

CETICISMO, EQUIPOLÊNCIA E VIRTUDE INTELECTUAL EM DAVID HUME

Wendel de Holanda Pereira Campelo

wendel_filosofia@hotmail.com

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: Neste artigo, irei recuperar uma importante questão acerca do debate interpretativo entre ceticismo acadêmico e pirrônico em David Hume. Irei argumentar que a tensão existente entre ceticismo e crença na obra de Hume não é somente historicamente compatível com o ceticismo acadêmico, mas também filosoficamente relevante para que se entenda o real papel do ceticismo mitigado no reengajamento de Hume com a filosofia e a ciência, com base na virtude intelectual da prudência em evitar o erro dogmático.

Palavras-chave: Hume; Academicismo; Pirronismo; Equipolência; Suspensão do Juízo; Prudência Cética.

Abstract: In this article, I will recover an important question on David Hume's interpretative debate between Academic and Pyrrhonian skepticism. I will argue that the tension between skepticism and belief in the Hume's work is not only historically compatible with academic skepticism, but also philosophically relevant to understanding the real role of mitigated skepticism in Hume's reengagement with philosophy and science, based on the intellectual virtue of prudence to avoid dogmatic error.

Keywords: Hume; Academicism; Pyrrhonism; Equipollence; Suspension of Judgment; Skeptical Prudence.

1. Introdução

Neste artigo, irei recuperar uma importante questão acerca do debate interpretativo entre ceticismo acadêmico e pirrônico em David Hume. Irei argumentar que a tensão existente entre ceticismo e crença na obra de Hume não é só historicamente compatível com o ceticismo acadêmico, mas também filosoficamente relevante para que se entenda o real papel do ceticismo mitigado no reengajamento de Hume com a filosofia e a ciência, com base na virtude intelectual da prudência em evitar o erro dogmático, visto que, dada a capacidade limitada da razão, resta-nos somente reconhecer que somos inteiramente ignorantes a respeito dos princípios mais gerais e sutis da filosofia:

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

Do mesmo modo no qual Hume anuncia, logo na Introdução do *Tratado*, seu compromisso com a evitação do erro, no último parágrafo da seção 1.4.7, quando diz que expressões como “*é evidente, é certo é inegável* [...] não refletem um espírito dogmático” (T 1.4.7.15), tampouco “uma imagem presunçosa de [...] [seu] próprio juízo [*judgment*]” (Idem), Hume está também claramente adotando o mesmo compromisso com a prudência cética. Maia Neto (2015) tem notado que tal engajamento na evitação do erro é historicamente uma marca do ceticismo acadêmico na modernidade.¹ Apesar disso, muitos intérpretes tendem a apontar uma forte conexão entre Hume e o ceticismo pirrônico, senão através de uma influência histórica, ao menos a partir da semelhança entre as principais teses dessa seita cética e as teses do próprio autor escocês. De modo geral, Hume associa o pirronismo com um tipo de ceticismo excessivo impraticável, porém, diferentes intérpretes notam também que essa caracterização não é inteiramente verdadeira. Esses intérpretes afirmam que, mesmo contra a sua própria vontade, Hume seria ainda um pirrônico, tendo em vista que sua posição epistemológica parece ser frequentemente negativa e não-mitigada, levando-o a uma atitude suspensiva contra a possibilidade de oferecermos razões epistêmicas às nossas crenças.

¹ Cf. *The Skeptical Cartesian Background of Hume's "Of The Academical or Sceptical Philosophy" (First Inquiry, Section 12)*. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 132, pp. 371-392.

