

REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS



David Hume, Historian and Philosopher. Allan Ramsay, 1754. National Galleries Scotland.

REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS

ISSN 2177-1006

Edição: Hugo Macedo Arruda (Universidade Federal de Minas Gerais) e Vinícius França Freitas (Universidade Federal de Minas Gerais / Université Paris I Panthéon-Sorbonne).

Comissão Científica: Cesar Kiraly (Universidade Federal Fluminense), Danilo Marcondes de Souza Filho (Universidade Federal Fluminense / Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), Livia Mara Guimarães (Universidade Federal de Minas Gerais), Renato de Andrade Lessa (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro).

Conselho Editorial: António Marques (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), André Luiz Olivier da Silva (Escola de Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos), Caterina Koltai (Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), Cícero Romão Araújo (Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo), Déborah Danowski (Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), Diogo Pires Aurélio (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), Hugo da Gama Cerqueira (Departamento de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais), Jaimir Conte (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina), João Carlos Salles (Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia), João Paulo Monteiro (*in memoriam*) (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal / Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo), Joel Birman, (Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro), John Christian Laursen (Universidade da Califórnia Riverside), José Raimundo Maia Neto (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais), Laura Gioscia (Departamento de Ciência Política da Universidad de la República, Uruguai), Luiz Eva (Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná) Maria Filomena Molder (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), Marcos Balieiro (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe), Marcos César Seneda (Departamento de Filosofia da Universidade de Uberlândia), Marília Côrtes de Ferraz (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina).

APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que apresentamos à comunidade filosófica brasileira o primeiro número de 2019 (janeiro-junho) da Revista Estudos Hum(e)anos. Os qualificados artigos deste número tratam de temas variados no âmbito da filosofia de David Hume, tais como sua epistemologia – com artigos sobre a relação entre conhecimento e geometria, sobre o ceticismo e sobre o valor epistêmico das crenças –, sua filosofia moral – com um artigo acerca do papel da razão na teoria da ação – e sua filosofia política – com um artigo sobre o modelo humeano de república moderna. Na seção *Ensaaios Morais, Políticos e Literários*, um ensaio sobre o ensaio. O número se encerra com uma resenha do livro *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da ilustração* (2018), de autoria do Professor Pedro Paulo Pimenta. Queremos, com este número, estimular a produção de conhecimento através da promoção dos debates e da oferta de material que servirá de subsídio para investigações posteriores. Agradecemos às pesquisadoras e aos pesquisadores que confiaram seus trabalhos à nossa avaliação e divulgação. Em semelhante modo, agradecemos a valiosa contribuição dos pareceristas anônimos que dedicaram seu tempo para a qualificação da produção que a R(e)H agora apresenta.

Os editores

SUMÁRIO

Artigos

EMPIRISMO E CETICISMO A PARTIR DA DEFINIÇÃO DE CIÊNCIA DEMONSTRATIVA Rafael Bittencourt Santos	1
CETICISMO, EQUIPOLÊNCIA E VIRTUDE INTELECTUAL EM DAVID HUME Wendel de Holanda Pereira Campelo	29
DO ESTATUTO DA CRENÇA LEGÍTIMA Rubens Sotero dos Santos	43
TONS KANTIANOS EM HUME: O QUE PODE A RAZÃO NA AÇÃO? Céline Alcantara Brod	61
A CONSTITUIÇÃO DO MODELO HUMIANO DE REPÚBLICA MODERNA Rodrigo Violante Spagnol	81

Ensaio Morais, Políticos e Literários

ENSAIO, GÊNERO CÉTICO Jessica Di Chiara	95
--	----

Resenha

PEDRO PAULO PIMENTA. <i>A TRAMA DA NATUREZA: ORGANISMO E FINALIDADE NA ÉPOCA DA ILUSTRAÇÃO</i> . SÃO PAULO: EDUNESP, 2018. Marcos Ribeiro Fonseca Balieiro	107
---	-----

EMPIRISMO E CETICISMO A PARTIR DA DEFESA DA GEOMETRIA COMO CIÊNCIA DEMONSTRATIVA NO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA*

Rafael Bittencourt Santos

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
rafaelbittencourt@protonmail.com

Resumo: A atitude de Hume para com a geometria no *Tratado da Natureza Humana* parece ambígua: por um lado, classifica as suas máximas como sendo aproximadamente verdadeiras, por outro, apresenta uma proposição da geometria como seu primeiro exemplo de conhecimento. Defendo que não há ambiguidade na sua postura: as proposições da geometria devem ser consideradas como verdades imprecisas, não como falsidades próximas à verdade. Isso é admissível a partir de uma compreensão do conhecimento como sendo exato na medida necessária para o uso que fazemos dele. Assim, a abordagem de Hume da geometria torna-se um bom caso para ilustrar sua concepção do conhecimento bem como para compreender a relação mais geral entre a sua posição empirista e a sua posição cética.

Palavras-chave: Geometria; Espaço; Conhecimento; Empirismo; Ceticismo.

Abstract: Hume's attitude to geometry in the *Treatise of Human Nature* seems ambiguous: on the one hand, he classifies his maxims as being approximately true, on the other, he presents a proposition of geometry as his first example of knowledge. I argue that there is no ambiguity in his posture: the propositions of geometry should be regarded as inaccurate truths, not as falsehoods close to the truth. This is permissible from an understanding of knowledge as being accurate to the extent necessary for our use of it. Thus Hume's approach to geometry becomes a good case to illustrate his conception of knowledge and to understand the more general relationship between his empiricism and his skepticism.

Keywords: Geometry; Space; Knowledge; Empiricism; Skepticism.

Introdução*

Ao atribuir às proposições da geometria o caráter de “aproximadamente verdadeiras” (T 1.2.4.17) Hume parece tê-las excluído do âmbito das demonstrações¹. Causa algum estranhamento que algumas páginas depois Hume apresente um exemplo geométrico — que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois ângulos retos (T 1.3.1.1) — como instância do que constitui conhecimento, sendo esta uma relação cujo resultado deve ser a certeza (ver T 1.3.1.2; 1.4.1.1). Isso pode ser evidência da sua insegurança ou insatisfação com relação à própria abordagem do espaço ou, especificamente, da geometria². Essa última linha pode ser amparada pela sua aparente mudança de posição na *Investigação sobre o Entendimento Humano* e sua declaração em carta a William Strahan de que decidira não publicar um manuscrito em que revisitava sua posição sobre os princípios metafísicos da geometria por ter sido convencido por um matemático da sua falsidade ou imprecisão (HUME, 2011a, p. 253). Não deixa de ser estranho, até mesmo pouco razoável, que Hume retire precisamente da área da qual teria reservas o primeiro exemplo de conhecimento.

É importante compreender essa atitude aparentemente ambígua de Hume com respeito ao caráter da geometria no *Tratado*. Neste texto, não irei abordar as suas breves considerações sobre a área na *Investigação*. Defenderei que a geometria se mantém como ciência demonstrativa, ainda que seja considerada imprecisa, no que sigo De Pierris (2015, p. 108). A heterodoxia de Hume não está na sua alegada desqualificação da área, e sim na sua admissão, por consequência, de que relações exclusivamente entre ideias podem ser imprecisas, no que também me alinho a De Pierris (2015, p. 126, nota 187).

A abordagem da geometria cumpre uma função central no projeto da sua ciência da natureza humana. Ela evidencia a potência da sua primeira máxima (T 1.1.1.7), que ficou conhecida como Princípio da Cópia, fundamento da sua orientação empirista, para tratar de uma das noções fundamentais do conhecimento, a saber, a extensão. A ideia de espaço, particularmente, é alvo de considerações céticas que põem em xeque a sua

* Este trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil.

1 Ver, por exemplo, Fogelin (1985, p. 36), Frasca-Spada (1998, p. 135), Owen (1999, p. 95) e Popkin (1951, p. 393). Fogelin e Popkin vão mais longe ao excluí-la do domínio da razão.

2 Franklin (1994, p. 86) argumenta nesse sentido. Batitsky (1998, pp. 1–3) defende que haveria uma mudança de posição de Hume que teria se dado em virtude da incompatibilidade da sua primeira abordagem da geometria com o panorama epistemológico do *Tratado*.

inteligibilidade. Assim, a exposição da sua compreensibilidade a partir da experiência constitui parte do percurso de estabelecimento do novo fundamento das ciências³.

Com respeito à alegada inadequabilidade da representação empírica, uma das bases da crítica cética, a abordagem de Hume consiste em mostrar que a imperfeição das representações empíricas não é suficiente para afetar o seu valor e a sua utilidade para nós, em última instância, a sua adequabilidade (nesse ponto, acompanho Frasca-Spada (1998, p. 15)). Não convém menosprezar os resultados da geometria, porque eles são suficientes para os nossos propósitos, nem esperar resultados melhores, porque seria esperar uma superação da própria humanidade.

Esse texto está dividido em quatro seções. Na primeira, defendo que o Princípio da Cópia leva à necessidade da admissão de uma unidade real, não-fictícia. Na segunda, exponho o modo como Hume fundamenta a sua concepção de espaço na experiência. Na terceira, trato das suas consequências para a geometria, de onde se segue que ela é uma ciência inexata. Na quarta, trato de como essa caracterização se acomoda na sua concepção de conhecimento.

1. Do Princípio da Cópia à unidade não-fictícia

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

É evidente que a existência em si cabe apenas à unidade, e só pode ser aplicada aos demais números em virtude das unidades que os compõem. Pode-se bem dizer que vinte homens existem – mas é somente porque um, dois, três, quatro homens etc. existem; e se negarmos a existência destes, a daqueles naturalmente desaparece. É inteiramente absurdo, portanto, supor a existência de um número qualquer, mas negar a existência de unidades. E como – conforme a opinião comum dos metafísicos – a extensão é sempre um número e nunca pode ser resolvida em unidades ou quantidades indivisíveis, segue-se que a extensão não pode de maneira alguma existir. Seria inútil replicar que uma quantidade determinada de extensão é uma unidade, mas tal que admite um número infinito de frações, sendo inesgotável em suas subdivisões; pois, pela mesma regra, esses vinte homens *podem ser considerados uma unidade*. Todo

3 Que a abordagem de Hume da extensão vise evitar os problemas usualmente levantados a respeito da sua inteligibilidade é tese comum, vide, por exemplo, Kemp Smith (2005, pp. 288–290), Frasca-Spada (1998, cap. 1) e Fogelin (1985, cap. 3).

o globo terrestre, ou, melhor ainda, o universo inteiro *pode ser considerado uma unidade*. Esse termo “unidade” é apenas uma denominação fictícia, que a mente pode aplicar a qualquer quantidade de objetos por ela reunidas; nem pode tal unidade existir sozinha mais que o número, sendo na realidade um verdadeiro número. Mas a unidade, que pode existir sozinha, e cuja existência é necessária a de todo número, é de outro tipo, e deve ser perfeitamente indivisível e incapaz de ser resolvida em uma unidade menor. (T 1.2.2.3, itálicos do original)⁴

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

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

Impressões e ideias constituem o que Hume chama “percepções”, que podemos compreender como o conteúdo imediato da mente. Podemos compreender a diferença entre elas como aquela “entre sentir e pensar” (T 1.1.1.1). Impressões e ideias simples “são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação”. As complexas, por sua vez, “podem ser distinguidas em partes” (T 1.1.1.2). A relação de correspondência e representação é estabelecida como princípio apenas entre as percepções simples em virtude da capacidade da mente de separar os conteúdos do pensamento e criar novas composições.

