mudança de disposição:

São esses os meus sentimentos de mau humor⁵¹ e indolência. E, na verdade, devo confessar que a filosofia nada tem a opor a eles, já que espera obter uma vitória mais pelo retorno de uma disposição séria e bem-humorada que pela força da razão e da convicção. Em todos os incidentes da vida, devemos sempre preservar nosso ceticismo. Se acreditarmos que o fogo aquece, ou que a água refresca, é somente porque é muito penoso pensar de outra maneira. Mais ainda: *se somos filósofos, [deveria] ser somente com base em princípios céticos*, e por sentirmos uma inclinação a assim empregar nossa vida. Quando a razão é vívida e se combina com alguma propensão, deve receber o assentimento. Quando não é, não pode ter nenhum direito de atuar sobre nós. (T 1.4.7.11, grifos meus)

A passagem citada acima mostra claramente que o ceticismo mitigado é a disposição mais estável e agradável, dadas as alternativas disponíveis, para uma pessoa reflexiva. A pessoa que é despretensiosa acredita tão fortemente que o fogo queima que achará ridícula ou abusiva qualquer sugestão contrária; o cético mitigado, por sua vez, aceitará a sugestão como uma possibilidade, mas continuará acreditando que o fogo queima, embora seja uma aquiescência passiva, ou seja, um assentimento baseado numa imposição natural ou um instinto natural, como se dá com a crença na existência do mundo exterior. Segundo Singer, (1995, p. 612) a descrição humeana do ceticismo mitigado na

⁵¹ *splenic humor*.

vida cotidiana é somente o primeiro passo para sua descrição geral do ceticismo mitigado, que ocorre no final da seção, em *T* 1.4.7.14.

Até aqui observei que Hume experimentou duas alternativas que lhe pareceram desagradáveis: se ele reflete sem restrições, pode chegar ao que ele denomina ceticismo radical ou total; por outro lado, ele pode salvar-se por uma reflexão mais restrita, caracterizada como um dogmatismo natural. Todavia, nenhuma das duas alternativas pareceu estável ou satisfatória para Hume. O ceticismo que Hume denominou radical, segundo ele, é instável porque aniquilaria nossas crenças, e ninguém poderia sobreviver muito tempo sem qualquer crença, considerando, ainda, que a própria natureza não permitiria que renunciássemos a todas elas. A crença irrefletida também é instável, pois a mente humana tem naturalmente a característica de ser curiosa, assim o ceticismo mitigado⁵² seria a alternativa mais acertada e estável proposta por Hume, a fim de salvar a mente humana dessa inconstância.

Hume afirmou que é um impulso natural da mente procurar os princípios do bem e do mal, a natureza e o fundamento do governo, e a causa das diferentes paixões e inclinações que governam cada ser humano e os princípios que distinguem a verdade da falsidade (*T* 1.4.7.12), pois é impossível à mente humana permanecer, como a dos animais, dentro de um estreito círculo de objetos cotidianos. A superstição, sendo mais audaz em seus sistemas do que as hipóteses da filosofia, “abre um mundo só seu, apresentando-nos cenas, seres e objetos inteiramente novos” (*T* 1.4.7.13); a filosofia, por sua vez, atribui novas causas e princípios aos fenômenos que aparecem no mundo visível. Quanto a isso não há dúvidas de que Hume defendeu a filosofia na tentativa de explicação desses fundamentos⁵³, mas somente quando a filosofia é verdadeira (*T* 1.4.7.13), ou seja, como constataremos ao final da seção, quando a filosofia é cética, conforme os moldes de ceticismo propostos por Hume, o que Singer (1995, p. 615) denomina de ceticismo mitigado na filosofia. Segundo Hume, a filosofia, baseada no ceticismo mitigado, é

⁵² Segundo Singer (1995, p. 618) a posição de Hume não é clara e isenta de problemas. Para o comentador de Hume, o ceticismo mitigado não é uma resposta para o ceticismo radical e para todos os problemas epistemológicos e, sim, uma sugestão mais rica, interessante e sugestiva do que o retorno imediato para nossas crenças imediatas, isto é, sem reflexão.

⁵³ Vejo também essa posição defendida em “O Cético”, ensaio que aborda mais especificamente a posição cética em relação à moral, mas que nos permite, também, apreender importantes constatações humeanas em relação ao ceticismo concernente à teoria do conhecimento.

prazerosa, satisfaz a curiosidade humana e atua contra a superstição, proporcionando, finalmente, um estado mental agradável para os seres humanos. Mesmo que, em algum momento, a mente humana se encontre soterrada por dúvidas, os praticantes da verdadeira filosofia, isto é, do ceticismo moderado humeano, continuarão investigando, pois “o verdadeiro cético desconfiará tanto de suas dúvidas filosóficas como de sua convicção filosófica; e jamais, em virtude de nenhuma delas, recusará qualquer satisfação inocente que se ofereça” (*T* 1.4.7.14).

Assim, segundo Hume, a filosofia “temperada” com a vida comum (*T* 1.4.5.14), poderá produzir um conjunto de opiniões satisfatórias, e não de verdades absolutas e necessárias, atitude que Singer (1995, p. 615) denomina “sentir confiança em instâncias particulares”. Mas isso não impede que a investigação filosófica prossiga, prova disso é a continuação do próprio *Tratado* composto por mais dois livros, um sobre as paixões e outro sobre a moral⁵⁴.

Existem importantes diferenças entre o *Tratado* e a *Investigação* no que concerne ao processo humeano em direção ao ceticismo mitigado. Nas duas obras esse conceito humeano é enunciado e, tratando-o de um modo mais geral, os processos podem parecer minimamente semelhantes; contudo, quando nos atentamos com detalhes às objeções que Hume dirigiu aos céticos em *EHU* 12.17, por exemplo, temos margem para duvidar de que Hume tenha de fato mergulhado profundamente no ceticismo radical, tal como ocorreu em *T* 1.4.7. Enquanto na *Investigação* Hume apontou desde o início a extravagância do cético radical, que tenta destruir a razão por meio de argumentos e raciocínios, no *T* 1.4.7.6-7 Hume até formulou a hipótese de renunciarmos aos princípios da imaginação, aqueles que são triviais e nos induzem ao erro, em nome de princípios mais gerais do entendimento, correndo o risco de deixar o entendimento destruir-se a si mesmo, por agir sozinho sem o auxílio da imaginação, como Hume argumentou em *T* 1.4.1, o que o conduziu ao dilema perigoso (*T* 1.4.7.6), o qual discuti anteriormente. Com isso, de fato, Hume pareceu estar entregue às suas paixões que iniciam com sentimentos de desespero e de melancolia (*T* 1.4.7.1), susto, confusão e solidão desesperadora (*T* 1.4.7.2), bem como de dúvida e de ignorância, atingindo tal grau que se perguntou “como posso estar seguro de que, ao

⁵⁴ Tampouco, impediu que Hume tivesse feito hipóteses.

abandonar todas as opiniões estabelecidas, estou seguindo a verdade?” (*T* 1.4.7.3), ou seja, a solidão desesperadora na qual a filosofia humeana encontrou-se em *T* 1.4.7, devido a desaprovação alheia e as dúvidas céticas que surgiram são tamanhas que Hume considerou a possibilidade de abandoná-la⁵⁵.