Entre esses pontos, irei me ocupar da questão do assentimento passivo não-justificado que sucede essa atitude suspensiva pirrônica, visto que a interpretação pirrônica recente tem caracterizado Hume dessa maneira.² Neste caso, ao rejeitar qualquer tipo de crença sustentada por razões epistêmicas, Hume aceitaria somente um critério de justificação prático, compatível com o assentimento sobre aquilo que ao menos *parece ser* o caso, dado que não seríamos capazes de oferecer quaisquer argumentos satisfatórios em vistas da superação da dúvida cética. Portanto, Hume não suspenderia exatamente o juízo sobre todas as coisas, mas somente quanto à capacidade de oferecermos razões filosóficas às nossas crenças. De modo geral, essa interpretação parece ser bastante compatível com algumas passagens importantes do *Tratado*, pelas quais Hume afirma que somente o “descuido” [*carelessness*] – tomado, por vezes, pela interpretação pirrônica, como “aquiescência passiva” - pode oferecer algum remédio ao ceticismo total:

Essa dúvida cética, tanto em relação à razão como aos sentidos, é uma doença que jamais pode ser radicalmente curada, voltando sempre a nos atormentar, por mais que a afastemos, e por mais que às vezes pareçamos estar inteiramente livres dela [...] Apenas o descuido e a desatenção podem nos trazer algum remédio. Por essa razão, confio inteiramente neles; e estou seguro de que, qualquer que seja a opinião do leitor neste momento presente, daqui a uma hora está convencido de que existe tanto um mundo externo como um interno”. (T, 1.4.2.57)

Não obstante, irei argumentar que há uma equipolência entre o ceticismo e nossas crenças que se adequa a características importantes do ceticismo acadêmico, visto que isso gera uma segunda forma de equipolência entre o descuido natural e a virtude cética da prudência. Portanto, neste artigo, em primeiro lugar, irei examinar a equipolência entre crença e dúvida cética e, em seguida, irei examinar a equipolência entre descuido natural e virtude intelectual como consequência da primeira.

2. A equipolência entre crença e dúvida

A tensão entre crença e ceticismo parece ser um assunto que parte significativa dos intérpretes concordariam ser central na obra de Hume. Neste item, eu irei oferecer uma abordagem sobre essa tensão que considera a dúvida cética não propriamente como

² Neste artigo, optei pelo recente trabalho de Baxter (2009; 2018) sobre o ceticismo de Hume.

um resultado dos argumentos céticos, mas antes como um estado mental de desânimo conflitante com nossas crenças ou assentimentos. Esse aspecto parece ser bastante claro quando o autor escocês sustenta que o nosso assentimento, imposto pela natureza à revelia de qualquer justificação racional, não poderia estar em conformidade com a dúvida cética ou ceticismo excessivo:

Pois esta é a objeção mais importante e contundente ao ceticismo *excessivo*: que nenhum bem duradouro pode jamais resultar dele enquanto gozar de sua plena força e vigor. Basta apenas perguntar a um desses céticos *o que tem ele em mente e qual é o seu propósito com todas essas excêntricas indagações*. Ele será imediatamente tomado de perplexidade e não saberá o que responder [...] um pirrônico não pode esperar que sua filosofia venha a ter alguma influência constante na mente humana; ou, se tiver, que essa influência seja benéfica para a sociedade. Ao contrário, ele deverá reconhecer - se puder reconhecer alguma coisa - que toda vida humana seria aniquilada se seus princípios fossem adotados de forma constante e universal. Todo discurso e toda ação cessariam de imediato, e as pessoas mergulhariam em completa letargia, até que as necessidades naturais insatisfeitas pusessem fim à sua miserável existência. É verdade que há poucos motivos para temer tamanha fatalidade, pois a natureza é sempre demasiado forte diante dos princípios. E embora um pirrônico, com seus raciocínios profundos, possa lançar a si próprio e a outros em uma perplexidade e confusão momentâneas, a primeira e mais banal ocorrência da vida porá em fuga todas as suas dúvidas e hesitações e deixá-lo-á em posição exatamente semelhante, em tudo o que diz respeito à ação e especulação, à dos filósofos de qualquer outra seita, ou daqueles que nunca se envolveram em investigações filosóficas. Quando desperta de seu sonho, ele é o primeiro a rir-se de si mesmo e a confessar que suas objeções são puro entretenimento, e só tendem a mostrar a estranha condição da humanidade, que está obrigada a agir, a raciocinar e a acreditar sem ser capaz, mesmo pelas mais diligentes investigações, de convencer-se quanto às bases dessas operações, ou de afastar as objeções que podem ser levantadas contra elas. (EHU, 12.23)