Do Princípio da Cópia, segue-se o que ficou conhecido como Princípio de Conceptibilidade, a saber, que o que é concebível é possível (ver T 1.1.7.6). Isso porque,

4 No trecho final, divergi da tradução de Danowski (HUME, 2009) com o intuito de ressaltar a diferença entre o uso do termo “unidade” apresentado e um sentido original de unidade, apresentado na última frase. No original: “That term of unity is merely a fictitious denomination, by which the mind may apply to any quantity of objects it collects together; nor can such an unity any more exist alone than number can, as being in reality a true number, is one of another kind, and must be perfectly indivisible, and incapable of being resolv’d into any lesser unity.” Na tradução de Danowski: “O termo ‘unidade’ é apenas uma denominação fictícia, que a mente pode aplicar a qualquer quantidade de objetos por ela reunidas. Sendo na realidade um verdadeiro número, tal unidade não pode existir sozinha, já que um número não o pode. A unidade que pode existir sozinha, e cuja existência é necessária à existência de todos os números, é uma unidade de outro tipo; ela deve ser perfeitamente indivisível e incapaz de ser resolvida em qualquer unidade menor.”

sendo as ideias simples cópias de impressões simples e sendo quaisquer ideias complexas que possamos ter uma composição de ideias simples, tudo o que pode ser concebido tem sua contraparte, ou a contraparte dos seus elementos, na experiência. Afirmar que algo pode ser experienciado e também ser impossível seria um contrassenso.

No trecho citado no início dessa seção (T 1.2.2.3), o exemplo dos homens deve ser tomado como uma ilustração limitada. O exemplo inicial parece sugerir que a admissão da existência de um grupo de coisas de um tipo implica a existência atual de cada uma das coisas desse tipo. Contudo, isso por si só não obriga a transposição do caso para a extensão. Para tanto, cabe notar uma assimetria entre o tipo “pessoa” e o tipo “extensão”: as unidades do conjunto de pessoas são pessoas, as unidades da extensão não são propriamente extensão (ver T 1.2.3.14). Tampouco é clara a razão para não podermos considerar o globo terrestre, um dos exemplos de denominação fictícia, como uma unidade do mesmo modo que consideramos um homem uma unidade. Da perspectiva do astrônomo, um planeta é uma unidade tal como, da perspectiva da interação cotidiana, um homem. Os exemplos de Hume são vagos. É o trecho final que deve ser considerado de modo preciso. Hume desloca-se do âmbito comum ou vulgar para o da teoria das ideias.

Tendo-se o Princípio da Cópia tal como aqui apresentado, todos os objetos cotidianos devem ser considerados como unidades fictícias. Importa ter em mente que “ficção” nesse contexto não carrega uma conotação pejorativa nem diminuidora de realidade. Ainda que certas ficções possam ser tidas como sendo ilusões, o termo também é utilizado por Hume para designar aquilo que não pode ser verificado pela experiência⁵. Nesse caso, o que não podemos verificar é o princípio de união que confirmaria a unidade dos objetos complexos que tomamos como unos.

Segue-se do Princípio de Conceptibilidade que aquilo que pode ser concebido em separado pode existir em separado, o que por vezes é chamado de Princípio de Separabilidade. Hume vale-se desse princípio de modo recorrente. Por exemplo, em T 1.2.3.10; 1.2.3.13; 1.3.3.3; 1.4.5.5. A aplicação do Princípio de Separabilidade envolve uma quebra da nossa experiência tal como nós a temos em nossa imersão cotidiana e pode levar a resultados contraintuitivos, como o de que *a priori* não é necessária uma causa para a vinda à existência de um objeto (vide T 1.3.3.3). Assim como não é

5 Não tratarei da fundamentação dessa afirmação porque envolveria um excursão que não cabe nesse texto. Remeto a discussão para os trabalhos de Baier (1991, p. 103), Costelloe (2018, pp. 33–37) e Strawson (2014, p. 50).

consequência da sua aplicação que “realmente” um objeto não precise de uma causa para a sua existência (vide HUME, 2011b, p. 187), também não deve ser consequência sua que os objetos cotidianos sejam “meras” aglomerações projetadas pelo espírito. Porém, assim como a inferência causal demanda a ação de um princípio que conecte as ideias na mente sem a descoberta de uma conexão real entre os próprios objetos (o poder causal não é *percebido*), a unificação dos objetos depende de uma associação operada pela imaginação sem a descoberta de uma unidade real dos objetos.

A necessidade de uma operação da imaginação para a reunião de ideias simples para a atribuição de unidade a um objeto não implica a arbitrariedade desse procedimento. A unificação de ideias de modo a formar um centauro é fantasiosa; de modo a formar um cavalo, não. A visão de um cavalo exerce uma espécie de constrangimento na imaginação⁶ de modo que sua percepção atual como “um” não deve, no fluxo normal da experiência, transparecer como dependente de uma série de operações de unificação das partes. Ocorre que o que é percebido não é um princípio de união ou associação próprio do objeto, e sim uma série de relações entre as partes que fazem com que a mente tenda a considerá-las unidas realmente. Assim como há a tendência de atribuir a causa da associação causal à observação de um poder causal nos objetos, há uma tendência de atribuir a unificação das partes simples dos objetos à observação do seu princípio de união.

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

O objeto de uma ideia simples é também o objeto da ideia de uma unidade “que pode existir sozinha”. Poder-se-ia dizer que confundo a ideia de unidade com a ideia de simplicidade. Parece-me haver evidência textual para que não seja esse o caso.

Os filósofos mais judiciosos admitem que nossas ideias dos corpos não são mais que coleções, formadas pela mente, das ideias das diversas qualidades sensíveis distintas que compõem

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

os objetos, e que constatamos possuírem uma união constante umas com as outras. Mas, embora tais qualidades possam ser em si mesmas inteiramente distintas, o certo é que costumamos considerar o composto que formam como UMA coisa, que continua a MESMA ao longo de alterações bastante consideráveis. A reconhecida composição é evidentemente contrária a essa suposta *simplicidade*; e a alteração, à *identidade*. (T 1.4.3.2, itálicos do original)

Sustentamos uma noção similar a respeito da *simplicidade* das substâncias, e por causas semelhantes. Suponhamos que se nos apresente um objeto perfeitamente simples e indivisível, junto com um outro, cujas partes *coexistentes* são conectadas por uma forte relação. Nesse caso, é evidente que as ações da mente ao considerar os dois objetos não são muito diferentes. A imaginação concebe o objeto simples de uma só vez, com facilidade, por um esforço único do pensamento, sem mudança ou variação. A conexão entre as partes no objeto composto tem quase o mesmo efeito e une internamente o objeto de tal maneira que a fantasia não sente a transição ao passar de uma parte a outra. Assim, a cor, o sabor, a forma, a solidez e outras qualidades, combinadas em um pêssego ou melão, são concebidas como formando *uma coisa*; e isso em virtude de sua estreita relação, que as faz afetar o pensamento como se o objeto não possuísse nenhuma composição. (T 1.4.3.5, itálicos do original)

Aqui, Hume trata da consideração de algo composto como “um” como uma confusão a respeito da simplicidade do objeto observado. Pode-se especular a respeito do que conceitualmente distingue a ideia simples da ideia de unidade, de todo modo os seus objetos são os mesmos.

Há um possível conflito com outro trecho do *Tratado* em que Hume, tratando da crença na existência de corpos, ao explicar o princípio de identidade, afirma que “um objeto isolado transmite a ideia de unidade” (T 1.4.2.26) sem se preocupar em qualificar “objeto” como correspondendo a uma ideia simples, podendo ser dito que ele está tratando de qualquer objeto cotidiano. Esse conflito pode ser evitado se considerarmos que nesse trecho Hume está usando os termos de modo mais vago e, em T 1.4.3.2-5, mais preciso ou técnico. Perceba-se que a atribuição de uma unidade que pode existir sozinha a objetos complexos depende de uma concepção robusta da ideia de substância. O trecho citado de T 1.4.3.5 segue do seguinte modo:

Mas a mente não para aqui. Sempre que observa o objeto de outra perspectiva, constata que essas qualidades são todas diferentes, distinguíveis e separáveis entre si. E essa perspectiva, por destruir suas noções primeiras e mais naturais, obriga a imaginação a fantasiar um algo desconhecido, uma substância e matéria *original*, como princípio de união ou

coesão entre essas qualidades, capaz de dar ao objeto composto o direito de ser chamado de uma coisa, apesar de sua diversidade e composição. (T 1.4.3.5, itálico do original)

A unidade seria preservada na substância ou na forma substancial enquanto a diversidade seria atribuída aos acidentes. Isso envolve uma hierarquização ontológica incompatível com o Princípio de Separabilidade. Se o que pode ser concebido em separado pode existir em separado, podendo-se conceber as qualidades que compõem uma coisa em separado, deve-se admitir que elas podem existir separadamente (T 1.4.3.7).

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

2. A unidade não-fictícia na experiência

Tendo a unidade como requisito básico para a construção de qualquer ideia, ou seja, sendo ela necessária para a inteligibilidade de qualquer pensamento, cumpre mostrar a sua presença na experiência. Afinal, ainda que assumamos isso como condição para a formação das ideias complexas, pode ser o caso de sermos incapazes de rastreamos a sua origem na experiência. Nesse caso, isso poderia se tornar evidência de que nem toda ideia simples tem sua origem numa impressão simples. Poderia ser evidência de que o método de análise cria novas ideias cuja possibilidade de existência seria questionável, uma vez que seu conteúdo não tem lastro direto na experiência (em uma impressão), mas na sua decomposição artificial⁷.

O experimento da mancha de tinta cumpre a função de identificar a ideia simples na experiência visual.

Fazei uma pequena mancha de tinta sobre uma folha de papel, fixai nela os olhos e afastai-vos gradativamente, até uma distância em que finalmente não mais a enxergueis. É claro que,

7 Essa leitura diverge da de Jacquette (1996, p. 65), para quem Hume consideraria a limitação da divisão das nossas ideias como suficiente para estabelecer a divisibilidade finita da extensão.

no momento que precedeu seu desaparecimento, a imagem ou impressão era perfeitamente indivisível. (T 1.2.1.4)

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

Há aqui uma clivagem entre a impressão e o seu objeto. Ainda que o conteúdo apreendido seja simples e indivisível, isso não pode ser diretamente inferido do seu objeto. Hume toma como um defeito dos sentidos a sua representação como simples e indivisível daquilo que é extenso composto (T 1.2.1.5). A mancha de tinta é extensa e aparece, a determinada distância, inextensa. Isso, contudo, depende também de um equívoco nosso ao supor que o objeto dessa percepção é a mancha de tinta quando é a parte mínima do espaço⁸. Isso não significa que quando o objeto aparece inextenso ele ocupa um ponto no espaço. Ele ocupa um ponto na nossa representação do espaço.

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

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

Esse princípio é um desenvolvimento do Princípio de Concebtibilidade (poderia dizer, então, do Princípio da Cópia). Se o que é concebível é possível, as relações que

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

podem ser supostas entre as ideias devem ser possíveis⁹. Isso deve ficar claro se considerarmos que a formação das ideias complexas envolve simultaneamente a concepção das suas relações.

O que no detalhe está envolvido na concepção adequada de uma ideia pode ser objeto de disputa. No caso de Hume, a concepção adequada da ideia não envolve as determinações ou restrições que inferimos a partir da nossa observação. Por exemplo: a concepção adequada da água não inclui a posse da propriedade “sacia a sede”. Do contrário, não seria necessário o hábito para a sua determinação. Não obstante, deve-se ressaltar, ela deve incluir a possibilidade de ter tal propriedade.

Que nós temos uma ideia de extensão, Hume infere a partir do nosso uso dela (“Ora, é certo que temos uma ideia de extensão – pois, senão, por que falamos e raciocinamos a seu respeito?” (T 1.2.2.9)). Que nós temos uma ideia adequada das partes da extensão, Hume pretende que tenha sido provado pelo experimento da mancha de tinta. A repetição infinita dessa ideia deve levar à concepção de uma extensão infinita (ou, pelo menos, a reiterada repetição dessa ideia deve levar ao contínuo aumento da extensão pensada), o que é o contrário de uma extensão finita. A extensão finita, portanto, é contrária à ideia de uma divisão infinita (ver T 1.2.2.2).

Perceba-se que não é apenas o caso que não podemos conceber a divisão infinita de uma extensão finita. Se assim fosse, Hume não poderia excluir a sua possibilidade. O Princípio de Conceptibilidade não implica que somente o que é concebível é possível. Só podemos concluir que é impossível aquilo que é contraditório, como uma montanha sem um vale (T 1.2.2.8). Isso, que Lightner (1997, p. 116) chama de Princípio de Contradição, pode ser tido como um desenvolvimento do Princípio de Conceptibilidade. Se, da tentativa de conceber algo, percebe-se a incompatibilidade das suas partes, pode-se inferir a impossibilidade desse algo. Ou seja, isso não é uma inspeção direta do objeto (o que envolveria *concebê-lo*), e sim uma tentativa de construção do objeto. Não é exatamente porque o objeto é inconcebível que ele não pode existir, mas em virtude da razão pela qual ele é inconcebível.