A proposta do ceticismo mitigado no *Tratado* surgiu em *T* 1.4.7.15, mas antes, na mesma seção, como expus anteriormente, Hume oscilou entre o ceticismo radical e o dogmatismo naturalista. Na *Investigação*, por outro lado, Hume inicia a seção 12, “Da filosofia acadêmica ou cética”, recusando o ceticismo radical, que segundo o filósofo consiste no fato de um ser humano sem a posse de nenhuma opinião ou princípios relativos a quaisquer assuntos, práticos ou especulativos; e, prossegue, “ninguém jamais se defrontou com uma criatura tão absurda” (*EHU* 12. 1). Sendo assim, ele questiona o que se entende por um cético? E até que ponto é possível levar esses princípios filosóficos de dúvida e incerteza?

Dessa forma Hume afastou a possibilidade de entrega total à dúvida radical, como observamos que ocorreu no *Tratado* 1.4.7, e recomendou, logo no início de *EHU* 12, o ceticismo antecedente exercido com moderação (*EHU* 12.4). Contudo, o ceticismo consequente à ciência e à investigação (*EHU* 12.5), será o mais recomendado por Hume, sendo esse ceticismo etapa fundamental na construção do ceticismo mitigado humeano, o que abordarei com maiores detalhes no próximo tópico, mostrando como ocorre o emprego dos argumentos céticos por Hume e como seu procedimento filosófico se distingue do procedimento dos filósofos céticos antigos, mostrando assim a força e a inovação do ceticismo mitigado humeano.

2.3 O método cético humeano.

Na *Investigação*, seção 12 Hume também expôs o ceticismo mitigado e criticou o ceticismo radical, mas concentrou sua atenção no que ele denominou de ceticismo

⁵⁵ Sob o ponto de vista histórico da vida de Hume, *T* 1.4.7, “Conclusão deste livro”, pode ainda descrever o estado de ânimo do “jovem Hume”, sua perda do ardor filosófico (*Letters*, 1: 13), segundo David Fate Norton (2011, p. 437) em *Historical Account of the Treatise of Human Nature from its Beginnings to the Time of Hume’s Death*.

excessivo consequente, bem como apresentou outras diferenças em relação a *T* 1.4.7 as quais destacarei ao final desta seção.

Hume não distinguiu em suas obras, *Tratado e Investigação*, os argumentos céticos entre pirrônicos e acadêmicos; logo, a distinção que Hume fez entre acadêmicos e pirrônicos referiu-se exclusivamente aos usos distintos do argumento cético. Na *Investigação* podemos acompanhar de modo mais sistemático os usos distintos dos argumentos céticos na filosofia humeana.

Como mencionei anteriormente, quando destaquei a visão equivocada de Hume do que seja o ceticismo antigo (na seção “Breve comparação entre ceticismo antigo e ceticismo humeano”), Hume estabeleceu uma distinção totalmente original entre ceticismo antecedente e ceticismo consequente. O primeiro tipo é representado pela dúvida cética radical cartesiana e tem como principal finalidade evitar o erro e os juízos precipitados. Esses argumentos céticos não dependem de nenhum conhecimento anterior, devendo ser expostos antes da investigação filosófica e científica iniciar-se e expressam, principalmente, uma determinada concepção da postura do filósofo em relação às crenças e julgamentos concernentes ao seu objeto de estudo. Portanto, o ceticismo antecedente recomenda uma dúvida cética que apenas poderia ser superada quando conhecêssemos algum princípio primeiro ou original que não tenha a menor possibilidade de ser fraudulento ou enganoso (*EHU* 12.3) a partir do qual poderíamos derivar outras verdades, assegurando com isso que não façamos alguma afirmação que não esteja demonstrada com base em princípios claros e autoevidentes. Todavia, essa forma excessiva de ceticismo estaria pautada em uma concepção demasiadamente exigente de conhecimento, segundo a qual somente o que é dedutivamente demonstrado merece nossa aprovação e assentimento. Segundo Hume, essa forma cartesiana de ceticismo antecedente é muito excessiva e uma vez que fosse atingida (se isso fosse possível *EHU* 12.3) seria totalmente incurável, ou seja, jamais poderíamos nos livrar dessa dúvida radical. Contudo, uma forma moderada desse ceticismo antecedente, argumentou Hume:

(...) pode ser entendida em um sentido muito razoável, e constitui um preparativo necessário para o estudo da filosofia, ao preservar uma adequada imparcialidade em nossos julgamentos e libertar

nossa mente de todos os preconceitos que nos podem ter sido transmitidos pela educação ou opinião apressada (*EHU* 12.4).

O segundo tipo diz respeito aos argumentos mais profundos “que não admitem uma solução tão fácil” (*EHU* 12.6), elaborados por Hume e produzidos a partir de suas considerações acerca dos nossos instintos naturais e de como a razão pretende corrigi-los, mas não consegue satisfazer suas próprias exigências (*EHU* 12.7). Exemplo patente dessa situação, como vimos, é o intuito da filosofia (razão) em justificar o sistema filosófico da dupla existência “e prevenir os sofismas e objeções dos cétricos” (*EHU* 12.10), mas, como já discuti essa pretensão não consegue efetivar-se. E o terceiro tipo de argumento é aquele princípio característico da filosofia moderna (a distinção entre qualidades primárias e secundárias)⁵⁶, que é atacado por Berkeley e Hume (*EHU* 12.15).

Na segunda parte da seção 12 Hume voltou-se para a tentativa cética de destruir a razão por meio do argumento e do raciocínio (*EHU* 12.17), movimento semelhante ao que encontramos no *Tratado* (*T* 1.4.1). Nesse contexto, também podemos encontrar uma classificação dos argumentos cétricos, delimitados em objeções contra os raciocínios abstratos e objeções cétricas às provas morais, estas se enquadrariam em análises parecidas com aquelas efetuadas em *T* 1.4.2, considerando suas divergências, como expus no tópico anterior da presente dissertação.

Segundo Smith (2010, p. 235/236) as objeções de Hume contra a matemática foram retiradas das reflexões de Bayle sobre a noção de extensão (divisibilidade infinita)⁵⁷ que se encontram no artigo “Zenão” do *Dicionário Histórico e Crítico* de Bayle, e foram respondidas pela filosofia humeana em todas as ocasiões em que tais objeções pressupuseram a teoria das ideias abstratas que, para Hume, era inaceitável.

As objeções contra questões de fato, ou seja, as *objeções cétricas às provas morais* foram divididas por Hume em *populares e filosóficas*. As objeções cétricas populares seriam propostas pelos pirrônicos antigos e “derivam da natural fragilidade do entendimento humano; das opiniões contraditórias que têm sido mantidas em diferentes épocas e nações; das alterações de nossos julgamentos” em diversas circunstâncias (*EHU* 12.21) e, segundo

⁵⁶ Não aprofundarei este ponto aqui, pois já o abordei na seção anterior, neste texto.

⁵⁷ Considerações dessa natureza também estão presentes no *Tratado* (*T* 1.2).

Hume, elas seriam fracas e a vida comum e prática as dissipam facilmente. Mas, as objeções filosóficas, formuladas por Hume, dependem do resultado de suas análises referentes à causalidade. Dado que as inferências causais dependem do instinto do hábito e, como todo instinto pode ser falaz e enganoso, nós não temos razões para confiarmos nessas inferências causais (*EHU* 12.22).