A meu ver, essa passagem não descreve somente uma caricatura do pirronismo como uma espécie de ceticismo suicida ou autodestrutivo: *ela demonstra também a impossibilidade de compatibilizar a teoria da crença de Hume com a noção pirrônica de “aquiescência passiva”*. Embora o assentimento, por um lado, pareça inicialmente compatível com a mera crença passiva pirrônica (como resultado da suspensão do juízo sobre nossas crenças racionalmente justificadas), por outro, a equipolência gerada entre a dúvida cética e a crença parecem confirmar que, para Hume, não há exatamente um ajuste entre o ceticismo e o nosso modo natural de assentir.

A primeira razão é que, *embora o assentimento passivo ao modo pirrônico seja compatível com a forma pela qual somos causalmente impelidos à crença, para Hume, esse estado mental no qual acreditamos sem qualquer justificação racional é, inclusive, capaz de impelir o próprio ceticismo*. Além disso, Hume aponta que o ceticismo só pode assumir um caráter estritamente temporário que será, então, sobreposto por nossas inclinações naturais. Isso significa que, ao invés de uma posição que compatibilizaria crença e dúvida cética, Hume enfatiza a intensa oposição entre nossas disposições naturais e a atitude suspensiva, ao apontar uma sucessão contraditória entre estados mentais suspensivos e não-suspensivos. Isso permite também notar que a tensão entre crença e dúvida cética só pode estar dentro do registro das variações ou oscilações de força e vivacidade que ora nos conduzem ao assentimento, ora nos tornam hesitantes ao assentimento. Após uma reflexão cética intensa e profunda, recai sobre a mente humana um estado de desânimo e desalento, cuja dúvida cética é o próprio estado mental suspensivo e não propriamente a sua causa exterior:

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

A visão intensa dessas variadas contradições e imperfeições da razão humana me afetou de tal maneira, e tem aquecido o meu cérebro a tal ponto, que estou prestes a rejeitar toda crença e raciocínio. Onde estou, o que sou? De que causas derivo minha existência, e a que condição retornarei? De quem o favor deverei cortejar, a ira de quem devo temer? Que seres me cercam? Sobre quem exerço influência, e quem exerce influência sobre mim? Todas essas questões me confundem, e começo a me imaginar na condição mais deplorável, envolvido pela mais profunda escuridão, e inteiramente privado do uso de meus membros e faculdades. (T, 1.4.7.8)

Em ambas as passagens, fica bastante evidente que, assim como as ideias, as variações de força e vivacidade também dizem respeito à própria dúvida cética. Hume entende que não é possível ser *inteiramente* cético e, ao mesmo tempo, acreditar em alguma coisa, visto que, enquanto estamos envolvidos no ceticismo, afastamo-nos de nossas crenças. Felizmente, o ceticismo não tem uma tal influência sobre a mente que pudesse levar o ser humano à inação e à morte. Não porque o ceticismo seria simplesmente um conjunto de argumentos racionais que não necessariamente afetariam

o domínio da vida comum. Pelo contrário, a vida comum é capaz de dissipar o ceticismo da mente humana, de modo que tal estado suspensivo é, depois de algum tempo, inteiramente esquecido. Por essa razão, embora Hume afirme que o raciocínio cético “deixa ao menos uma pequena impressão trás de si” (T 1.4.7.7), parágrafos depois, de forma mais incisiva, Hume diz que a natureza cura *completamente* a mente desse ceticismo: “a natureza relaxa a tensão da mente, ou por alguma evocação ou por uma impressão dos sentidos que oblitera todas essas quimeras” (T 1.4.7.9). Portanto, isso revela, muito claramente, uma equipolência entre estados suspensivos e não-suspensivos que se sucedem, de forma contraditória, na mente do filósofo. Enfatizo, portanto, que esse estado mental suspensivo é, em particular, resultado das impressões produzidas quando estamos ensimesmados em reflexões profundas e intensas, de sorte que isso não tem diretamente haver com as conclusões lógicas de um raciocínio filosófico e profundo:

Eu comecei este assunto com premissa, que devemos ter uma fé implícita em nossos sentidos, e que esta seria a conclusão, eu tiraria de todo o meu raciocínio. Mas, para ser franco, sinto-me no *presente* com um *sentimento* totalmente contrário, e estou mais inclinado a não ter fé alguma em meus sentidos, ou antes na imaginação, do que colocar nele uma confiança tão implícita. (T, 1.4.2.56)

É, aliás, bastante textual que Hume associe esse estado mental de desânimo com uma “dúvida cética, tanto sobre a razão quanto sobre os sentidos” (T, 1.4.2.57), comparando-a com uma doença que “nunca pode ser radicalmente curada, mas deve retornar sobre nós a cada momento, no entanto, podemos afastá-la, e às vezes podemos parecer totalmente livres dela” (Idem). Caso aceitemos esses pontos, não há razão alguma para aceitar que exista um ceticismo racional que se prolongue após a imposição natural da crença. Há de se notar que, em momento algum, Hume confere ao ceticismo um estatuto de certeza para além do âmbito que o circunscreve como um estado mental *momentâneo*. Todavia, Hume não refuta diretamente o ceticismo, visto que se trata de uma condução negativa da razão de forma intensa e profunda. Sustento, no entanto, que o ceticismo é ao menos refutado indiretamente, visto que, como resultado, a dúvida cética poderia resultar na destruição da própria razão humana:

[...] a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo, impedindo-os de exercer qualquer influência considerável sobre o entendimento. *Se fôssemos confiar inteiramente em sua*

autodestruição, teríamos de esperar até terem antes minado toda a convicção e destruído inteiramente a razão humana. (T, 1.1.4.12 – grifo nosso)

Nesse ponto, tendo em vista que o ceticismo surge mediante a impossibilidade da razão de oferecer quaisquer razões filosóficas a fim de conferir legitimidade a uma crença ou raciocínio. Segue-se que a própria razão cética não teria também garantias para sua autossustentação, visto que é da natureza do ceticismo a eliminação das garantias que sustentariam qualquer argumento e isso, evidentemente, inclui os argumentos céticos. Não obstante, a natureza impede que o ceticismo se prolongue a tal ponto, visto que, caso se continuasse, após ter destruído a própria razão humana, como bem atesta a passagem acima, o cético também destruiria a si mesmo. É, por conta disso, que não há compatibilidade entre crença e dúvida cética, mas antes uma tensão que poderia levar o filósofo ao desespero total. É, por essa razão que, ao invés aceitar irrestritamente as conclusões lógicas derivadas de sua razão ceticamente conduzida, Hume busca redefinir o papel da razão no processo cognitivo humano, de modo a adequá-la aos nossos sentimentos e propensões naturais. Há ao menos duas passagens bastante famosas que esclarecem muito bem esse ponto:

A) “[q]uando a razão é vívida e se combina com alguma propensão, deve [ought to] receber o assentimento. Quando não é, não pode ter nenhum título para atuar sobre nós” (T, 1.4.7.11 - grifo nosso);

B) “a razão é, e deve ser [ought to be] somente escrava das paixões” (T, 3.1.3.4 – grifo nosso).