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

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

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

Partes alíquotas são aquelas que dividem um todo sem deixar resto (ver Chambers, 1728, verbete ALIQUOT). Tenha-se 1 (um): podemos dividi-lo em cinco partes. A soma dessas partes deve resultar no valor originalmente dividido. Partes proporcionais, por sua vez, dividem um todo conforme uma razão (ver Chambers, 1728, verbete PROPORTIONAL). Tenha-se novamente 1 (um): podemos dividi-lo pela metade, sua metade pela metade e assim sucessivamente. Teremos $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$ e assim por diante. Em qualquer momento que pararmos a divisão e somarmos todos os resultados teremos um resultado menor do que o todo dividido. Sempre haverá uma diferença entre a soma das partes e o todo originalmente dividido. Só teremos novamente 1 (um) se somarmos todas as infinitas divisões¹⁰.

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

Alegar que a extensão é composta por partes inextensas envolve a dificuldade de compreender como a junção de tais partes pode formá-la precisamente por serem inextensas. Temos uma composição de entidades sem dimensão dispostas de modo a formar uma entidade com alguma dimensão: é como se pretendêssemos ter alguma quantidade a partir de uma soma de zeros.

Hume apresenta essa dificuldade a partir de uma alegada impossibilidade de toque entre os pontos, porque, dada a sua simplicidade, o contato implicaria a penetração.

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

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

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

Em sua resposta, Hume propõe uma mudança nos termos em que se compreende a penetração. Ela seria o resultado de uma aproximação entre dois objetos cuja união resultante não tem mais extensão que algum deles (T 1.2.4.5). Essa mudança proporciona uma espécie de recurso visual do qual Hume se utiliza para afirmar que nós observamos pontos coloridos contíguos, em um movimento análogo ao executado no experimento da mancha de tinta.

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

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

Pode parecer também que a noção de extensão está pressuposta na análise desse caso. Se há algo como a disposição desses pontos que é necessária para a formação da extensão, então é disso que estamos falando quando tratamos da extensão, não dos pontos. Ocorre, aqui, um equívoco comum quando se trata de ideias abstratas. Porque podemos direcionar a nossa atenção para a mera distância entre dois pontos, parece que podemos ter a ideia de distância sem pontos. Contudo, a ideia de extensão não dispensa a materialidade dos pontos que a compõem. A caracterização de Hume da extensão como o modo de disposição dos pontos coloridos ou táteis (T 1.2.3.4-5) leva a uma concepção do espaço como uma relação sem torná-lo mera relação. A ideia de extensão surge da união de dois pontos, de modo que não se pode falar do espaço como o lugar onde as coisas existem, como se tivéssemos uma caixa vazia na qual pudéssemos colocar ou retirar coisas e cujos limites independem das coisas que nela estão dispostas. As coisas existentes constituem o espaço. Seria inapropriado inferir que o espaço é o vazio entre as coisas, porque voltaríamos a concebê-lo como distinto delas: os objetos constituiriam apenas o limite da extensão, não a extensão. Sendo a extensão constituída pela relação dos objetos que a formam, não se pode pensar uma extensão que não seja composta por objetos.

3. Da inteligibilidade dos objetos geométricos à imprecisão dos raciocínios geométricos

A recusa da abstração envolvida na concepção de uma extensão sem conteúdo também está presente nas respostas de Hume às objeções que ele afirma serem derivadas da

matemática (T 1.2.4.3.8). Ainda que as precedentes envolvam noções matemáticas, nas seguintes Hume explicita as consequências da sua posição para a geometria. Ele apresenta-se como defendendo as definições da geometria frente às pretensas demonstrações que levariam à admissão da infinita divisibilidade da extensão.

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

Hume recorre tanto às definições propriamente ditas (uma superfície é um comprimento e uma largura sem profundidade, uma linha é um comprimento sem largura nem profundidade, um ponto é aquilo que não possui comprimento, largura e profundidade (T 1.2.4.9))¹¹, que implicam a noção de indivisibilidade, como à noção de limite:

Um sólido é limitado por uma superfície; uma superfície é limitada por uma linha; uma linha é limitada por um ponto. Ora, afirmo que, se as *ideias* de ponto, linha ou superfície não fossem indivisíveis, ser-nos-ia impossível sequer conceber esses limites. Pois suponhamos que essas ideias fossem infinitamente divisíveis. Nesse caso, se a fantasia tentasse se fixar na ideia da última superfície, linha ou ponto, ela imediatamente veria essa ideia cindir-se em partes; e, ao tentar se apoderar da última dessas partes, deixá-la-ia escapar por uma nova divisão, e assim sucessivamente ao infinito, sem nenhuma possibilidade de chegar a uma ideia última. [...] Mas já que, de fato, deve haver algo que limite a ideia de toda quantidade¹² finita, e como essa ideia-limite não pode ela mesma consistir em partes ou ideias inferiores (pois senão a última de suas partes é que limitaria a ideia, e assim por diante), isso é uma prova clara de que as superfícies, linhas e pontos não admitem certas divisões – as de superfícies, não admitem divisão na profundidade; as de linhas, na largura e na profundidade; e as de pontos, em nenhuma dimensão. (T 1.2.4.14, itálico do original)

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

Hume recusa as teses segundo as quais alguns dos objetos da geometria — o ponto, a linha e a superfície — não podem existir senão na mente (T 1.2.4.10) e que eles

11 As definições são conforme às dos *Elementos*, de Euclides (2009) (livro 1, definições 1 a 6).

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

não são conceptíveis senão por uma distinção de razão, que não implica a sua existência (T 1.2.4.12). Contra a primeira tese, Hume recorre ao Princípio de Conceptibilidade. Se tais pontos são concebíveis, o que pretende que tenha sido mostrado com o experimento da mancha de tinta, eles devem ser possíveis, portanto devem poder existir (isto é, sem a restrição “apenas na mente”). O que Hume faz é alterar a compreensão do que é um ponto matemático: ele não o caracteriza como um ponto sem qualidades, o que considera impossível, mas como um ponto sensível. Estando presente na experiência e sendo absolutamente simples, não há outro modo de poder dar conta da sua existência, no esquema humiano, senão atribuindo-lhe a capacidade de afetar os nossos sentidos, nesse caso, a visão ou o tato. Hume toma sua posição como uma espécie de meio-termo entre o sistema dos pontos físicos — pontos extensos, em que pese o oximoro — e o dos pontos matemáticos tradicionalmente proposto. Isso implica assumir que há precedência, se não ontológica, ao menos epistêmica, das qualidades sensíveis em relação àquelas chamadas “primárias” ou “geométricas”. Em miúdos: algo pode ser colorido ou tangível sem ser extenso.

Contra a segunda, Hume aponta para a presença dos sólidos na nossa experiência (T 1.2.4.14, citado anteriormente). Se os experienciamos, podemos concebê-los. Se podemos concebê-los, podemos conceber as suas partes. Se é impossível que as extremidades do sólidos sejam concebíveis, é inexplicável a experiência que temos deles. Os objetos dos quais estamos tratando são tidos como necessários para a construção dos sólidos no entendimento e sua percepção na experiência. É preciso que as suas partes possam ser pensadas individualmente.

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

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

A precisão da geometria é determinada pelo seu critério de igualdade. Enquanto na aritmética e na álgebra seria possível a utilização de um critério exato de aferição das proporções entre as quantidades (T 1.3.1.5), a execução dos raciocínios geométricos dependeria de um critério baseado na aparência geral dos objetos (T 1.2.4.29; 1.3.1.4), o que carregaria consigo a imprecisão dos nossos sentidos. Um critério preciso tal qual o da aritmética, baseado na correspondência de unidades entre A e B, embora seja correto, é, segundo Hume, inútil (T 1.2.4.19). Isso porque não seria possível fazer o cômputo dos pontos de cada figura. Na impossibilidade desse cômputo, resta sua determinação via sensação ou imaginação, incrementada pelo uso de instrumentos que tornem mais precisa a avaliação das proporções entre os objetos (T 1.2.4.23). O erro seria derivar desse incremento na precisão a sua efetiva perfeição.

A dificuldade apontada por Hume na mensuração do espaço pode dar a entender que ele trata a geometria como ciência aplicada. Um resguardo natural seria diferenciar a geometria como estudo das formas ideais ou puras e como instrumento para a determinação das proporções existentes entre objetos reais. Esse resguardo poderia conciliar a declaração de Hume de que a geometria não é precisa como a aritmética e a álgebra com sua apresentação da geometria como paradigma de conhecimento (T 1.3.1.1). Frasca-Spada (1998, p. 136) atribui a Hume uma inquietação ou uma crítica à mistura de duas áreas da geometria. As inconsistências resultantes da sua abordagem seriam expressão da sua dificuldade de distingui-las. A crítica de Hume, contudo, abarca a geometria como um todo, porque seu alvo é a própria formação da ideia de extensão.

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

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

O caso do quiliágono não vai na direção de afirmar que não podemos determinar a soma dos seus ângulos internos, e sim na de ressaltar que podemos fazê-lo a despeito de não conseguirmos verificá-lo “ao olho”. Seria exagerado afirmar que a prova de que a soma dos ângulos interno de um triângulo é 180° pode ser conferida ao olho como que em um “golpe de vista”, sem recurso a um diagrama e a um raciocínio que exige proposições que já tenham sido demonstradas. Ainda assim, o raciocínio pode nos conduzir de modo que as aparências dos ângulos internos do triângulo se assemelhem à da reta utilizada para prová-lo. É uma descrição vaga e imprecisa do processo, mas parece ser o caso que Hume considera que os procedimentos da geometria guiem a nossa percepção (o que seria “proceder de maneira mais *artificial*” (T 1.3.1.3, grifo do original)). Com respeito ao quiliágono, é simplesmente impraticável um raciocínio que nos faça *perceber* as relações entre os ângulos internos e a quantidade determinada de ângulos retos. Nesse sentido, “é impossível ao olho” determiná-la. Contudo, porque a sua demonstração está amparada nos mesmos princípios e métodos daquela que determina os ângulos do triângulo, ela traz consigo a mesma força e evidência. É por isso que os princípios fundamentais da geometria podem conferir “às suas consequências um grau de exatidão” que elas “por si sós são incapazes de conseguir”, isto é, que pela mera avaliação da sua aparência é impossível determinar¹³.

13 As ideias veiculadas nesse trecho devem ser atribuídas originalmente a De Pierris (2015, pp. 123–124).

A imprecisão está já na nossa avaliação dos objetos mais simples da geometria. Tenha-se, por exemplo, a sua explicação para a nossa capacidade de lidar com grandes números.

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

Desconsiderarei, aqui, o tópico a respeito das ideias universais, no qual o excerto está inserido. Diante do problema de ter que dar conta da formação de ideias de quantidades muito grandes a partir de uma capacidade que não pode operar sem nenhuma representação sensível (a imaginação), Hume toma como suficiente o reconhecimento da regra de formação de tais ideias. Assim como não é preciso pedir a alguém que conte até mil para que se saiba que esse alguém sabe fazê-lo, não é preciso formar uma representação de mil coisas para fazer uso adequado dessa ideia. A adequação das ideias mais simples e a compreensão das operações basta para assegurar a confiabilidade do raciocínio. A impossibilidade ou impraticabilidade da formação de uma ideia de mil objetos ou o que quer que possa representar materialmente o número mil não afeta a precisão da aritmética para lidar com grandes quantidades. Ou seja, o caso não diz respeito à dificuldade de lidar com quantidades ou estruturas complexas que escapam à imaginação, e sim à dificuldade de tratar com as ideias mais simples. As ideias precisas dos decimais que formam “mil” bem como a posse de um critério preciso de igualdade garantem a precisão das operações envolvendo esse número. As ideias imprecisas das aparências dos objetos, mesmo os mais simples, carregam consigo a imprecisão para os raciocínios a respeito das formas mais complexas.