A fim de alcançar uma melhor compreensão do método cético humeano, ou seja, o seu uso dos argumentos céticos, farei um exercício de comparação entre os argumentos céticos empregados por Hume e os argumentos empregados pelos pirrônicos e acadêmicos antigos. Para tanto, faz-se fundamental a remissão ao *Dicionário Histórico e Crítico* de Bayle, na entrada “Pirro”, que, para todos os efeitos, pode ser tomado como a fonte histórica de Hume nesse assunto (Smith, 2010, p. 236), tendo em vista também que tanto os céticos antigos, quanto os argumentos humeanos são classificados como argumentos céticos consequentes (Smith, 2010, p. 240).

Ao comparar acadêmicos e pirrônicos, como já disse anteriormente quando comparei o ceticismo antigo com o ceticismo humeano, Bayle não apontava muitas diferenças entre eles. Um dos motivos para isso é a caracterização do tipo de argumento empregado por eles. O pirronismo seria definido pelo método de argumentar dos dois lados de uma questão, ou seja, existiriam bons argumentos a favor de **p** e, igualmente, bons argumentos a favor de $\sim p$, de modo que a equivalência de força persuasiva entre esses dois argumentos os anulava mutuamente, seguindo-se, como consequência disso, a suspensão do juízo. Tal método argumentativo, segundo Bayle, também era comum aos acadêmicos, também, bem como era adotado por Sócrates e Platão (Smith, 2010, p. 236). O método cético das antinomias foi tido, por Bayle, como muito importante, todavia, para Hume ele não pareceu considerável e não foi aplicado ou citado em seu texto. Hume ao contrário de Bayle não teve qualquer preocupação em interpretar adequadamente o ceticismo antigo, como esclarece Annas (2007).

O mais provável teria sido Hume afirmar que os argumentos pirrônicos antigos destruiriam por completo todas as crenças, mas como constatamos em *EHU* 12.6 eles admitem uma resposta fácil, ao passo que os argumentos céticos mais fortes, genuinamente filosóficos e desenvolvidos pela filosofia moderna, tais como a dúvida antecedente

cartesiana; a dúvida humeana sobre o mundo exterior, como expus no Capítulo 1 deste texto; o ataque de Bayle à extensão e à divisibilidade infinita e o ataque de Berkeley à distinção entre qualidades primárias e secundárias, não são facilmente respondíveis, ou talvez nunca o sejam. Nesse ponto, Bayle e Hume estariam de acordo, pois ambos afirmaram que a filosofia moderna favoreceu o ceticismo, no caso da distinção entre qualidades primárias e secundárias, pontualmente criticadas por Hume no *Tratado* (T 1.4.4) isso é evidente. Mas, Hume pareceu, ao mesmo tempo, distanciar-se mais uma vez de Bayle, porque os argumentos empregados por Hume, apesar de sua similitude com os argumentos céticos antigos que nos conduzem a uma regressão ao infinito⁵⁸, são por seu turno, muito mais potentes do que os do ceticismo antigo e, têm características distintas e peculiares.

O pirronismo usava argumentos para fazer com que a razão se voltasse contra si mesma e, se aniquilasse; Hume conservou essa característica quando reconheceu que o grande objetivo dos céticos era destruir a razão por meio de raciocínios e argumentos:

Parece muito extravagante que os céticos tentem destruir a razão por meio de argumentos e raciocínios; contudo, esse é o grande objetivo de todas as suas disputas e investigações. Eles se esforçam para encontrar objeções tanto aos raciocínios abstratos como aos que dizem respeito a questões de fato e existência (EHU 12.17).

Mas, enquanto os pirrônicos, segundo Bayle, empregaram argumentos dogmáticos em favor de ambos os lados, buscando o equilíbrio, os argumentos pirrônicos em Hume surgiram no interior de uma investigação empírica da natureza e do entendimento humano, como pudemos ver claramente em T 1.4. 2 e T 1.4.7. Nota-se também que os argumentos céticos humeanos são muito distintos dos argumentos céticos antigos, pois não se baseiam, como estes, em observações superficiais da natureza humana, isto é, na diversidade de crenças, hábitos, tradições e leis, mas, em uma análise minuciosa do funcionamento da mente humana, no caso específico da crença na existência do mundo exterior, no funcionamento da faculdade da imaginação.

⁵⁸ Para um exemplo explícito ver T 1.4.1.

Os argumentos céticos empregados por Hume se baseiam em um conhecimento empírico profundo, isto é, emergiram de sua Ciência da Natureza Humana. Ao passo que o conhecimento empírico antigo empregado pelos céticos antigos em seus argumentos era muito incipiente, como o próprio Hume argumentou na *Investigação* (EHU 12.21). Os principais argumentos céticos que surgiram no interior da filosofia humeana são o resultado do reconhecimento de que os processos mentais de formação das crenças são falazes e pouco confiáveis, lembremos, para o objetivo deste estudo, as declarações finais de Hume em “Do ceticismo quanto aos sentidos” (T 1.4.2. 52-57), e também na investigação sobre os mecanismos da inferência causal e em como a razão funciona em suas inferências acerca de relações de ideias (T 1.3). Então, podemos compreender porque os argumentos de Hume são fortes, enquanto os argumentos dos céticos antigos são fracos, bem como podemos compreender as críticas de Hume destinadas ao ceticismo pirrônico antigo, que foram expostas na *Investigação*, como já mencionamos, e ainda nos *Diálogos sobre a Religião Natural*.

Nos *Diálogos*⁵⁹, Cleantes empregou argumentos parecidos com os de Hume na EHU 12. 22-23, principalmente, a fim de criticar o ceticismo pirrônico de Filo:

Os objetos exteriores impõem-se à sua atenção, as paixões o solicitam, sua melancolia filosófica se dissipa e, ainda que exerça o mais violento esforço, sobre suas inclinações, não será capaz de manter por mais tempo sua débil aparência de ceticismo. E qual seria a razão para impor a si mesmo tal violência? Este é um ponto acerca do qual jamais lhe será possível justificar-se de maneira consistente com seus princípios céticos; de tal modo que no final das contas, nada pode ser mais ridículo do que os princípios dos antigos pirrônicos, caso eles tenham verdadeiramente buscado, como se diz, estender a todos os campos o mesmo ceticismo que aprenderam nas pregações de sua escola, e que deveriam ter confinado a esses limites (*Diálogos*, PI, p. 13).