A passagem *A* diz respeito aos nossos raciocínios sobre questões de fato e existência, enquanto a passagem *B* diz respeito às nossas ações e julgamentos morais. Todavia, em ambos os casos, o padrão disjuntivo entre crença de um lado e dúvida cética de outro é, neste instante, simplesmente abandonado. Após a crise cética, Hume claramente afirma que a razão deve atuar de maneira combinada ou mistura com algum sentimento ou propensão natural. Com isso, nota-se que as passagens *A* e *B* geram um problema interpretativo bastante sério para todos os intérpretes pirrônicos que sustentam uma epistemologia negativa e não-mitigada, sem considerar reformulação humiana do papel da razão. Acrescenta-se que, em ambas as passagens, o modal deve (*ought to*) tem uma função prescritiva contrária a esse uso cético negativo da razão que conduziria Hume ao ceticismo total.

Esses dois princípios que Hume prescreve à condução legítima da razão está de acordo com a preparação da mente humana para o cultivo das virtudes intelectuais, no qual o cético mitigado guia sua razão no sentido de rejeitar ou endossar uma crença. Isso significa que, ao invés de uma condutividade inteiramente negativa, argumentarei doravante que Hume entende que a razão *deve ser* virtuosamente conduzida em conjunção com os sentimentos e as propensões naturais, não apenas no sentido de afastar a mente do ceticismo autodestrutivo, mas também de modo a engajar-se numa espécie de *quase-normatividade*, cujos princípios da razão estão em notável interação com nossos sentimentos e propensões. Nesse sentido, embora Hume inicialmente reconheça que os estados de “descuido” e “desatenção” se imponham à mente humana em contraposição ao ceticismo excessivo, isso ainda não é tudo. Ao contrário, Hume entende ainda que a “curiosidade” ou “amor à verdade” motiva-o ao reengajamento com filosofia e a ciência que outrora o seu “pirronismo” parecia lhe afastar. Destarte, enfatizo que, em detrimento da superstição, do ceticismo extravagante e excessivo, bem como das falsas filosofias, Hume pensa que a razão ainda pode atuar de forma positiva, conjugada com seus sentimentos regulares, de forma ainda assumir um critério mínimo de discriminação de crenças, porém, ao modo cético acadêmico, compatível com virtude intelectual da prudência na evitação do erro.

Entre o descuido natural e a virtude intelectual

Após a crise cética, o descuido natural resultante do relaxamento da mente serve como um preparativo para o cultivo das virtudes intelectuais. Nesse instante, a mente atinge uma espécie de calma cética resultante dos abalos que sofreu durante suas reflexões profundas e intensas, produzindo um estado mental adequado à recepção das paixões de ambição e curiosidade filosófica. Neste sentido, Hume parece aproximar-se mais do ceticismo *acadêmico* de origem ciceroniana³, já que a paixão de “amor à verdade” é bastante adequada ao cultivo cético dessas virtudes - como a cautela, modéstia, exatidão, sagacidade – úteis à investigação filosófica:

³ Neste ponto, estou de acordo com John Wright (2009) de que o ceticismo de Hume tem inspiração ciceroniana.

Os acadêmicos estão constantemente falando sobre dúvida e suspensão do juízo, sobre o perigo das decisões apressadas, sobre confinar as indagações do entendimento a limites bem estreitos e renunciar a todas as especulações que caem fora dos limites da vida e da prática cotidianas. Consequentemente, uma filosofia como essa é o que há de mais contrário à indolência acomodada da mente, sua arrogância irrefletida, suas grandiosas pretensões e sua credulidade supersticiosa. *Todas as paixões são refreadas por ela, exceto o amor à verdade, e essa é uma paixão que jamais é, ou pode ser, levada a um grau excessivo.* (EHU, 5§4)