Pode parecer que há uma tensão entre a afirmação de que a avaliação da aparência dos objetos é imprecisa e a de que temos uma ideia adequada e precisa das partes mais diminutas da extensão, utilizada para mostrar a impossibilidade de uma extensão finita constituída de infinitas partes. O exame da ideia da parte mais diminuta da extensão exige um esforço peculiar de orientação da atenção (vide o experimento da mancha de tinta) impraticável para o exame de objetos extensos. Como já observado, Hume não descarta a possibilidade de um critério exato de igualdade para a geometria

(T 1.2.4.19), cuja aplicação a tornaria exata como a aritmética. Entretanto, somos incapazes de avaliar a quantidade de partes mínimas em qualquer objeto extenso.

Porque os pontos que entram na composição de uma linha ou superfície qualquer, sejam eles percebidos pela visão ou pelo tato, são tão diminutos e se confundem tanto uns com os outros que é inteiramente impossível para a mente computar seu número; e, por isso, tal computação nunca poderá fornecer um critério que nos permita avaliar as proporções. (T 1.2.4.19)

Nós temos uma ideia adequada da parte última da extensão porque podemos isolá-la em nossa experiência, mas não temos como mantê-la quando deixamos de voltar a nossa atenção para ela e passamos a observá-la inserida em um contínuo. Tratamos de níveis diferentes da percepção quando focamos nossa atenção no mínimo sensível e quando nos voltamos para os objetos constituídos pelos mínimos¹⁴.

Veja-se a sua alegação de que a caracterização da reta como o caminho mais curto entre dois pontos é uma descoberta, antes que uma definição (T 1.2.4.26). A ideia de reta seria compreensível por si só — ela é uma determinada aparência de ordem (T 1.2.4.25)¹⁵. Sua caracterização como “o caminho mais curto” surgiria da sua comparação com outras linhas, que perceberíamos mais extensas (T 1.2.4.26). É preciso percebê-las ou construí-las na imaginação e compará-las. O conceito da reta não contém, coloquemos assim, o conceito de “caminho mais curto”. A avaliação dessas construções importa consigo as limitações da nossa avaliação das impressões da experiência ou das ideias da imaginação. Se pretendermos avaliá-la a partir do critério preciso da geometria — a partir da avaliação da reta ordenação dos pontos que compõem as linhas — teremos uma tarefa irrealizável, uma vez que não temos como manter nossa atenção simultaneamente nos pontos que a compõem e na sua extensão. Resta uma avaliação a partir da sua aparência geral, que não se pode pretender exata. Sendo a reta bem como o plano (cuja construção é feita a partir das retas) construções cruciais para o desenvolvimento da geometria, um juízo aproximado a seu respeito acarreta um juízo aproximado a respeito de todo o resto.

A idealização, que poderia ser um modo de superar as nossas limitações, é recusada por Hume via uma desqualificação do recurso à onipotência divina.

14 Frasca-Spada (1998, p. 38 et seq.) trata dessa mudança de níveis da percepção relacionada a T 1.2.1-2. O que faço aqui é estender suas considerações para T 1.2.4.

15 Nos *Elementos*, ela é assim definida: “E linha reta é a que está posta por igual com os pontos sobre si mesma” (definição 4).

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

O recurso à divindade é inútil porque não enfrenta o problema. Nossa capacidade de julgar os objetos da geometria continua atrelada à capacidade de inspecionar os conteúdos da sensibilidade ou da imaginação. Ao atrelar a determinação das propriedades da reta aos poderes divinos, fazemos uso de um critério que não podemos aplicar, porque supera nossas capacidades. Se temos o poder de verificar que entre dois pontos só pode haver uma reta, não precisamos recorrer às capacidades divinas nem à idealização. Se não o temos, é de pouca monta o recurso ao poder divino.

A esse respeito, poderia se compreender o recurso à divindade como um modo de afirmar que a geometria é uma ciência hipotética. Fogelin, por exemplo, sugere que o equívoco de Hume fora não ter atentado para o fato de que as igualdades na geometria são estipuladas, não observadas (1988, p. 57). Sua sugestão faz sentido a partir da sua leitura de que Hume queria, embora não o tenha feito, ter dito que a geometria é uma ciência empírica (1988, p. 56). Todavia, o cerne da dificuldade de Hume é a compreensibilidade disso que é estipulado. O caso não é de duvidar que o segmento de reta AB é igual ao segmento de reta CD, e sim de compreender o que significa dizer que são iguais, que têm a mesma extensão, que são retas. O desenvolvimento da geometria envolve, ao menos para Hume, a construção dos objetos¹⁶. Sem a sensibilidade não há raciocínio geométrico. Isso não significa dizer que o raciocínio geométrico é tão preciso quanto a representação concreta que se faz dele, como se dependesse da habilidade gráfica ou imaginativa do geômetra, e sim que ele se desenvolve a partir da percepção das aparências e do juízo sobre elas.

É pouco adequado compreender a abordagem de Hume como direcionada a uma geometria empírica, a não ser que entendamos isso estritamente como a afirmação de que as noções fundamentais da geometria dependem da experiência para serem

16 Essa expressão pode remeter o leitor imediatamente a Kant. Não pretendo discutir as similaridades e dissimilaridades entre as filosofias da matemática de Kant e Hume nem explicar estes termos à luz de Kant, porque exigiria um exame do seu instrumental teórico. Também não pretendo me posicionar nesse texto sobre uma possível antecipação, aproximação ou uso inadvertido dos juízos sintéticos *a priori* por Hume, porque envolveria uma argumentação à parte. Compreenda-se a necessidade de construção do objeto para o exercício da geometria como consequência do geômetra lidar com objetos próprios da sensibilidade manipulando-os: o geômetra não espera um triângulo aparecer no seu campo visual, ele o desenvolve.

compreendidas. A geometria trata de relações que dependem apenas das ideias comparadas. Em um sentido vago e não-técnico, pode-se dizer que ela trata de questões de fato pelas relações descobertas se aplicarem aos objetos reais, o que não a distingue em nada das demais áreas que tratam de relações entre ideias, como a aritmética. Pode bem ser que não encontremos uma superfície plana no mundo e não é a sua existência factual que está em jogo. Trata-se de poder descobrir ou determinar as suas propriedades sem recorrer a um expediente que supera as nossas capacidades intelectuais. Em última instância, de falar com sentido. Afinal, se a idealização não significar a melhor construção que podemos fazer, seja como mera concepção, e sim uma construção que não podemos conceber, porque supera toda a manipulação que podemos fazer dos conteúdos da experiência, ela implica tratar daquilo que não podemos pensar.

4. Imprecisão e utilidade

Seria exagerado inferir das dificuldades apontadas por Hume ao desenvolvimento da geometria a sua exclusão dos domínios da razão ou do domínio das demonstrações. Hume não se compromete apenas com a inteligibilidade do espaço e dos objetos da geometria, ele compromete-se com a autoridade epistêmica dos seus raciocínios, quando considerados conforme as definições e observados os seus limites.

O caso não é de se perguntar se a geometria nos proporciona conhecimento, mas de compreender o que é conhecimento a partir do que descobrimos do seu exame¹⁷. A investigação não é meramente descritiva, uma vez que toma partido na qualificação do que caracteriza um raciocínio geométrico adequado, mas tem a premissa de que se algo pode ser exemplo de conhecimento, isto que está sendo examinado é. A dimensão normativa da sua abordagem tem origem na sua posição empirista, cuja primeira máxima é o Princípio da Cópia. Pretendi ter mostrado como o seu conteúdo leva a sua posição particular sobre a natureza do espaço, sobre a ideia de espaço e como isso afeta o critério de igualdade utilizado na geometria. Agora, pretendo explorar o que está envolvido na sua recusa em assumir uma posição cética, compreendida como uma que nega que possamos ter algum conhecimento nessa área.

Atente-se para o final da última citação, que “a verdadeira perfeição de algo consiste em sua conformidade ao critério”, e para o seguinte trecho: “Ela [a geometria]

17 Aqui, a estratégia é similar àquela que Stroud identifica com relação à racionalidade (1977, p. 14).

toma as dimensões e proporções das figuras de maneira correta, mas aproximada, e com alguma liberdade. Seus erros nunca chegam a ser consideráveis; aliás, *ela jamais erraria, se não aspirasse a uma perfeição absoluta*” (T 1.2.4.17, grifos meus). Esse trecho encerra o parágrafo no qual Hume desqualifica os raciocínios que levam à divisibilidade infinita da extensão, negando-lhes o caráter de demonstrações. Hume passa da crítica a tais raciocínios a uma tese geral a respeito da geometria. O caráter aproximado da geometria revela-se apenas quando se exige dela uma perfeição ou exatidão maior do que ela pode oferecer. É nesse sentido que devemos ler o trecho grifado: não é uma condenação do ofício dos geômetras, é a condição para o seu bom exercício. As pretensas demonstrações da divisibilidade infinita não são demonstrações porque não observam tais condições. Elas estendem o raciocínio geométrico para além dos domínios nos quais ele pode operar e acabam por subvertê-lo, porque tornam falsas as definições a partir das quais as demonstrações são desenvolvidas.

A posição de Hume implica que podemos estabelecer relações entre ideias que são inexatas. De Pierris (2015, p. 108/126, nota 187) toma essa implicação como consequência do modelo fenomenológico de conhecimento esposado por Hume. Tal modelo, em suma, caracteriza-se pela valorização do conteúdo das ideias que constituem o conhecimento, por oposição a um modelo lógico ou conceitual, que se desenvolve a partir das suas relações formais. Não irei explorar esse tópico, mas se pode tomar a minha exposição das seções 1 a 3 como um desenvolvimento das consequências do modelo fenomenológico de Hume.

As proposições da geometria não devem ser entendidas como falsas, embora aproximadamente verdadeiras (aqui, estou acompanhando Badici (2008, p. 239)). Nesse caso, aproximadamente verdadeiro não deve implicar falsidade. Isso implicaria tratar como conhecimento um conjunto de proposições quase-verdadeiras. A posição de Hume envolve uma revisão na compreensão do caráter das proposições geométricas. Elas devem ser compreendidas como proposições imprecisas. Isso não significa que elas são afirmações falsas ou possivelmente falsas, e sim que elas são afirmações imprecisas que são verdadeiras. É como se as equações geométricas devessem utilizar “ \approx ” no lugar de “ $=$ ”. A atribuição de falsidade às conclusões da geometria que não contradizem as definições requereria a manutenção de um critério preciso de igualdade. Hume

argumenta em prol de um critério impreciso, o que envolve antes uma mudança de perspectiva a respeito da área do que uma revisão profunda nos seus teoremas¹⁸.

Não obstante, ainda faz sentido falar em erro e em falsidade porque se admite, ao se admitir a existência de um número finito de pontos matemáticos em quantidades finitas de extensão, a existência de uma relação precisa entre os objetos geométricos (nesse ponto, vou de encontro a De Pierris (2015, pp. 129–130)). O caráter aproximado dos raciocínios não é derivado da natureza do objeto de conhecimento, mas da natureza do nosso juízo. Assim, ainda pode ser o caso, mesmo que compreendamos as proposições como aproximadas, que elas sejam de fato falsas. Um acúmulo de imprecisões pode levar a um juízo que, mesmo que estimado, seja incorreto. Esse parece ser o caso quando Hume trata da impossibilidade de duas retas compartilharem um mesmo segmento, afirmando que não seria absurdo conceber tal situação no caso de extensões exageradamente grandes e inclinações imperceptíveis (T 1.2.4.30). Ocorre que isso está para além do que podemos saber. Insistir no tópico é manter-se preso à precisão já evidenciada inalcançável.

A admissibilidade de um conhecimento impreciso pode ser compreendida a partir de uma postura prática, que se revela nas suas declarações de que os erros da geometria nunca chegam a ser consideráveis. A precisão que nos é oferecida pelos raciocínios geométricos é suficiente para os propósitos para os quais podemos usá-los. Antes de avançar, podemos ilustrar o caso com a determinação do valor de π em uma representação decimal. O caso não é exatamente análogo porque sabemos que essa representação não pode ser determinada, somente aproximada. De todo modo, para qualquer valor de π dado, podemos afirmá-lo impreciso porque podemos chegar a um valor mais aproximado. Ainda assim, a depender dos nossos propósitos, basta que usemos sua representação com três, cinco ou quinze casas decimais. Isto é, não teremos nenhum erro notável ou relevante ao utilizarmos determinado valor de π , sendo ele adequado para o nosso fim, e podemos tomar o resultado do nosso cálculo como aproximadamente verdadeiro sem pretender que ele seja “exatamente” verdadeiro.