Um fato inegável, argumentou Hume, é que os processos de formação de nossas crenças, crença na existência do mundo exterior e crenças causais, envolvem falácias, ficções, ilusões e erros, de modo que um filósofo, ao analisá-las, concluirá que elas tornaram-se debilitadas. Assim, se todas as crenças humanas são resultado de processos

⁵⁹ Logan (2002, p. 297-308) também estabeleceu um paralelo entre os *Diálogos* e EHU 12, mas com objetivos diferentes desta pesquisa; contudo, a referência foi importante para estudar a proximidade entre os argumentos a favor e contra o ceticismo, proferidos nas obras humeanas que estudadas aqui.

duvidosos e inseguros, não podemos aceitá-las filosoficamente. Na “Conclusão deste livro” (*T* 1.4.7) temos o retrato fiel dessa situação alarmante, quando Hume reviu, organizou e aprofundou o ceticismo total que emergiu como resultado da ciência empírica aplicada à teoria do conhecimento. Logo, encontramos a explicação de como o ceticismo total ou radical é consequência da ciência empírica humeana. A razão, nesse contexto, pode corrigir o ceticismo pirrônico antigo, pois seus argumentos são fracos, porque baseados na mera constatação da diversidade das percepções e, em tal contexto, sentidos e razão ainda continuam sendo faculdades confiáveis, ou seja, o ceticismo antigo não consegue atingir a raiz do funcionamento de nossas faculdades. Hume, ao contrário dos antigos, apresentou argumentos fortes e altamente perigosos, porque atacaram a raiz do funcionamento de nossas faculdades ao constatar as falácias envolvidas no processo de formação de nossas crenças; tais argumentos restringiram-se ao campo filosófico e são originários de investigações aprofundadas (*EHU* 12.22). Destarte, não é possível que a razão corrija os sentidos, a imaginação ou a si mesma, porque são os próprios mecanismos naturais e inevitáveis que são utilizados pela ciência empírica humeana ou a Ciência da Natureza Humana. Em todas as ocasiões nas quais esses princípios da mente humana, falazes e enganosos, não podem deixar de atuar, como é descrito pela ciência empírica humeana, cometemos todas as falácias, ilusões e erros descritos por Hume. Podemos constatar essas ilusões, falácias e erros que estão envolvidos na formação de nossa crença na existência do mundo exterior, todavia é impossível que a imaginação corrija a si mesma, tampouco a razão consegue intervir no curso falacioso da imaginação, ou seja, da natureza humana.

Recordemos agora o exemplo específico da crença na existência do mundo exterior, como descrevi no Capítulo 1. Quando a filosofia constatou os graves equívocos envolvidos no sistema vulgar, que não distingue entre percepções e objetos, e propôs o sistema filosófico da dupla existência, não só enraizou esse sistema filosófico no sistema vulgar, como ainda multiplicou os erros, ofertando, portanto, mais ocasiões e recursos para o ataque cético radical efetuar-se. Segundo Smith (2010, p. 243) é fundamental nos atermos a esse ponto, pois ele é fundamental para compreendermos a natureza do ceticismo humeano e sua contribuição para a história do ceticismo. O ceticismo total ou radical não apresentaria uma ameaça à ciência empírica de Hume, pois o ceticismo é dependente dela, ou seja, ele nasce dela, brota das investigações mais profundas realizadas por Hume no

campo do entendimento humano. O autor do *Tratado*, por ter confiado inteiramente nos resultados de sua análise do funcionamento do entendimento humano, é conduzido, em um primeiro momento, ou seja, “*neste momento*” (*T* 1.4.2.56), ao ceticismo radical. Assim, revela-se uma profícua relação entre empirismo e ceticismo na filosofia humeana. Apontei, na Introdução deste texto, a possibilidade da existência de elementos empirista e naturalistas no próprio pirronismo antigo, baseando-me no texto “Empirismo e Ceticismo” de Porchat (2007), e argumentei que isso aproximaria Hume dos cétricos antigos. Tal consideração foi extremamente útil e promoveu uma compreensão mais ampla da natureza do ceticismo humeano, contudo nesse aspecto, Hume e os antigos são diferentes, pois o empirismo adotado por Sexto Empírico é resultado da argumentação cétrica, mais precisamente da suspensão do juízo, porque ao suspender o juízo o cétrico segue o fenômeno como um critério de ação (*HPI*, 21-22), como havia mencionado na seção, “Breve comparação entre o ceticismo antigo e o ceticismo humeano”.

Hume, portanto, empregou argumentos das mais variadas fontes, mas os que se destacaram foram os argumentos da filosofia moderna, são aqueles que inclusive são indicados nos textos da *Investigação* (*EHU* 12): Descartes, Bayle e Berkeley e, os mais devastadores, em minha opinião, são aqueles provenientes da própria filosofia empírica de Hume. Juntando todos esses elementos, Hume formulou um ceticismo próprio e original, engendrado por sua Ciência empírica da Natureza Humana.

O pirronismo, ou ceticismo radical, segundo a concepção humeana, teria a pretensão de abolir todas as nossas crenças, pois sua dúvida ao objetivar evitar o dogmatismo e a precipitação, impede de modo desmesurado o assentimento a qualquer proposição, tal como é visto em *T* 1.4.7 “Conclusão deste livro”. Mas, ao tentar abolir nossas crenças e colocar nossas faculdades sob graves suspeitas o pirronismo torna-se uma posição insustentável, pois a natureza nos determina a crer, assim como estabeleceu as faculdades que regem nosso entendimento, de modo que é impossível contestá-las; essas alegações são postas por Hume em *T* 1.4.2 e em *T* 1.4.7, bem como na *Investigação* (*EHU* 12.23) e nos *Diálogos* (P I, p 13), como citei ao final do tópico anterior.

A sutileza dos argumentos cétricos pirrônicos é muito criticada por Hume, como mencionei no tópico anterior talvez isso seja um fator importante para a sua influência

momentânea na mente humeana e sua fraqueza frente à natureza. Bayle, em “Pirro” (Bayle, 2007, p. 158/159), a propósito de Sexto Empírico, afirma a mesma coisa:

Quando se é capaz de bem compreender todos os meios da *epoché* que foram expostos por Sexto Empírico, sente-se que essa lógica é o maior esforço de sutileza que o espírito humano pode fazer, mas vê-se, ao mesmo tempo, que essa sutileza não pode dar nenhuma satisfação, ela confunde a si mesma, pois se fosse sólida, provocaria que é certo que é preciso duvidar.

Ao classificar o pirronismo como uma posição muito sutil, Bayle o criticou, pois assim como para Hume, a sutileza foi vista por Bayle como resultado de reflexões vãs e inúteis, basta recordarmos aqui as alegações de Hume em *T* 1.4.2.57, quando ele questionou a capacidade dos argumentos céticos demasiadamente refinados exercerem uma influência duradoura sobre a mente humana e em *T* 1.4.7.7 ao afirmar que reflexões muito sutis exercem pouca influência sobre nós, ainda que “não estabelecemos, e não podemos estabelecer, como uma regra, que não deveriam exercer nenhuma influência- o que implicaria uma contradição manifesta”. Na *Investigação*, ao contrário do *Tratado*, Hume não desqualifica os argumentos céticos profundos e filosóficos, por serem sutis, mas por serem ineficazes, porque conflitam e não conseguem superar a força da natureza.

Temos, então, as seguintes considerações gerais: na *Investigação* constatou-se que a natureza prevalecerá sobre qualquer raciocínio abstrato, não por causa da sutileza deste, mas pela força superior da natureza; no *Tratado*, o pirronismo exerceu alguma influência, momentânea, na própria mente de Hume, conduzindo-o aos estados mentais discutidos na seção anterior deste texto, portanto, os argumentos céticos radicais não causariam o impacto desejado, de solapar nossas crenças e minar nossa confiança nas faculdades mentais, embora cause algum impacto momentâneo, como pudemos ver em *T* 1.4.2, no conflito entre a posição inicial e a posição final de Hume com relação à crença na existência do mundo exterior e, ainda, na seção *T* 1.4.7, ocasião em que Hume sofreu o grande impacto causado pelos argumentos céticos. Pode-se dizer que em *T* 1.4.7 o ceticismo pirrônico não causou impacto duradouro na mente humeana no que tange às crenças naturais, isto é, crenças causais e crença na existência do mundo exterior, mas teve

efeito duradouro nas crenças supersticiosas e religiosas, bem como em relação à falsa metafísica.