Tomada de forma prudencial, Hume enxerga positivamente a suspensão do juízo, capaz de contribuir com a paixão do amor à verdade, ao passo que rejeita uma suspensão do juízo entendida como uma atitude em direção à indiferença aos assuntos da filosofia, de sorte que essa atitude prudencial, vale ressaltar, deve estar alinhada à ocupação investigativa do filósofo: “em geral, um *grau de dúvida, cautela e modéstia* que, em todos os tipos de exame e decisão, deve sempre acompanhar o *justo raciocinador*” (EHU, 12.24, grifo nosso). Esses pontos são compatíveis com o ceticismo mitigado, tendo em vista que uma suspensão do juízo sobre todas as coisas seria completamente impraticável. Sustento que esses aspectos são bastante similares com aqueles encontrados no diálogo *Acadêmicos*, quando Cícero, em resposta a Lúculo, afirma que não poderia realmente assumir uma atitude suspensiva radical no propósito de ser sábio, visto que logo cederia às impressões que assente de forma involuntária:

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

Em outras palavras, Cícero está sugerindo que é impossível ao filósofo, dada a sua natureza humana descuidada, estar *incondicionalmente* comprometido com a integridade intelectual cética, tendo em vista que reconhece ceder aos “princípios mais

facilmente acessíveis” do que outros mais refinados que gere o ceticismo excessivo. Ao invés de manter-se sábio, Cícero admite repetidamente não ter sido sempre cauteloso: “eu errei e andei muito longe”. Nota-se bem que, nessa ocasião, Cícero nos diz sobre coisas muito parecidas com o que Hume nos apresenta no *Tratado*, uma vez que ambos defendem a impossibilidade de seguirmos perfeitamente o nosso ceticismo, visto que, na maior parte das vezes, cederíamos à nossa natureza humana. Isso, evidentemente, impõe uma importante questão: *é possível conciliar a virtude cética com o descuido humano?*

A meu ver, ceder ao descuido natural, quando esse é inevitável, não implica em abandonar completamente a integridade intelectual. Por vezes, é possível evitar o descuido, de sorte que Hume assume não ser “um daqueles céticos que afirmam que tudo é incerto, e que nosso julgamento não possui quaisquer medidas de verdade e falsidade” (T. 1.4.6.7 - ênfase minha). Portanto, há duas dimensões importantes sobre o descuido natural: *a primeira diz respeito à ocasião na qual assentimento ou crença é inevitável à natureza humana e, a outra, diz respeito à ocasião que, ainda assim, é possível corrigir nossa crença através da reflexão.*

Quanto ao primeiro caso, vê-se que, após a crise cética, Hume já não se sente mais tão coagido a ceder ao ceticismo intenso, mas, ao invés disso, passa a recusá-lo com humor *irritadiço*:

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

Lida de maneira isolada, essa passagem poderia levar-nos a concluir que Hume estaria abandonando completamente a filosofia em favor da vida comum. Porém, a passagem nos diz algo bem mais simples, pois, embora a oscilação dos humores seja aqui menos intensa, esses humores ainda não estão completamente reabilitados ao engajamento com a filosofia. Portanto, trata-se de um abandono momentâneo. É um

momento de cura e, portanto, de repouso. Nessa ocasião, Hume se dispõe a viver a *vida comum* que antes se negava por conta de sua ocupação filosófica solitária. Hume se vê, então, disposto aos negócios, aos prazeres e às diversões que outrora negligenciava ao ocupar-se apenas de estudos. Mas isso não o faz abandonar a filosofia completamente, visto que é só aparentemente que todos os seus esforços de construir uma *ciência do homem* teriam sido malogrados. De fato, depois de passado o mau-humor, a sucessão de estados mentais não é cessada, pois isso continuará fornecendo a Hume outros sentimentos até seu reengajamento com a curiosidade filosófica.