Essa postura prática não implica o abandono da pretensão de conhecer a verdade — algo como o ceticismo teórico radical que Fogelin (1985, pp. 5–6) atribui a Hume. Há uma mudança de perspectiva a respeito do que se pretende quando se busca conhecer algo. Hume compartilha da posição de Locke de que nos basta seguir até onde

18 Badici (2008) dedica-se a analisar a compatibilidade da posição de Hume com alguns dos teoremas da geometria euclidiana, o que não devo fazer aqui.

podemos, sendo o antídoto para o ceticismo a compreensão dos nossos limites, desde que eles não sejam demasiado estreitos (LOCKE, 1979, pp. 45–46). A alegação de que não podemos conhecer porque não podemos respeitar o critério perfeito, sendo tal critério não só inalcançável como desnecessário, soa como arbitrária a partir dessa perspectiva.

De Pierris (2015, p. 137 et seq.), ao tratar do ceticismo quanto à razão, contrapõe a perspectiva do comerciante com a do matemático (T 1.4.1.2-3). Não tratarei aqui do tema dessa seção (T 1.4.1), mas aproveitarei o caso para ilustrar a mudança de perspectiva operada por Hume. Ao matemático, que teria uma preocupação com uma “certeza perfeita ideal”, a alegação de Hume de que a sua confiança no juízo demonstrativo é proveniente de um juízo probabilístico (T 1.4.1.4) pode ser depreciativa porque é menos do que ele espera. Ao comerciante, da sua parte, preocupado prioritariamente com a correção dos cálculos do seu contador, isso pode configurar uma mudança imperceptível de posição, uma vez que não desqualifica a segurança que ele tem na infalibilidade das regras de demonstração. Pode até mesmo soar razoável, porque condiz com sua atitude de procurar métodos para evitar erros derivados das eventuais falhas de atuação do contador. Podemos compreender desse modo a inimizade que Hume afirma receber por parte dos matemáticos (em T 1.4.7.2): não é só que ele contesta parte dos seus resultados (aqueles que envolvem a infinita divisibilidade da extensão), ele contesta sua visão a respeito da natureza do conhecimento.

O caso na Parte 2, cabe ressaltar, é distinto daquele tratado na primeira seção da Parte 4. Na Parte 2, em especial na seção 4, em nenhum momento considera-se tratar os juízos matemáticos ou geométricos como probabilísticos no sentido adotado em T 1.4.1. A imprecisão própria dos raciocínios geométricos deriva da capacidade de apreensão e análise do conteúdo da experiência, não da confiabilidade do exercício das faculdades cognitivas. Estamos ainda no âmbito das relações inteiramente entre ideias¹⁹.

A expressão clara de Hume dessa atitude com relação ao conhecimento pode ser encontrada na primeira seção da *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Ao atentar para as naturezas racional e social do ser humano (IEH 1.6), Hume ressalta a necessidade de ponderação a respeito do grau de profundidade e precisão que devemos

19 Ressalto que não se trata, na Parte 2, de preservar a geometria a partir do juízo provável, como pode ser o caso com relação à matemática como um todo na Parte 4 (vide CAMPELO, 2018, p. 112/121), e sim a partir da noção de conhecimento impreciso. Não se deve ter a afirmação da imprecisão dos raciocínios geométricos como a de incerteza a respeito das suas conclusões. Ao admitir-se o caráter demonstrável das proposições geométricas, exclui-se a possibilidade de dúvida a respeito da sua verdade (senão por uma via indireta como a de TNH 1.4.1, que não é o tópico deste texto).

observar nos assuntos teóricos. Se, por um lado, não se pode nem se deve rejeitar a filosofia abstrusa, por outro, não se pode empreendê-la a despeito das nossas capacidades e dos nossos interesses enquanto seres encarnados.

Conclusão

Pretendi ter mostrado como a posição de Hume a respeito da natureza da extensão e da precisão dos raciocínios da geometria segue-se da sua primeira máxima, o Princípio da Cópia. O aspecto claramente positivo da sua abordagem está na garantia de inteligibilidade das noções fundamentais que constituem a nossa ideia de espaço. O ônus dessa posição consiste na revisão do *status* das proposições geométricas, que devem ser consideradas imprecisas, bem como na rejeição daqueles raciocínios que levam à inconcebibilidade das noções fundamentais (o ponto, a linha e a superfície). Ainda que seja um recuo com relação às expectativas tradicionais a respeito da natureza do conhecimento geométrico, isso preserva, no esquema humiano, a natureza demonstrativa da geometria. As relações entre ideias que envolvem a extensão não são enganadoras nem falaciosas nem falsas se estivermos cientes do que os nossos critérios, capacidades e instrumentos permitem-nos inferir.

Referências bibliográficas

- BADICI, E. 2008. On the Compatibility between Euclidean Geometry and Hume's Denial of Infinite Divisibility. In: *Hume Studies*, Volume 34, Número 2, pp. 231–244.
- BAIER, A. 1991. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- BATITSKY, V. 1998. From Inexactness to Certainty: The Change in Hume's Conception of Geometry. In: *Journal for General Philosophy of Science*, Volume 29, Número 1, pp. 1–20.
- CAMPELO, W. 2018. O desafio da razão no “ceticismo total” de Hume e a influência cartesiana. In: *DoisPontos*, Volume 15, Número 1, pp. 111–127.
- COSTELLOE, T. 2018. *The Imagination in Hume's Philosophy: the Canvas of the Mind*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- CUMMINS, P. 1996. Hume on Qualities. In: *Hume Studies*, Volume 22, Número 1, pp. 49–88.
- DE PIERRIS, G. 2015. *Ideas, Evidence, and Method. Hume's Skepticism and Naturalism concerning Knowledge and Causation*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- EUCLIDES. 2009. *Os elementos*. Tradução Irineu Bicudo. São Paulo: Editora UNESP.
- FOGELIN, R. 1988. Hume and Berkeley on the Proofs of Infinite Divisibility. In: *The Philosophical Review*, Volume 97, Número 1, p. 47.
- _____. 1985. *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London: Routledge & Kegan Paul.
- FRANKLIN, J. 1994. Achievements and Fallacies in Hume's Account of Infinite Divisibility. In: *Hume Studies*, Volume 20, p. 18.
- FRASCA-SPADA, M. 1998. Reality and the coloured points in Hume's *Treatise*: Part 2: Reality. In: *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 6, Número 1, pp. 25–46.
- _____. 1998. *Space and the Self in Hume's Treatise*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- HOLDEN, T. 2002. Infinite Divisibility and Actual Parts in Hume's *Treatise*. In: *Hume Studies*, Volume 28, Número 1, pp. 3–25.
- HUME, D. 1978. *A Treatise of Human Nature*. 2nd. ed. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 2007. *A Treatise of Human Nature: a critical edition*. Oxford: Clarendon Press. Volume 1. (The Clarendon edition of the works of David Hume, 1).
- _____. 2004. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP.
- _____. 2011a. *The Letters of David Hume*. Oxford: Oxford Univ. Press, Volume 2.
- _____. 2011b. *The Letters of David Hume*. Oxford: Oxford Univ. Press, Volume 1.
- _____. 2009. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução Déborah Danowski. 2ª ed. São Paulo (SP): Ed. UNESP.
- JACQUETTE, D. 1996. Hume on Infinite Divisibility and Sensible Extensionless Indivisibles. In: *Journal of the History of Philosophy*, v. 34, Número 1, pp. 61–78.

- KEMP SMITH, N. 2005. *The Philosophy of David Hume with a New Introduction by Don Garrett*. New York: Palgrave Macmillan.
- KLAUDAT, A. 2005. Hume e a determinação da mente. In: GUIMARÃES, LÍVIA (Org.). *Ensaio sobre Hume*. Belo Horizonte (MG): SEGRAC Editora e Gráfica, pp. 187–204.
- LIGHTNER, D. 1997. Hume on Conceivability and Inconceivability. In: *Hume Studies*, Volume 23, Número 1, pp. 113–132.
- LOCKE, John. 1979. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford : New York: Clarendon Press; Oxford University Press. (The Clarendon edition of the works of John Locke).
- OWEN, D. 1999. *Hume's Reason*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- PAPPAS, G. 1991. A Second Copy Thesis in Hume? In: *Hume Studies*, Volume 17, Número 1, pp. 51–59.
- POPKIN, R. 1951. David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism. In: *The Philosophical Quarterly*, Volume 1, Número 5, p. 385.
- STRAWSON, G. 2014. *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Rev. ed. Oxford: Oxford University Press.
- STROUD, B. 1977. *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul.

CETICISMO, EQUIPOLÊNCIA E VIRTUDE INTELLECTUAL EM DAVID HUME

Wendel de Holanda Pereira Campelo

Universidade Federal de Minas Gerais

wendel_filosofia@hotmail.com

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.

Entre esses pontos, irei me ocupar da questão do assentimento passivo não-justificado que sucede essa atitude suspensiva pirrônica, visto que a interpretação

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.

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 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

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

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.

3. 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:

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

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

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 Setentriões, isto é, por princípios mais facilmente acessíveis, não por aqueles perfeitamente refinados. Como resultado, eu errei ou andei muito longe. Mas não sou eu, como eu disse, a pessoa sábia que estamos investigando. Quando essas impressões menos precisas atingem minha mente ou os sentidos, eu as aceito e às vezes até dou meu assentimento a elas (embora eu não as apreenda, pois acho que nada é apreensível). *Não sou sábio*, então eu cedo a essas impressões e não posso resistir a elas. (Ac II, 66 – grifo nosso)

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: “*ouso 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

- 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.

DO ESTATUTO DA CRENÇA LEGÍTIMA

Rubens Sotero dos Santos

UFPB / UFPE / UFRN

rubenssotero@hotmail.com

Resumo: Mostraremos aqui qual o estatuto que uma crença precisa ter para ser considerada legítima em Hume, e faremos isso a partir dos três níveis de certeza que um raciocínio pode ter, a saber: conhecimento, prova e probabilidade. Nossa hipótese é de que a prova garantirá a legitimidade da crença. Segue-se o argumento: a crença para ser dita legítima tem que estar livre de dúvidas e incertezas. A prova é, segundo Hume, inteiramente livre de dúvidas e incertezas. Logo, as crenças só podem ser legítimas se obtiverem o estatuto da prova.

Palavras-chave: Prova; Crença; Hume.

Abstract: We will show here what status a belief must have to be considered legitimate in Hume, and we will do so from the three levels of certainty that a reasoning can have, namely: knowledge, proof, and probability. Our hypothesis is that the proof will guarantee the legitimacy of the belief. The argument goes as follow: in order to be called legitimate, a belief has to be free of doubts and uncertainties. The proof is, according to Hume, entirely free of doubts and uncertainties. Therefore, beliefs can only be legitimate if they obtain the status of proof.

Keywords: Proof; Belief; Hume.

1. Introdução – tipos de conhecimento

Como são possíveis crenças causais legítimas, em David Hume? Essa é a pergunta que buscaremos responder neste artigo. Para tal, começaremos pelo conceito de conhecimento e de probabilidade mostrando como eles não poderiam conferir legitimidade às crenças, isto é, garantir crenças livres de incertezas. Posto isso, o conceito de prova resultará como resposta natural para a pergunta acima. Teremos, assim, como hipótese, que as crenças poderão ser ditas legítimas se tiverem o estatuto de *prova*.