A importância da consciência da força do uso pirrônico dos argumentos céticos é que nós podemos ter consciência da superioridade da força da natureza; sem esse contraste entre força do pirronismo e força da natureza as crenças ditas “naturais” estariam no mesmo patamar ocupado por qualquer outra crença religiosa, supersticiosa ou metafísica. Essa posição humeana, que utilizou os argumentos pirrônicos com outra finalidade, que não a abolição por completo de todas as nossas crenças, Hume denominou ceticismo acadêmico, mitigado ou moderado (*EHU* 12.24). O uso dos argumentos céticos pirrônicos pelo ceticismo mitigado humeano pretende, ao contrário do ceticismo antigo, promover uma atitude filosófica mais ponderada e racional e, ainda, eliminar todas as crenças que não são naturais. Na *Investigação* Hume expôs de modo detalhado o seu ceticismo mitigado, o distinguindo em duas espécies, o que elucidado a seguir.

Após a crítica humeana ao ceticismo pirrônico, o filósofo afirmou que um “ceticismo mitigado” poderia ser útil e duradouro; esse ceticismo, mencionado anteriormente em *EHU* 12.4, foi agora exposto detalhadamente, enfatizando sua importância no combate ao dogmatismo que, como vimos em *T* 1.4.7.10 ss, pode vir travestido na forma de uma entrega irrefletida “à corrente da natureza”. Em *EHU* 12.24 encontramos a proposta humeana de ceticismo mitigado (primeiro tipo):

Existe, com efeito, um ceticismo mais *mitigado*, ou filosofia *acadêmica*, que pode ser tanto útil quanto duradouro, e que pode ser em parte o resultado desse pirronismo, ou ceticismo *excessivo*, quando suas dúvidas indiscriminadas são em certa medida corrigidas e pelo senso comum e a reflexão. As pessoas tendem naturalmente, em sua maior parte, a ser afirmativas e dogmáticas em suas opiniões; e, ao contemplarem os objetos apenas unilateralmente, sem fazer ideia de qualquer argumento que se possa contrapor, atiram-se precipitadamente em direção aos princípios para os quais sentem inclinação, e não demonstram nenhuma indulgência para com aqueles que professam opiniões contrárias (*EHU* 12. 24).

A primeira espécie de ceticismo mitigado, que atuou no combate ao dogmatismo nos remete ao ensaio “O Cético”, onde Hume diz que tem maior inclinação para discutir do

que para concordar com as conclusões dos filósofos, pois “há um engano que eles parecem estar atados, quase sem exceção; eles estão muito limitados aos seus princípios e não fazem qualquer julgamento da vasta natureza que tem afetado todas as suas operações” (Hume, 1993, p. 93).⁶⁰

A segunda espécie, que Hume denominou “outra espécie de ceticismo mitigado”, consiste no “resultado natural das dúvidas e hesitações pirrônicas” que, segundo Hume, diz respeito à “limitação de nossas investigações aos assuntos que estejam mais bem adaptados à exígua capacidade do entendimento humano” (*EHU* 12.25). Em “O Cético”, Hume utilizou um argumento parecido ao alegar a estreiteza da mente humana:

Nossa mente é estreita e contraída, nós não podemos estender nossa concepção para a variedade e extensão da natureza, mas imaginamos que ela é tão limitada em suas operações como nós somos em nossa especulação (Hume, 1993, p. 95).⁶¹

Segundo Hume, a imaginação humana é “naturalmente atraída para o sublime, deleita-se com tudo que é remoto e extraordinário, e irrompe impetuosamente nas mais distantes partes do espaço e do tempo para fugir dos objetos que o hábito tornou-lhe demasiado familiares” (*EHU* 12. 25), como ele afirmou em *T* 1.4.7. O filósofo verdadeiro, que atingiu o ceticismo moderado ou mitigado, “segue o método contrário, e, evitando todas as indagações remotas e elevadas, restringe-se à vida comum e aos objetos que se apresentam à prática e à experiência cotidianas, deixando os tópicos mais sublimes aos floreios de poetas e oradores, ou aos artifícios de sacerdotes e políticos” (*EHU* 12.25). Essa segunda espécie de ceticismo mitigado é mostrada por Hume nos *Diálogos*, nas afirmações de Filo, mencionadas anteriormente, que defende o ceticismo em seu diálogo com Cleantes e Demea:

Tenhamos presentes diante de nós os erros e ilusões de nossos próprios sentidos, as dificuldades insuperáveis que acompanham os primeiros princípios de todos os sistemas, as contradições que decorrem das próprias ideias de matéria, causa e efeito, extensão, espaço, tempo, movimento; e, numa palavra, quantidade, em todos seus aspectos, que é o objeto da única ciência que pode com

⁶⁰ Tradução minha.

⁶¹ Tradução minha.

justiça aspirar a alguma certeza ou evidência. Quando esses tópicos são mostrados em suas verdadeiras cores, tal como o fazem alguns filósofos e quase todos os teólogos, quem poderá preservar um grau suficiente de confiança nessa frágil faculdade da razão a ponto de sentir qualquer respeito por suas conclusões sobre tópicos tão elevados, tão abstratos, tão distantes da vida e da experiência cotidianas? Quando a coesão das partes de uma pedra, ou mesmo a composição de que a torna uma coisa extensa, quando esses objetos familiares, repito, são inexplicáveis e contêm aspectos tão incompatíveis e contraditórios, com que segurança poderemos decidir acerca da origem dos mundos ou rastrear sua história de eternidade em eternidade (*Diálogos*, parte I, p. 12).

Em suma, o ceticismo radical ou pirrônico como salientei tantas outras vezes, não é negado por Hume, mas incorporado ao seu método filosófico, o método cético de oposição, enquanto ceticismo mitigado, como o principal elemento de combate ao dogmatismo e à tendência natural da mente humana de especular além de suas capacidades.

No que se refere à limitação de nossas especulações, a verdadeira filosofia, como diz Filo, se restringe à vida ordinária. Do mesmo modo Hume argumentou em *EHU* 12. 25:

A *imaginação* do homem é naturalmente atraída para o sublime, deleita-se com tudo o que é remoto e extraordinário, e irrompe impetuosamente nas mais distantes partes do espaço e do tempo para fugir dos objetos que o hábito tornou-lhe demasiado familiares. Um correto julgamento segue o método contrário, e, evitando todas as indagações remotas e elevadas, restringe-se à vida comum e aos objetos que se apresentam à prática e à experiência cotidianas, deixando os tópicos mais sublimes aos floreios de poetas e oradores, ou aos artifícios de sacerdotes e políticos. Nada pode ser mais útil para conduzir-nos a essa salutar determinação do que deixar-nos convencer plenamente, de uma vez por todas, da força da dúvida pirrônica, e da impossibilidade de que qualquer coisa, exceto o forte poder do instinto natural, possa livrar-nos dela (*EHU*, 12.25).

A regra proposta por Hume consiste na limitação das investigações à capacidade da mente humana e é exemplificado por Filo nos *Diálogos*: “nossas ideias só chegam até onde chega nossa experiência” (*Diálogos*, parte II, p. 30) e, o alcance de nossas faculdades está limitado aos assuntos humanos e às propriedades dos corpos ao nosso redor (*Diálogos*, parte II, p. 17).