Depois de distanciar-se das questões filosóficas e de retornar à vida comum, o bom-humor de Hume é, depois de algum tempo, recuperado. Nesse sentido, movido por suas paixões filosóficas, Hume sente-se novamente inclinado aos estudos com o intuito de satisfazer seu sentimento de “curiosidade” ou “amor à verdade” sobre os problemas filosóficos que cogitou rejeitar completamente:

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

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

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

A *curiosidade* faz surgir, portanto, a *ambição* de “contribuir para a instrução da humanidade” (Idem) e “conquistar um nome por [...] [suas] invenções e descobertas” (Idem). A meu ver, esses dois aspectos da *ambição* desempenham um papel fundamental não somente no que toca a superação das consequências autodestrutivas do ceticismo; mas também numa concepção de *quase-normatividade* cujas obrigações *epistêmicas* desempenham uma função de satisfazer nossas paixões filosóficas. Longe

de controlá-las, freá-las ou até mesmo extirpá-las, para Hume, a *razão* não é e nem pode ser contrária às nossas paixões, mas somente se dirige aos meios adequados a fim de satisfazê-las. O problema da *normatividade* é um dos assuntos mencionados por Hume quando declara sentir-se desconfortável ao “tom[ar] decisões acerca da verdade e da falsidade, da razão e da insensatez [...]” (Idem), sem saber ao certo por quais princípios isso é feito. *Esse desconforto está evidentemente ligado à prudência cética na evitação do erro, tendo em vista que ao recomendar o “descuido” natural ao filósofo, isso não quer dizer que Hume está cedendo completamente aos nossos assentimentos não-justificados.* Ao invés disso, a razão ainda pode atuar corretivamente sobre nossas crenças, quando essas não são necessariamente irresistíveis.

Especificamente, Hume nos diz que os princípios da imaginação tornar-se-ão seu critério cético de discriminação, ao distinguir princípios que são “permanentes, irresistíveis e universais” (T, 1.4.4.1) de outros que são “mutáveis, fracos e irregulares” (Idem). Nesse caso, não é a mera equipolência entre esses princípios da imaginação que fazem com que Hume endosse certas crenças e rejeite outras, uma vez que a razão ainda pode atuar no sentido de corrigir ou até mesmo rejeitar princípios que são “mutáveis, fracos e irregulares”. Sendo assim, a razão não está inteiramente excluída do nosso processo natural de formação de crenças e de um critério mínimo de legitimidade, como quando Hume nos diz: “*ousou recomendar a filosofia, e não hesito em escolhê-la em lugar da superstição, de qualquer gênero ou nome*” (T, 1.4.7.13 – ênfase minha). De fato, como já mencionei acima, Hume não adere o “descuido” natural sem quaisquer restrições, como talvez um pirrônico que cede passivamente às aparências e à tradição. Nota-se que Hume contrapõe-se a esse defeito da natureza humana em muitos momentos, principalmente quando o descuido natural nos conduz à mera credulidade supersticiosa:

[s]e assentimos a todas as triviais sugestões da fantasia, estas, além de serem frequentemente contrárias umas às outras, levam-nos a tais erros, absurdos e obscuridades, que acabamos envergonhados de nossa credulidade. (T, 1.4.7.7)

Hume, então, adverte que “[n]ada é mais perigoso para a razão que os voos da imaginação, a maior causa de erro entre os filósofos” (Idem). Nesse sentido, Hume volta a sustentar o importante papel da prudência cética em afastar essa franqueza da credulidade: “[...] nenhuma fraqueza da natureza humana é mais universal e notável do

que o que comumente chamamos de CREDULIDADE, ou uma fé demasiadamente fácil no testemunho alheio” (T, 1.3.9.12).

Além disso, na segunda Investigação, Hume sustenta explicitamente que sua integridade intelectual é uma herança ciceroniana: “[a] prudência explicada nos Ofícios de Cícero é a sagacidade que conduz à descoberta da verdade e nos protege do erro e engano” (EPM, 4.11, apêndice – grifo nosso). Portanto, ressalto que, em Hume, a prudência cética é fundamental para sua posição, não de modo a conduzi-lo a uma atitude suspensiva sobre todas as coisas, mas simplesmente para um critério de avaliação, rejeição e aceitação de crenças, baseado no que ele chama de “razão do mero vulgo” (Introdução, IX) que o auxiliaria na “descoberta do mais particular e do mais extraordinário fenômeno”, uma vez que não temos “nenhuma razão para nossos mais gerais e mais refinados princípios” a não ser a “nossa experiência de sua realidade”. Nesse sentido, como já notado, ao contrário de uma atuação meramente negativa da razão, apoiada sobre a suposta consistência e irrefutabilidade dos argumentos céticos, Hume propõe que a razão deve estar reformulada, em conjugação com nossos sentimentos, paixões e propensões naturais.