As crenças às quais nos limitaremos aqui são as causais, pois poderíamos também nos estender às crenças no mundo externo e no eu (*self*). Uma crença causal é a ligação de um fato A com um fato B; é todo aquele raciocínio que diz: A provoca, produz ou gera B. Sabendo disso, qual estatuto epistêmico esse tipo de raciocínio poderia ter na epistemologia de Hume? Poderia ter o estatuto de conhecimento? Hume nega essa possibilidade. Ele, em sua epistemologia, faz quatro observações concernentes aos raciocínios de causa e efeito ou questões de fato: (1) eles não são passíveis de demonstração, (2) não repousam sob a égide da razão, isso significa que não se derivam dela e não podem ser por ela justificados. Ele oferece como responsável por estes raciocínios, (3) um princípio de igual peso e autoridade chamado hábito ou costume que só pode oferecer a tais raciocínios, (4) o estatuto de crença. Estas conclusões, no entanto, são pouco confortáveis para uma tradição logocêntrica que exige da razão o que esta não pode oferecer – um princípio livre de incertezas e dúvidas. Pois, para Hume, a razão é propriamente a faculdade do conhecimento – ou das relações de ideias –, ou seja, do que é demonstrável e, exatamente por isso, ela é demasiada limitada, pois se restringe às ciências matemáticas ou às questões demonstrativamente certas. Esse desconforto se dá porque a razão passa a ser incapaz de *justificar* um raciocínio causal no sentido forte do termo. É dessa forma que Hume nega o estatuto de conhecimento aos raciocínios causais, pois conhecimento e crenças, para ele, são coisas distintas e irreduzíveis e, como tais, têm origens diversas: o primeiro, na razão, e o segundo, no hábito. Isso significa que os raciocínios causais, antes entendidos pela tradição com o estatuto de conhecimento, degeneram-se em probabilidade/crença. E esse é o problema: o que se entendia com o estatuto de conhecimento e parte do escopo da razão dedutiva, passa agora a ter o estatuto de crença oriunda do instinto do hábito. Assim, Hume exclui a possibilidade de a crença legítima adquirir estatuto de conhecimento.

2. Distinção entre probabilidade de causa e acaso

Sendo assim, cabe agora fazer uma investigação pormenorizada da probabilidade, a segunda possibilidade de se mostrar como são possíveis crenças legítimas. Por probabilidade, Hume entende “a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza” (T. 1.3.11.2. p. 157). Além dessa definição (que será explicada mais à frente), Hume divide a probabilidade em dois tipos¹, a primeira, “a que se funda no *acaso*”, e a segunda “aquela que é resultante de *causas*” (T. 1.3.11.3. p. 157). Analisar-se-á cada uma separadamente e, feito isso, a definição acima poderá ser esclarecida. O primeiro tipo de probabilidade é aquela fundada no acaso.

Os raciocínios causais se estabelecem, sobretudo, com a *conjunção constante*. Dessa forma, qualquer fato é, *prima facie*, possível e a mente não tem qualquer razão, ou mesmo legitimidade, para escolher um em detrimento dos demais. No entanto, na medida em que se observa as várias conjunções constantes entre os fatos forma-se também a crença de que determinados fatos têm, necessariamente, determinados efeitos, e isso termina por eliminar aquela indiferença inicial: que qualquer fato poderia causar ou ser causa de qualquer outro, sem contradição. Em outras palavras, a mente, antes da experiência, se encontrava em estado de indiferença, mas após, ela se sente determinada a passar das causas aos efeitos habituais. Tanto é assim que quando algum fato se faz presente, ele faz convergir à mente o seu correlato, de tal forma que se isso não acontecesse, ela buscaria imediatamente uma explicação (causa) para tal imprevisto ao invés de supor e aceitar que o ocorrido foi fruto do puro *acaso*. Eis a probabilidade fundada no acaso: deixar “a mente em seu estado original de indiferença” (T.1.3.11.4 p.158). Este é, pois, o primeiro tipo de probabilidade, mas antes de analisá-la mais a fundo, faz-se necessário esclarecer o conceito de acaso usado por Hume.

Para Hume, “o acaso em si mesmo não é nada de real e, propriamente falando, é somente a negação de uma causa, sua influência sobre a mente é contrária à da causalidade” (T.1.3.11.4 p. 158). O acaso é somente a negação de uma causa porque se algo acontecesse por acaso, ele não teria nada que o determinasse, isto é, tal fenômeno não teria qualquer causa. Ora, tanto é assim que, supondo o contrário, estar-se-ia afirmando que aquilo que não tem causa, na verdade, tem causa e, assim, qual seria a diferença entre um e outro? Dessa forma, tem-se que, se o acaso fosse algo real, ele

¹Limitar-nos-emos aqui a mostrar os dois tipos de probabilidade filosófica, deixando de lado as probabilidades não filosóficas. Estas últimas são assim chamadas por não serem aceitas pelos filósofos.

seria contrário ao que é causado, já que, supor um, elimina o outro. Mas por quê? Além da explicação acima, há também a suposição de que todas as causas são necessárias. Primeiro porque, se não fosse assim, estar-se-ia supondo que apenas algumas causas são necessárias enquanto outras, não. Porém só há uma ideia de causa (eficiente) e ela supõe a conexão necessária. Segundo porque é completamente impraticável definir uma causa sem compreender, como elemento da definição, a conexão necessária (Cf. IEH, 8, 2, 1, p. 101. 1999b). É por isso que Hume afirma: “admite-se universalmente que nada existe sem uma causa de sua existência e que a palavra ‘acaso’, se examinada com cuidado, é puramente negativa e não designa nenhuma força real que exista em qualquer lugar da natureza” (IEH, 8, 1, 23, p. 100, 1999b). Por esse motivo, sua influência é contrária à da causalidade na mente, pois a causalidade determina a mente a passar de um fato a outro. Isso não aconteceria no acaso porque nele não há nada determinante: “faz parte de sua essência deixar a imaginação inteiramente indiferente para considerar a existência ou a inexistência daquele objeto que é visto como contingente” (T.1.3.11.4 p. 158).

Dito isso, tem-se agora como analisar de forma mais cuidadosa a ideia de probabilidade fundada no acaso. Ademais, ela pode ser entendida como aquela condição prévia à experiência na qual um fato observado seria completamente estranho e inusitado, o que a tornaria possível ter qualquer efeito ou mesmo nenhum e também qualquer uma dessas possibilidades seria indiferente a quem a observa. Se qualquer objeto novo e singular for apresentado a alguém para que ele se pronuncie sobre qual efeito resultará desse objeto, de que maneira esse sujeito deveria proceder? O natural é que haja uma total indiferença. Se for afirmada a superioridade de uma probabilidade em detrimento das demais, a mente deve supor também que há algo o determinando e isso é o mesmo que supor uma causa onde não foi percebida qualquer causa e, por conseguinte, isso acabaria com o acaso. “Uma indiferença perfeita e total é essencial ao acaso, e uma indiferença total jamais pode ser em si mesma superior ou inferior a outra” (T.1.3.11.5. p. 158).

A probabilidade de causas, diferentemente da fundada no acaso, não supõe que a incerteza da causa seja atribuída ao acaso, mas sim a uma contrariedade secreta de causas contrárias. Dito de outra forma, quando um determinado fato usual deixa, em alguma ocasião, de ocorrer, a explicação, a partir da probabilidade de causas, é dada por um impedimento ou pelas causas contrárias que o impediram.

Indagamos: quando uma máquina ora funciona ora não, atribui-se essa oscilação a causas desconhecidas ou à existência de contingência nas causas? Antes da experiência é impossível saber. Somente com ela um investigador mais criterioso descobre indícios que apontam para a existência de causas contrárias, isto é, de motivos para tal ocorrido, ou como diz Hume “pela observação de vários casos análogos, os filósofos formam a máxima de que a conexão entre todas as causas e efeitos é igualmente necessária, e que sua aparente incerteza em alguns casos procede da oposição secreta de causas contrárias” (T.1.3.12.5. p. 165); já um investigador relapso conclui que a oscilação é inerente ao objeto ou que há causas contingentes. A partir disso, podemos resumir a probabilidade de causas da seguinte forma: quando um determinado fato se torna objeto de incertezas, esta insegurança decorre de causas contrárias e não do acaso ou de causas contingentes. Isso se dá porque “uma observação frequentemente se mostra contrária a outra, e as causas e efeitos nem sempre se seguem na mesma ordem que mostraram em nossa experiência anterior” por este motivo, conclui Hume, “somos obrigados a modificar nosso raciocínio de acordo com essa incerteza e a levar em consideração a contrariedade dos acontecimentos” (T.1.3.12.4. p. 164). Em outras palavras, a probabilidade de causas não é outra coisa senão a investigação acerca da identificação de causas prováveis, ou ainda, a incerteza de um fato é decorrente da existência de causas contrárias. Sabendo disso, a questão que se anuncia consiste em saber a natureza da contrariedade.

A contrariedade surge exatamente das observações de experiências passadas, pois como os raciocínios causais são fundados no hábito, que é um instinto sensível à repetição, eles só podem ter a força das experiências observadas. Tendo em vista tais incertezas, o hábito só pode gerar crenças hesitantes quanto ao futuro. Se no passado os fatos se mostraram incertos devido a acontecimentos duvidosos, as crenças resultantes daí só podem ser fracas. Tanto é assim que quando dois fatos distintos se encontram em conjunção constante, a crença que surge daí é forte e certa e deixa pouco espaço para dúvidas. Ademais, são essas experiências passadas que nos fazem criar uma expectativa para o futuro. Dessa forma, Hume diz,

é evidente que, quando um objeto se faz acompanhar de efeitos contrários, nosso juízo se baseia apenas em nossa experiência passada, e sempre consideramos possíveis os efeitos que observamos terem se seguido desse objeto. E assim como a experiência passada regula nosso juízo sobre a possibilidade desses efeitos, regula igualmente o juízo sobre a sua

probabilidade. É sempre o efeito mais comum que consideramos como o mais provável (T.1.3.12.8. p. 166).

Posto isso, cabe agora explicar os motivos que nos levam a tomar o passado padrão para o futuro e também como formamos um único juízo de uma contrariedade de acontecimentos passados.

No primeiro caso, já foi visto que a determinação de fazer do passado um padrão para o futuro, ou de passar do conhecido ao desconhecido, não se baseia na razão, mas sim no instinto do hábito. Sendo assim, cabe explicar como, a partir de vários casos passados, formamos um único juízo a respeito deles. A questão é: quando observamos dois fatos distintos em conjunção frequente, de que maneira tornamos cada uma dessas experiências uma imagem única (crença), sobretudo quando se observa também “falhas” nessas conjunções? Enfim, de que maneira essa imagem se forma a partir de experiências concordantes e opostas? Quanto à concordância, Hume oferece duas possibilidades, (1): “a imagem do objeto ocasionada pela transferência de cada experiência conserva-se isolada, e somente o número de imagens se multiplica”; (2) “ela se funde com outras imagens similares e correspondentes, dando-lhes um grau superior de força e vividez” (T.1.3.12.19. p. 171). Ele desconsidera a primeira por dois motivos: (I), quando uma determinada crença (imagem única) se estabelece, ela é única e não várias crenças semelhantes conservadas isoladamente, isto é, não é cada conjunção uma crença fraca e isolada que se junta às demais para formar uma crença maior, pelo contrário, uma conjunção frequente entre dois fatos gera uma única crença. (II) é decorrente do primeiro, pois, segundo Hume, se houvesse essa miríade de crenças semelhantes isoladas, elas “apenas distrairiam a mente e, em muitos casos, seriam numerosas demais para serem compreendidas distintamente por uma mente finita” (T.1.3.12.19. p. 171). Em decorrência disso, a crença formada pela concordância tem como explicação não a multiplicidade de imagens similares, mas sim a união de cada imagem singular umas com as outras, tornando-se mais fortes e vívidas. Dito de outra forma, “cada nova experiência é como uma nova pincelada, que confere às cores uma vividez adicional, sem multiplicar ou ampliar a figura” (T.1.3.12.11. p. 168). É desse modo que formamos uma imagem única a partir de experiências concordantes. Mas o que dizer quanto a observações contrárias?

Acerca da oposição, isto é, quando dois fatos distintos ora encontram-se em união, ora não, a imagem (crença) se forma a partir da superioridade de um dos acontecimentos sobre o outro, pois sendo imagens contrárias (o fogo produzindo tanto

calor quanto frio) incompatíveis entre si, e não podendo o objeto existir ao mesmo tempo ligado a ambas, a que sobressair em maior número será também a mais forte, e mais, “a determinação que a mente sofre em direção à imagem superior possui apenas a força que resta após a subtração da inferior” (T.1.3.12.19. p. 171). Esse ponto é extremamente importante para a compreensão do tema aqui exposto. Por isso, para melhor apresentá-lo, dividiremos a questão em três premissas: (1), para cada probabilidade há uma possibilidade contrária; (2) tanto essa possibilidade quanto a probabilidade são da mesma natureza; (3) a crença que acompanha a probabilidade é um efeito composto.