Mas, poderíamos perguntar se algo permanece do ceticismo radical no ceticismo mitigado? Se isso ocorre, essa seria a única possibilidade da permanência dos argumentos céticos radicais, para Hume?

No *Tratado* pudemos constatar que o enfrentamento dos argumentos céticos apenas poderia se desenvolver entre o ceticismo radical ou pirrônico e a natureza, mas não entre o ceticismo radical e a razão. Como Smith (2010, p. 149) argumenta em relação a *T* 1.4.2:

A resistência frente ao ceticismo radical no *Tratado* não podia ser racional porque os argumentos céticos derivam do exercício da racionalidade; a desatenção era invocada como único remédio contra o ceticismo radical e somente então a crença natural voltava a manifestar-se.

Hume argumentou em *T* 1.4.2.57, que a dúvida cética, tanto em relação à razão como aos sentidos, é uma doença que jamais poderá ser radicalmente curada, portanto a dúvida cética sempre retornará, na medida em que ela nasce naturalmente de uma reflexão profunda e intensa. Logo, disse Hume, o descuido e a desatenção propiciam algum remédio à dúvida cética, pois amenizam a influência exacerbada da razão e permite a volta da crença natural, embora a constante oposição entre razão e imaginação caracterize o método cético humeano, porque “o verdadeiro cético desconfiará tanto de suas dúvidas filosóficas quanto de sua convicção filosófica” (*T* 1.4.7.14).

O ceticismo mitigado constitui uma solução ao constante conflito entre razão e imaginação. É justamente a oposição ou o conflito que permitem o discurso humeano não dogmático, ou ainda, que seu discurso se distancie do “espírito dogmático” (*T* 1.4.7. 15). Se nos tornarmos céticos radicais ou pirrônicos (ao menos para o Hume do *Tratado* isso seria possível, embora para o Hume da *Investigação* seja muito difícil) devido ao nosso rigor e entrega total à razão, argumentou Hume, destruímos qualquer possibilidade de filosofia, pois destruímos a razão pela própria razão. Por outro lado, se acreditarmos sem reservas em nossa imaginação, em todos os seus princípios, certamente cometeríamos erros graves.

O verdadeiro cético ou cético mitigado humeano empregará sua razão quando necessário, mas não deixará que ela destrua suas crenças mais necessárias para a sobrevivência e para o exercício da filosofia. Desse modo, no *Tratado*, algo do ceticismo radical permanece no ceticismo mitigado, pois ele afasta o “espírito dogmático” e, ainda, auxilia na vigilância dos princípios que regulam o funcionamento da faculdade da

imaginação. Contudo, essa vigilância é muito sutil, é “descuidada” porque se fosse austera destruiria todas as nossas crenças naturais.

Na *Investigação*, por sua vez, pouca coisa resta do ceticismo radical, porque a dúvida cética nem sequer é vivenciada por Hume, como argumenta Smith (2010, p. 149) “os argumentos céticos são avaliados e não parecem ter a mesma força convincente que tinham no *Tratado*”; assim, Hume não precisava ser salvo da dúvida cética radical pelo descuido e pela desatenção. No caso da crença nos corpos, a *Investigação* corrigiu o equívoco do senso comum ao alertar que a percepção é diferente do objeto e modera a dúvida cética, ao argumentar que, de fato, não há uma justificação para o sistema da dupla existência, mas isso é insuficiente para derrubar por completo o sistema dos filósofos.

Como já argumentei antes, o Hume da *Investigação* afirmou que as dúvidas céticas podem ser destruídas pela razão, e, assim, se distancia da posição adotada no *Tratado* (*T* 1.4.1, *T* 1.4.2 e *T* 1.4.7) da razão destruir-se a si mesma. Mas, o essencial, que caracteriza o ceticismo mitigado nas duas obras, está visivelmente manifesto: o auxílio da natureza que afasta o ceticismo radical e não permite que ele impere soberano na mente. Nas duas obras a passagem pelo ceticismo excessivo ocorreu, e ele prestou um importante serviço à filosofia humeana, a saber: reconheceu os limites das faculdades, etapa fundamental do ceticismo mitigado. Todavia, o emprego do ceticismo excessivo e, o auxílio prestado pela natureza se desenvolve de modos distintos nas duas obras, segundo Smith (2000, p. 154):

No *Tratado* havia um comprometimento, pelo menos momentâneo, de Hume com esse ceticismo, ao passo que na *Investigação* há apenas um uso dele para abater o dogmatismo e mostrar a falta de fundamentação de nossas opiniões. Por isso no *Tratado*, o recurso à natureza era o único remédio contra esse ceticismo, enquanto na *Investigação* a reflexão também ajuda a combatê-lo. A afirmação mais clara desse amálgama entre ‘ceticismo excessivo’ e natureza talvez esteja na *Investigação*: ‘Para chegarmos a uma determinação salutar, nada pode ser mais útil do que estar uma vez convencido da força da dúvida pirrônica e da impossibilidade de que alguma coisa, exceto o poder do instinto natural poderia livrar-nos dela’ (*EHU* 130).

Assim, de certa forma, *T* 1.4.7 e *EHU* 12 seriam complementares. Em *T* 1.4.2 e *T* 1.4.7, Hume experimentou o poder exercido pela dúvida cética radical, excessiva ou pirrônica e constatou que apenas a natureza seria capaz de resgatar sua mente de um estado de dúvida completa. A *Investigação* iniciou-se com essa constatação (empírica), portanto o

movimento natural de *EHU* 12 seria aquele adotado por Hume, a saber: o convencimento da força da dúvida pirrônica e o argumento de que, somente o instinto natural tem o poder de salvar a mente humana da dúvida cética radical.

O papel das paixões no *Tratado* é mais enfático do que na *Investigação*. Nesta existiu o auxílio da natureza, como no *Tratado*, mas este enfatizou a influência das paixões no exercício filosófico.

“Conclusão deste livro” (*T* 1.4.7) pode ser vista como a expressão da retórica humeana. Como descrevi anteriormente, Hume foi tomado de diferentes estados de espírito no decorrer da seção. A grande luta de Hume foi contra a melancolia e o desespero filosófico. No início da seção Hume declarou-se desesperado, preferindo perecer em um “rochedo estéril” a se aventurar pelo oceano da filosofia, ilimitado, e se perder em sua imensidão. A súbita visão do perigo a que ele estava exposto causou-lhe melancolia (*T* 1.4.7.1) e, disse o filósofo, “como costumamos a ceder a esta paixão mais que a todas as outras”, ele não pôde impedir de alimentar o desespero, com todas as reflexões desalentadoras, que o presente tema o proporcionou em tamanha abundância.

Todas as dúvidas que povoaram a mente humeana em *T* 1.4.7 deram origem a essas paixões de melancolia e desespero. Hume afirmou que encontrou a cura para essas paixões, que, segundo ele, acompanharam essa atitude cética radical característica da “Conclusão deste livro”. Sendo a razão incapaz de recuperá-lo, a natureza o fez, e o curou “dessa melancolia e delírio filosóficos, tornando mais branda essa inclinação da mente” (*T* 1.4.7.9). Um fator “lúdico”, que deu origem ao prazer, como a diversão do jantar com os amigos, o jogo etc., auxiliaram o exercício filosófico, argumentou Hume (*T* 1.4.7.9).