Acrescenta-se também o juízo público como uma forma de afastamento do descuido natural e, respectivamente, em vistas à evitação do erro dogmático que os filósofos incorrem “de impor ao mundo suas conjecturas e hipóteses como se fossem os princípios mais certos”. Essa atitude prudencial está de acordo ainda com o critério público de avaliação que Hume propõe ao longo de sua obra: “sinto todas as minhas opiniões se desagregarem e desmoronarem por si mesmas, *quando não suportadas pela aprovação alheia*” (T, 1.4.7.2 – grifo nosso). Aliás, Hume nota que o próprio *Tratado da Natureza Humana* está completamente sujeito a essa aprovação: “[c]onsidero a aprovação do público a maior recompensa que posso receber por meus esforços; mas estou determinado a tomar seu juízo, qualquer que seja ele, como meu melhor ensinamento” (T, *Advertência*). Nesse ponto, não só a tensão entre o descuido e virtude intelectual, mas também entre crença e dúvida cética, parecem ser finalmente apaziguadas quando Hume submete ao crivo público suas “invenções e descobertas”; tendo em vista que, enclausurado em seu gabinete de estudos, o cético jamais poderia decidir-se, apenas por si mesmo, sobre a verdade de seus princípios filosóficos ou sua ciência do homem.

Conclusão

Esses pontos reforçam que, através da paixão da curiosidade ou amor a verdade, Hume é capaz de engajar-se virtuosamente no propósito de justificação de crenças, ao menos num sentido prático ou talvez *quase-epistêmico*, visto que a razão e os sentimentos atuam aí de maneira misturada ou conjugada em vistas da ciência e da filosofia. Em minha leitura, essa redefinição de Hume do papel da razão no processo cognitivo humano é claramente compatível com o ceticismo mitigado ou filosofia acadêmica. Nessas condições, com o propósito de realmente satisfazer suas paixões filosóficas, o cético conduz a razão de maneira virtuosa, a fim de corrigir o “descuido” natural quando esse consiste meramente num aprisionamento crédulo e supersticioso que surge da própria natureza humana manifestado também nas falsas filosofias. Todavia, acrescenta-se a esse critério cético de discriminação a submissão de todos os princípios e máximas da ciência do homem à aprovação pública, como também uma forma de comprometimento com a prudência cética.

Referências Bibliográficas

BAXTER, D. 2018. A Pyrrhonian Interpretation of Hume on Assent. In: *Skepticism from antiquity to the present*. Editado por Diego E. Machuca e Baron Reed. Bloomsbury Publishing Plc, pp. 380-394.

_____. 2009. Précis of Hume's Difficulty: Time and Identity in the TREATISE. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 146, No. 3, pp. 407-411.

HUME, D. 2004. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da Moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. -1 Ed. – São Paulo: UNESP.

_____. 2009. *Tratado da Natureza Humana*. Incluindo o Apêndice e o Resumo. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP/Imprensa Oficial do Estado.

MAIA NETO, J. 2015. *The Skeptical Cartesian Background of Hume's "Of The Academical or Sceptical Philosophy" (First Inquiry, Section 12)*. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 132, pp. 371-392.

SMITH, N. 1941. *The Philosophy of David Hume: With a New Introduction* by Don Garret. Palgrave MacMillan.

WRIGHT, J. 2009. *Hume's 'a Treatise of Human Nature': An Introduction*. Published in the United States of America by Cambridge University Press, New York.