Primeira premissa. Se não houvesse uma possibilidade contrária a uma determinada probabilidade, ter-se-ia aqui uma certeza, pois, o conhecimento não admite contrariedade, já que este é demonstrável. Assim, é inerente à probabilidade (às questões prováveis) a existência de possibilidades opostas. Isso acontece por causa da segunda premissa.

Tanto a probabilidade quanto a possibilidade são de mesma natureza, pois, segundo Hume, “diferem apenas em número, mas não em gênero” (T.1.3.12.15. p. 169). A superioridade no número de chances é o único fator apto a dar a um acontecimento contingente uma superioridade sobre o outro. Isto é, um fato incerto é descoberto pela experiência e enquanto esta não apresentar um número superior de chances de um caso em detrimento de outras possibilidades, a mente continuará indiferente (como na probabilidade fundada no acaso). Ademais, como diz Hume: “a possibilidade que entra em todo raciocínio desse tipo é composta de partes que são da mesma natureza, tanto entre si como em relação àquelas que compõem a probabilidade oposta” (T.1.3.12.15. p. 169). Ou seja, um fato possível é composto de chances, tanto concordantes quanto discordantes. É por isso que a probabilidade e a possibilidade têm uma mesma natureza.

A terceira premissa é decorrente da segunda e diz: a crença que acompanha a probabilidade é um efeito composto. Trata-se aqui das chances que compõem a crença em uma probabilidade. Acredita-se com mais facilidade que um dado cairá com um dos quatro lados que tem a mesma figura impressa virada para cima do que com um dos outros dois lados, isto é, a crença se forma como consequência das experiências passadas que formam uma imagem única a partir das chances superiores que também são concordantes entre si. Quanto maior é o número de figuras iguais no dado, maior se torna o efeito: a crença. Dito de outra forma, “como a crença que depositamos em um acontecimento aumenta ou diminui de acordo com o número de chances ou experiências

passadas, ela deve ser considerada um efeito composto, cujas partes surgem... de um número proporcional de chances ou experiências” (T.1.3.12.16. p. 169).

A partir dessas três premissas, perguntamos: como decidir entre uma crença e outra? Isto é, quando uma crença e sua possibilidade oposta se fazem presentes, como a mente decide entre uma e outra já que ambas são da mesma natureza? A resposta é: a decisão ocorre quando uma imagem mais forte de uma das probabilidades se estabelece. De que modo isso acontece? Pelas razões acima indicadas: as chances são contrabalançadas e as superiores “unem-se”, produzindo uma visão geral e mais forte em virtude exatamente do maior número de causas ou princípios dos quais deriva. Diz Hume:

As partes componentes da probabilidade e da possibilidade, sendo semelhantes em sua natureza, devem produzir efeitos semelhantes; e a semelhança entre seus efeitos consiste em que cada um deles apresenta a imagem de um objeto particular. Mas, embora essas partes sejam semelhantes em sua natureza, são muito diferentes em sua quantidade e número; e essa diferença deve aparecer no efeito tanto quanto a similaridade. Ora, como a imagem que elas apresentam é, em ambos os casos, plena e integral, e como compreende o objeto em todas as suas partes, é impossível que haja qualquer diferença sob esse aspecto particular. Nada pode distinguir esses efeitos, a não ser uma vividez superior na probabilidade, resultante da concorrência de um número superior de imagens (T.1.3.12.18. p. 170).

Vimos que a probabilidade (seja a fundada no acaso, seja em causas) é definida como “a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza”. A partir daí, indagamos se o estatuto de probabilidade seria o grau máximo de certeza que as crenças em Hume poderiam atingir. Será que as crenças legítimas que procuramos em Hume podem ser apenas evidências ainda incertas?

A incerteza decorre de causas secretas e contrárias e de causas supérfluas. As causas secretas são aquelas presentes na probabilidade de causas. Causas supérfluas são aquelas que se fazem presentes em determinados fatos, mas não são necessárias à produção de um efeito. Não são, pois, essenciais. Quando causas secretas e/ou supérflua tornam-se presentes, o objeto da crença torna-se também duvidoso e quanto maior for o número dessas causas, maior também será a dúvida decorrente desta experiência.

Assim, a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza não pode ser o estatuto de crença causal legítima, porque, por exemplo, não parece razoável defender que crenças oriundas de estatísticas como aquelas presentes nas ciências sociais,

humanas ou mesmo meteorológicas, por mais embasadas que sejam, possam ser mais confiáveis do que as crenças oriundas da física, por exemplo. Exemplo: ‘tal candidato vencerá a eleição ou a população terrestre aumentará em um bilhão em dez anos ou ainda que amanhã fará sol’ não podem ter o mesmo nível de certeza do que crenças como: todos os homens são mortais ou o sol nascerá amanhã ou respiramos oxigênio. Mas, por quê? Porque as primeiras crenças, por mais embasadas que possam ser ainda serão insuficientes para garantir certezas, e isso acontece exatamente porque estão embasadas em causas secretas e contrárias ou ainda em causas supérfluas, o que não ocorre com as outras crenças. No caso da meteorologia, isso fica claro, pois a dificuldade de previsões corretas se dá devido aos milhares de fenômenos naturais que se misturam, anulam-se e ampliam-se nas mais variadas formas de fenômenos climáticos, isto é, a difícil identificação das causas, decorrente das várias experiências contrárias, determina o grau de incerteza dessa ciência. A pergunta então que se pode lançar é: mas, afinal, o que torna essas crenças diferentes?

A resposta pode ser: há uma gradação no nível de certeza nas crenças causais que vai da mais frágeis às mais fortes. E isso se explica pelo hábito, pois “como o hábito que produz a associação nasce da conjunção frequente de objetos, ele deve atingir sua perfeição gradativamente, adquirindo mais força a cada caso observado” (T.1.3.12.2. p. 163). Isso significa que experiências uniformes melhoram o hábito.

Isso não parece algo difícil de aceitar, visto que “na linguagem corrente, não hesitamos em afirmar que muitos argumentos causais excedem a probabilidade, podendo ser aceitos como uma espécie superior de evidência” (T.1.3.11.2. p. 157)². Ora, se alguém afirmasse que é apenas provável que massa ($E=MC^2$) atrai massa (gravitação) ou que a vida na Terra é baseada no carbono e que sem H₂O ela não se sustentaria, ele certamente seria tomado como um louco. “No entanto”, diz Hume, “é evidente que a única certeza que temos acerca desses fatos é a que a experiência nos proporciona” (T.1.3.11.2. p. 157). Mas, afinal, como as crenças se diferenciam? Hume diz que

Há certamente uma probabilidade que resulta de uma superioridade de possibilidades a favor de uma das partes e, à medida que esta superioridade aumenta excedendo as possibilidades opostas, a probabilidade recebe um aumento proporcional gerando maior grau de crença ou assentimento à parte em que descobrimos a superioridade (IEH, 6, 1, 1, p. 72. 1999b).

² Excedem, sem, contudo, tornar-se conhecimento. Apenas vai além das meras probabilidades, ou, das evidências ainda incertas.

Ou seja, quando determinados fatos distintos se encontram em conjunção frequente, as crenças resultantes daí são mais fortes, ao passo que quando as crenças são fracas é porque não houve a superioridade suficiente de uma das possibilidades. Assim, por exemplo, alguém que diariamente enfrenta um trânsito intenso na ida e na volta ao trabalho, é natural e esperado que ele acredite que no próximo dia tudo irá se repetir. Isso acontece, segundo Hume, porque

Como um grande número de inspeções afluem aqui sobre um único evento, elas o fortificam e o confirmam na imaginação, engendrando este sentimento que denominamos crença; e confere ao seu objeto preferência sobre o evento oposto que não é apoiado pelo mesmo número de experimentos e não retorna com tanta frequência ao pensamento quando transferimos o passado para o futuro (IEH, 6, 1, 4, p. 73. 1999b).

Dessa forma, parece evidente que a conjunção constante ou uma experiência uniforme é essencial a uma crença forte e firme.

Como vimos no início desse artigo, há três níveis de certezas em nossos raciocínios: probabilidade, conhecimento e provas. Também mostramos que tanto o conhecimento quanto a probabilidade não podem adquirir o estatuto de crenças legítimas. Dessa forma, essa capacidade cabe à prova. Por provas, Hume entende “os argumentos derivados da relação de causa e efeito, e que estão inteiramente livres de dúvidas e incertezas” (T.1.3.11.2. p. 157)³. A pergunta é: como uma crença causal pode ficar livre de dúvidas e incertezas? Através da experiência!

Um bom exemplo do que Hume entende por prova é a crença: *o sol nascerá amanhã*. De acordo com ele, tal certeza jamais poderá atingir o grau de conhecimento ou ser demonstrada (Cf. IEH, 4. 1. 2. p. 48. 1999b). No entanto, “somente um bobo ou um louco — e ninguém mais! — pretende discutir a autoridade da experiência ou rejeitar este grande guia da vida humana” (IEH, 4. 2. 7. p. 56. 1999b). Isto porque, para Hume, todo o raciocínio e toda a conclusão sobre a relação de causa e efeito repousam sobre a experiência (Cf. EIH, 4.2.1. p. 53. 1999b). Assim, sabemos que tanto as crenças causais mais firmes e certas quanto as mais incertas são oriundas da experiência; as incertezas advêm de causas secretas e/ou supérfluas, isto é, quanto menos uniformes e imprecisas são as experiências, menos confiáveis são as crenças resultantes delas; o contrário também é verdade: quanto mais uniformes são as experiências, mais fortes são

³ Vale ressaltar que as encontram dentro daquilo que é provável e faz parte das probabilidades. O que as diferenciam é apenas que uma parece exceder a outra. Provas são probabilidades livres de dúvidas.

também as crenças resultantes delas, haja vista que, para Hume, “uma experiência uniforme equivale a uma prova” (IEH, 10. 12. p. 115. 1999b). É nesse sentido, pois, que Hume parece conceder à evidência causal o estatuto de prova. Mas, convém ainda indagar: há experiências uniformes e, por conseguinte, crenças com o estatuto de provas? Ao que aparenta, sim!

Um outro bom exemplo é oferecido pela proposição *há uma cadeia alimentar no mundo animal*, isto é, um ser vivo *alimenta-se* do outro para poder sobreviver. Aqui temos um grau superior de experiências e observações a favor dessa crença, pois

Esta afluência de várias inspeções sobre um único evento particular gera imediatamente, por uma inexplicável disposição natural, o sentimento da crença, dando primazia a este evento sobre seu antagonista, que é apoiado por pequeno número de inspeções e recorre com menos frequência ao espírito (IEH, 6. 1. 3. p. 72. 1999b).

Nesse caso, porém, nem mesmo inspeções contrárias se tem, o que torna essa crença um verdadeiro exemplo de prova, isto é, uma crença causal livre de dúvidas e incertezas. Dessa forma, uma crença legítima em Hume, para ter o estatuto de prova, deverá ser orientada por experiências uniformes. E experiências uniformes são possíveis, pois ele diz que “há algumas causas que são inteiramente uniformes e constantes na produção de determinado efeito e não apresentam nenhum exemplo de falha ou irregularidade em seu procedimento” (IEH, 6. 1. 4. p. 72. 1999b).