Mais adiante em *T* 1.4.7.12 Hume apresentou o contraponto:

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

Como havia afirmado anteriormente, Hume não defendeu um dogmatismo naturalista. A curiosidade é um ingrediente constituinte da mente humana, desse modo,

sempre procuraremos os princípios morais do bem e do mal; a natureza e o fundamento do governo; as causas de nossas paixões, etc. Hume também teve a ambição de contribuir para a instrução da humanidade:

Tais sentimentos brotam naturalmente em minha disposição presente; e se eu tentasse erradicá-los, dedicando-me a qualquer outra tarefa ou divertimento, *sinto* que perderia no âmbito do prazer; e essa é a origem de minha filosofia (*T* 1.4.7.12).

Essa passagem poderia ser tomada como mais uma estratégia retórica, mas creio que Hume argumentou que, de fato o prazer é um ingrediente importante para a sua filosofia. Esse fator, que representa divertir-se com a investigação filosófica bem como com seus resultados e frutos e a recusa da entrega ao desespero e à melancolia propiciados pela dúvida cética radical que não encontrou saída na razão, mas, sim, na natureza, pôde no *Tratado* (1.4.7), ser representado pelo prazer. A curiosidade, que nos impeliu ao exercício filosófico, nos presenteará com o prazer, o prazer da descoberta (*T* 2.3.10), isto é, a satisfação que obtemos com a descoberta e esta, na filosofia humeana, pode significar “ceder à propensão que nos inclina a ser seguros acerca de *pontos particulares*, segundo a perspectiva como os examinemos naquele instante particular” (*T* 1.4.7.15), pois não só na “descoberta da verdade” encontramos o prazer, mas também na ação e na busca dela (*T* 2.3.10.7)⁶².

A dúvida, por outro lado, argumentou Hume, é ocasião de dor, porque sua natureza é a de “causar uma *variação* no pensamento e *transportar-nos subitamente de uma ideia a outra*” (*T* 2.3.10.11, grifos meus), prova disso é a constante oposição que foi vivida por Hume em *T* 1.4.2 e *T* 1.4.7.

Com isso podemos perceber que as paixões têm um papel importante no “ceticismo verdadeiro” humeano ou ceticismo mitigado. Não podemos afirmar, contudo, que a filosofia humeana é baseada nas paixões e a razão, nesse contexto, exerceria um papel

⁶² Embora Hume tenha argumentado que sentimos um desconforto se nossa busca fracassa isso não significa que o prazer advindo da ação e da busca não exista como podemos notar em *T* 1.4.7.9. Há também em *T* 1.2.3.10 a discussão acerca da utilidade que a descoberta tem, e a influência dessa utilidade no exercício filosófico e no prazer gerado pela descoberta, mas não abordarei esse tema aqui.

secundário, como argumenta Kemp Smith (1941), mas, ao contrário, acredito que os diferentes estados mentais vividos por Hume são o reflexo da forte influência dos argumentos céticos em sua filosofia, ou seja, a forte influência da razão, que por sua própria limitação em apresentar respostas às suas demandas, provocou estados mentais conflitantes em Hume. Se as paixões e a natureza exercessem a primazia na mente e na filosofia humeana, encontraríamos em suas obras, segundo penso, um dogmatismo naturalista. Por outro lado, se o papel da razão fosse reduzido em relação à imaginação, como Kemp Smith sugere Hume não experimentaria tão frequentemente as dores causadas pela dúvida, tampouco encontraríamos em seus textos essa oposição entre razão (ceticismo) e natureza, sentidos e razão, imaginação e razão, porque a natureza, conduzindo seu filosofar, não permitiria tantas ocasiões de oposição. É justamente por repartirem igualmente sua influência sobre a mente humeana, que podemos encontrar essa situação de oposição na filosofia de Hume e, justamente por isso, também, encontramos o método cético de oposição como constituinte primordial do ceticismo mitigado humeano. É devido também a essa partilha “igualitária” da mente humeana, que se constituiu em oposição entre ceticismo e natureza, entre razão e imaginação, que podemos dizer que Hume acreditava e não acreditava na existência do mundo exterior; que Hume sustentava e não sustentava essa nossa crença natural, instintiva e irresistível.

Conclusão:

A solução para o problema da crença na existência do mundo exterior em Hume é o ceticismo mitigado humeano. Este não foi cunhado por nenhum comentador dos textos de Hume, mas o foi pelo próprio Hume. Isso nos proporciona uma ocasião única para dissolver as dificuldades apresentadas pelo texto humeano, ao ofertar um conceito que explica, com as próprias palavras de Hume, sua oposição entre o assentimento passivo à crença na existência do mundo exterior e o posterior surgimento da dúvida cética radical com relação à existência do mundo exterior.

O próprio texto de Hume conduz, paulatinamente, ao desenvolvimento progressivo do ceticismo mitigado e este se caracteriza pela oposição constante entre, de um lado, a crença passiva, guiada pela natureza e pela imaginação humana e, por outro lado, a dúvida cética radical resultante de uma investigação filosófica apurada de nossa crença na existência do mundo exterior. Por isso, o ceticismo mitigado apresenta-se como solução ao impasse criado por Hume, pois engloba, enquanto conceito e característica da filosofia humeana, a passividade da crença natural e irresistível e, a atividade filosófica mais verdadeira, porque cética, de escrutínio da faculdade da imaginação. Tal é o processo que pretendi descrever nesta dissertação.

O Capítulo 1 foi dedicado à crença na existência do mundo exterior concentrando-se na análise das declarações conflituosas de Hume. No início de seção “Do ceticismo com relação aos sentidos” (T 1.4.2) temos a premissa humeana de que devemos ter uma fé implícita em nossos sentidos, contudo, ao final da seção, Hume foi tomado por um sentimento totalmente oposto, a saber: não depositou mais nenhuma confiança nos sentidos ou imaginação. Na primeira leitura desse texto, temos de fato a ligeira impressão de que Hume se contradisse e que, portanto, temos que desconsiderar ao menos uma de suas declarações para podermos extrair alguma inteligibilidade de sua proposta, *mas minha pretensão nessa dissertação foi justamente englobar essas duas declarações em um contexto coerente e sólido, qual seja: o ceticismo mitigado humeano.*

Ao falarmos de David Hume e ceticismo logo surgem muitas controvérsias. Sem mencionar novamente os nomes dos principais comentadores de Hume que travam um

debate já antigo entre ceticismo e naturalismo na filosofia de Hume, optei por me distanciar desse debate, por razões que expliquei na Introdução. Assim, defendeu-se que a distinção entre naturalismo e ceticismo, na própria filosofia de Hume, não foi declarada no próprio texto humeano, mas diz respeito, especificamente, aos diferentes comentadores que as propuseram.

O ceticismo é ingrediente inegável da filosofia humeana, bem como a influência da natureza é de suma importância, porém as funções desempenhadas por eles são muito particulares, sendo que não podemos, portanto, definir Hume ou como um cético ou como um naturalista. Eu o defino como Hume definiu a si mesmo- um cético moderado, mitigado ou acadêmico, entendendo esse conceito do modo como ele foi exposto por Hume, modo esse totalmente original, totalmente humeano. Hume foi um filósofo original e de difícil definição em apenas uma palavra, em apenas um conceito.

Muitos anseiam por uma resposta, se Hume acreditava ou não na existência do mundo exterior? Qual seria a posição final de Hume em relação a isso? Responder a essa pergunta é extremamente difícil, minha tentativa aqui envolveu um percurso pelo ceticismo humeano, porque para mim mostra-se impossível compreender a posição de Hume no que tange às nossas crenças naturais, no que diz respeito à crença na existência do mundo exterior, sem definir claramente a natureza dos argumentos empregados pelo próprio Hume para propor um sistema de formação da crença na existência do mundo exterior e, posteriormente, sua crítica a essa crença, (por ser falaz e enganosa), originando assim, um ceticismo radical armado de argumentos poderosos contra a faculdade da imaginação, a causa de nossa crença na existência do mundo exterior.

O Capítulo 2 foi dedicado ao ceticismo humeano, um ceticismo próprio e original, pretende analisar e entender a natureza dos argumentos e conclusões céticas resultantes desse processo descrito no Capítulo 1. Para tanto, procurei definir a concepção humeana de ceticismo antigo que difere, em muitos aspectos, da concepção histórica aceita, tal como esta foi abordada por Bayle, por exemplo. O ceticismo de Hume, como argumentei, estaria mais próximo do ceticismo moderno de Descartes, Bayle e Berkeley, mas é, ainda, muito diferente dele- é em suma original, como creio ter relatado nesta dissertação.

Um fator notável presente nos textos de Hume, no *Tratado* e na *Investigação*, foi a presença da oposição patente entre a imaginação e a razão (filosofia). Nesse contexto, a crença no mundo exterior é natural, mas filosoficamente ilegítima; a imaginação, uma faculdade natural, emprega determinados processos cognitivos na formação dessa crença que, ao serem analisados profundamente pela razão, mostram-se errôneos e falaciosos. Esse é um conflito constante na filosofia de Hume. Fato fascinante é que tal conflito apenas enriqueceu a filosofia humeana, tornam-na genuinamente filosófica, porque distanciou essa filosofia do dogmatismo, das crenças supersticiosas e da falsa metafísica. Concluo que o ceticismo mitigado é um instrumento filosófico poderosíssimo e necessário ao exercício genuíno da filosofia, da filosofia verdadeira, da filosofia humeana, que resolve, até onde a presente análise se estendeu, a contradição humeana referente à crença na existência do mundo exterior.

Bibliografia

Fontes:

BAYLE, P. Pirro (in) *Dicionário Histórico e Crítico*. Tradução Plínio Junqueira Smith. *Sképsis*, ano 1, n. 2, pp 149-169, 2007 .

BERKELEY, G. *Obras Filosóficas*. Tradução, apresentação e notas Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

GALILEU, G. *O Ensaíador*. Tradução e notas de Helda Barraco. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Edited by L.A. Selby-Bigge, 2nd. Edition, revised by P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

-----, *Diálogos sobre a Religião Natural*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques e Prefácio de Michael Wrigley. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1992.

-----, *Selected Essays*. Edited with an Introduction by Stephen Copley and Andrew Edgar. Oxford, Nova York: Oxford University Press, 1993.

-----, *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

-----, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford University Press, 1999.

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

-----, *A Dissertation on the Passions and The Natural History of Religion: A Critical Edition*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 2007.

-----, *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução Déborah Danowski. 2ª edição revisada e ampliada- São Paulo: Editora UNESP (Imprensa Oficial do Estado), 2009.

-----, *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition* vol. 1 and 2. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2011.

LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. PH Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1985.

SEXTUS EMPIRICUS. *Sextus Empiricus*, in four volumes. R.G Bury(ed.) The Loeb Classical Library. . Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976.

-----, *Outlines of Pyrrhonism*. Translation by R.G. Bury. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, First published, 1933.

-----, *The skeptic way: Sextus Empiricu's Outlines of Pyrrhonism*. Translated with introduction and commentary by Benson Mates. New York: Oxford University Press, 1996.

Referências Bibliográficas:

ALLISON, E. H. *Custom and Reason in Hume: a Kantian Reading of the First Book of the Treatise*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

ANNAS, J. Hume e o ceticismo antigo. Tradução de Plínio Junqueira Smith. *Sképsis*, ano 1, n. 2, pp. 131-148, 2007.

BAXTER, D. *Hume's Difficulty: Time and identity in the Treatise*. Londres e Nova York: Routledge, 2008.

CUMMINS, D. P. Hume's different skepticism. *Hume Studies*, n. 25, v. 1-2, pp. 43-66 1999.

FIESER, J. Hume's pyrrhonism: a development interpretation. *Hume Studies*, v. 25, n. 1, pp. 93-119, 1989.

-----, *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (<http://www.iep.utm.edu>). Tradução Jaimir Conte, 2001.

FOGELIN, J. R. *Hume's skepticism in the Treatise of Human Nature*. London, Boston, Melbourne and Henley. Routledge and Paul, 1985.

-----, *Hume's Skeptical Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

GARRETT, D. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

LANDESMAN, C. *Ceticismo*. Tradução Cecília Camargo Bartolotti. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2006.

LOEB, E. Louis. *Stability and Justification in Hume's Treatise*. New York: Oxford University Press, 2002.

LOGAN, B. Science and Skepticism. *Hume Studies*, v. 28, n. 2, 2002.

MICHAUD, Y. How to become a moderate skeptic: Hume's way out of pyrrhonism. *Hume Studies*, v. 11, pp. 33-46, 1985.

MILLICAN, P. (ed.). *Reading Hume on humean understanding: essays on the first Enquiry*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

NORTON, D .F. (ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

PORCHAT, O. *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

-----, *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

POPKIN, H, R. David Hume: his pyrrhonism and his critique of pyrrhonism. *The Philosophical Quarterly*. vol. 1 n. 5, pp. 385-407, 1951.

-----, *The High Road to Pyrrhonism*. San Diego, CA: Austen Hill, 1980.

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

-----, *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

RUPERT and RICHMAN. (ed) *The New Hume Debate*. London and New York: Routledge, 2000.

SINGER, I. Hume's extreme skepticism in *Treatise* Liv7. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 25, n. 4, pp. 595- 622, 1995.

SMITH, J. P. O ceticismo naturalista de David Hume. *Manuscrito*, v. XIII, n. 1, pp. 69-86, 1990.

----- . *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

----- . Tipos y uso de argumentos escépticos em Hume. *Areté Revista de Filosofía*, vol. XXII, n. 2, pp. 231-257, 2010.

SMITH, N. K. *The Philosophy of David Hume: A critical study of its origins and central doctrines*. London: Macmillan, 1941.

STOUGH, L. C. *Greek Skepticism: a study in epistemology*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.

STROUD, B. *Hume*. Londres e Nova York: *The Arguments of The Philosophers*, edited by Ted Hoderich. Routledge, 1977.

----- . O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica. Tradução de Plínio Junqueira Smith. *Sképsis*, ano 3, n. 3-4, p. 169-192, 2008.

----- . *The significance of Philosophical scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

TRAIGER, S. (ed.) *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Oxford: Blackwell, 2006.

WILSON, F. Is Hume a sceptic with regard to the senses? *Journal of the History of Philosophy*, January, v. 27, p. 49-73, 1989.

----- . *The External World and our Knowledge of it; Hume's Critical Realism; an exposition and a defense*. Toronto-Canada: University of Toronto Press Incorporated, 2008.

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

-----, *Hume's Treatise of Human Nature: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.