Com efeito, não resta dúvida que há uma gradação que vai da probabilidade mais incerta (do jogo de azar, da superstição popular, do criacionismo) a mais certas e firmes (que o mosquito *Aedes aegypt* transmite a dengue, que a lua provoca as marés, que o ímã possui dois polos opostos), isto é, a probabilidade e a prova possuem uma diferença quantitativa e não qualitativa, pois “a diferença entre esses tipos de evidências é mais facilmente percebida nos graus mais afastados que naqueles mais próximos e contíguos” (T.1.3.12.2. p. 164). O que faz essa gradação da incerteza à certeza é exatamente o número superior, no caso das provas, por vezes unânime, de experiências. Se um determinado fato é objeto de dúvida é porque ele está envolto de causas supérfluas ou porque há causas secretas e opostas e, nesse caso, é porque há experiências conflitantes. A crença resultante daí, por isso, será igual à força restante da subtração dessas causas contrárias. Já os casos nos quais só há experiências unânimes, como tal crença poderia não ter um nível de certeza elevado? Só há uma possibilidade: quando as experiências são deturpadas, o que não é o caso, por exemplo, da evidência

de que petróleo é uma *fonte* de combustíveis fósseis, que no Japão *se fala* japonês, que os nativos de países nórdicos tendem a *ter* menos melanina ou mesmo que o fogo *queima*. Em outros termos, sendo as causas necessárias e não tendo experiências conflitantes, tem-se aí crenças com um alto nível de certeza. É a isso que Hume chama de prova.

Como já dito aqui, em nossos raciocínios causais há todos os graus imagináveis de certeza, da mais alta a mais inferior, e as crenças legítimas que buscamos são essas com um alto nível de certeza. Sabemos que toda questão provável admite uma contrariedade, e o que torna essa contrariedade mais ou menos presente é exatamente a experiência dela, isto é, quanto mais frequente é uma das possibilidades, mais crível ela será e, por conseguinte, existirá um nível de certeza mais elevado, em detrimento do seu contrário. Quando experiências conflitantes se dão, deve-se contrabalançá-las, a fim de saber qual delas sobressai. Assim, subtraem-se as menores das maiores e o resultado é o que Hume chama de evidência, (por isso que ele diz que a probabilidade é uma evidência ainda incerta). Os milhares de cisnes brancos observados, por exemplo, em contraste com os raros cisnes pretos, tornam a crença de que o próximo cisne também será branco muito mais certa do que a crença contrária. É por isso que Hume diz: “um homem sábio torna sua crença proporcional à evidência” (T.10.1.4. p.111. 1999b), isto é, ele se guia sempre pelas experiências mais constantes, uniformes e firmes. Tanto é assim que os fatos oriundos desse tipo de experiência geram crenças “com o máximo grau de segurança e considera a experiência passada uma *prova* completa da existência futura deste evento” (T.10.1.4. p. 111. 1999b grifo nosso).

3. Critérios para se considerar uma crença legítima

Sousa (2012), em seu artigo *O problema da crença e da justificação nas epistemologias naturalizadas de David Hume e Alvin Goldman*, defende outros critérios para as crenças legítimas. A crença, como sabemos, é uma ideia mais vívida e forte, portanto, mais intensa do que as ficções da imaginação. A partir disso, ele diz que “Hume passa a exigir que esse sentimento [crença] surja, no caso das crenças causais, da conjunção regular de fenômenos, ou seja, que tenha uma base experimental” (SOUSA, 2012, p. 11). Em seguida, ele é mais enfático ao afirmar que “Hume deixa clara sua exigência de que deve haver uma conexão causal entre a crença e o fato que a produziu, bem como

defende que este é o critério, por excelência (ao lado do critério de vivacidade) para o estabelecimento de crenças legítimas” (SOUSA, 2012, p. 12). Esse critério (da conexão causal entre a crença e o fato que a produziu), no entanto, parece insuficiente para justificar a explicação acerca da legitimidade da crença, não por ser falso, mas por ser incompleto, pois ele se encontra presente tanto nas crenças legítimas quanto nas ilegítimas. Por exemplo, por muito tempo se observou o movimento do sol e dessas observações uniformes, inferiu-se que ele se move ao redor da Terra (geocentrismo), ou seja, mesmo tendo uma conexão causal entre a crença e o fato, sabemos hoje, que ela é falsa, ilegítima. Sousa (2012) parece estar certo ao supor que a crença legítima tem que ter uma base experimental e uma conexão, todavia, como já vimos, isso não garante a existência de crenças legítimas. Ele chegou a essa resposta a partir da seguinte passagem de Hume:

O sentimento de crença não passa de uma concepção mais intensa e estável do que a que acompanha as meras ficções da imaginação, e [...] essa *maneira* de conceber surge da conjunção costumeira do objeto com algo presente à memória ou aos sentidos (IEH, 5. 2. 4. p. 67. 1999b).

Dessa forma, Sousa (2012) tem uma base textual para sua explicação. No entanto, parece que ele levou essa passagem muito a sério, tanto é que ele chega a afirmar:

Nesta passagem vemos uma formulação compacta de dois fatores cruciais para a caracterização das crenças ditas justificadas ou legítimas: elas devem ter origem numa base empírica (SMITH, 1966) e ser estáveis (LOEB, 1995 e 2002) ao contrário das crenças não justificadas ou ilegítimas (por ex.: devidas à educação, superstição, loucura, etc) (SOUSA, 2012, p. 13).

Porém, da mesma forma que mesmo existindo uma base experimental, juntamente com uma conexão causal entre a crença e o fato não garante crenças legítimas, o mesmo ocorre com o critério de estabilidade da crença. Há diferenças significativas entre crenças estáveis e crenças oriundas de experiências uniformes e constantes. Em geral, a maioria das crenças de um sujeito é estável, das mais certas as mais quiméricas. É possível ter uma crença estável quase que em tudo – as credices populares são um bom exemplo disso. É claro que as crenças oriundas de experiências uniformes são estáveis, mas elas não passam a ser legítimas por isso, elas se tornam

legítimas por sua origem. Em outros termos, ser estável é uma condição apenas necessária, mas jamais suficiente à crença legítima. É esse, pois, o erro que Sousa (2012) parece ter cometido: colocar o necessário como suficiente. Quem nega que crenças em milagres e no criacionismo, por exemplo, não são tão estáveis quanto crenças no nascer do sol ou no poder nutritivo do pão, para muitos? Que ambas as crenças têm uma base empírica parece inegável, pois, por exemplo, de erros médicos diz-se ‘o tumor do estomago foi curado pelo criador dos Céus e da Terra após as orações’. Dessa forma, uma crença pode ter uma base empírica, ou seja, ter uma conexão com um fato, mas isso não lhe garante legitimidade. Esses critérios podem ser necessários, mas com certeza não são suficientes. Outra observação acerca da citação acima concerne à ideia segundo a qual crenças oriundas da educação não são em si mesmas nem legítimas nem ilegítimas, pois, por exemplo, muitos dos que acreditaram no geocentrismo, assim como aqueles que acreditam no heliocentrismo têm tais crenças oriundas da educação e, dessa forma, a educação pode ser uma fonte tanto de crenças legítimas quanto de ilegítimas.

Dissemos no início desse artigo que a crença, para ser dita legítima, tem que estar livre de dúvidas e incertezas. Vimos também que tanto a probabilidade quanto o conhecimento não garantem esse critério à crença legítima, no primeiro caso pelo fato de que ela está aquém e, no segundo, por não estar no escopo da crença. Logo, tendo apenas o conhecimento, a probabilidade e a prova como níveis de certeza nos raciocínios, conclui-se que as crenças só podem ser legítimas se tiverem o estatuto da prova. Dessa forma, a crença legítima que buscamos na epistemologia de Hume corresponde à prova e não à probabilidade ou ao conhecimento.

O conceito de prova, sendo decorrente de raciocínios causais livres de dúvida e incertezas, servirá de modelo para as crenças legítimas e, mais precisamente, será o estatuto que iremos lhes conferir. Ele será o grau máximo que nossas crenças poderão atingir na filosofia humeana, e apesar de injustificáveis racionalmente, elas estarão livres de dúvidas. Sendo assim, para que uma crença seja considerada legítima em Hume deveremos dar-lhe o estatuto de prova. Mas a pergunta que fica é: como ter certeza de que uma crença tem o estatuto de prova? Até porque “o próprio Hume concede que nem todas as regularidades são confiáveis, e que nem todos costumes são bons costumes. Há regularidades que possuem apenas uma experiência limitada” (SMITH, 2005, p. 383). Com efeito, durante milênios se acreditou na intervenção divina e no geocentrismo e, portanto, essas crenças pareciam fora de dúvidas e incertezas.

Porém, sabemos que elas não são modelos de crenças legítimas, pois a experiência desautoriza-as. Dessa forma, ao que parece tanto a explicação de Sousa (2012) quanto a nossa é igualmente incompleta, pois falta critérios para guiar a experiência. Mas quais seriam essas regras?

Antes, porém, de encerrar, vale ressaltar que, não obstante a incompletude verificada na explicação de Sousa (2012) e também na nossa, a que defendemos até então, no entanto, parece um pouco mais razoável. Isto porque, quando Hume define prova como sendo uma crença causal livre de dúvidas, temos como comparar duas crenças opostas e ver quais delas parecem mais incertas ou certas. Já no caso de Sousa (2012), em geral, as crenças, mesmo opostas, têm uma base empírica e, por conseguinte, há um fato em conexão com a crença. E só isso não garante decisões razoáveis sobre crenças opostas e isso se agrava pelo segundo critério apresentado por ele: o critério de estabilidade (crenças estáveis), pois ele tampouco garante decidir-se sobre crenças contrárias e, aliás, pode até tonar a situação ainda mais delicada, pois alguém que tem uma crença estável acerca do geocentrismo, por exemplo, pode desconsiderar outras possibilidades (como o heliocentrismo), simplesmente porque sua crença é demasiadamente estável. Ademais, como comparar crenças estáveis? No nosso caso, buscamos crenças livres de dúvidas e incertezas e não apenas crenças estáveis, pois tanto crenças legítimas quanto ilegítimas podem ser estáveis, porém crenças ilegítimas não podem ser livres de dúvidas e incertezas, pelo menos não a partir de critérios objetivos, por exemplo, a partir do método experimental e das regras gerais para se julgar causa e efeito que Hume apresenta no Tratado. Mas isso é tema para um próximo artigo.

Referências

- CHIBENI, S. 2005. *Hume e as crenças causais*. Trabalho apresentado nas XVI Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia, Córdoba, Argentina.
- GORMAN, M. 1993. Hume's Theory of Belief. In: *Hume Studies*. Volume XIX, número 1, pp. 89-102.
- HUME, D. 2005. *Diálogos sobre a religião natural*. Lisboa: Edições 70.
- _____. 1999a. *Enquiries Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford Uni. Press.
- _____. 1999b. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultura.
- _____. 2009. *Tratado da natureza humana*. 2ª Edição. São Paulo: UNESP.
- _____. 2000. *Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- SMITH, N. 2005. *The philosophy of David Hume*. Palgrave Macmillan.
- SOUSA, C. 2012. O problema da crença e da justificação nas epistemologias naturalizadas de David Hume e Alvin Goldman. In: *Revista eletrônica prodocência*. Volume I, número 1.
- AGUIAR, T. 2008. *Causalidade e direção do tempo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

TONS KANTIANOS EM HUME: O QUE PODE A RAZÃO NA AÇÃO?

Celina Alcantara Brod

Universidade Federal de Pelotas

celinabrod@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é discorrer sobre o alcance da razão na teoria da ação de David Hume e analisar suas funções instrumentalistas. Segundo o filósofo empirista, a capacidade da razão de influenciar a deliberação é limitada e cumpre um comando submisso às paixões. A partir de uma leitura não fragmentada do Tratado da Natureza Humana, é possível afirmar que o papel instrumental da razão não apenas indicaria os meios para o alcance dos fins como também proporcionaria inferências causais com conteúdo normativo baseado em sentimentos existentes. Há dissenso entre autores se o papel da razão nestes termos pode conceder a Hume uma leitura com espaço para racionalidade prática. O artigo pretende elencar os argumentos que possibilitariam mitigar o ceticismo radical de Hume sobre a razão na deliberação.

Palavras chaves: Razão Instrumental; Razão Prática; Motivação; David Hume; Kant.

Abstract: The aim of this paper is to discuss the scope of reason in David Hume's theory of action and scrutinize its instrumentalist functions. According to the empiricist philosopher the ability of reason to influence deliberation is limited and fulfills a command subservient to the passions. From a non-fragmented reading of the Treatise, it is possible to affirm that the instrumental role of reason would not only indicate the means for achieving the ends, but would also provide causal inferences with normative content based on existing feelings. There is dissention among authors if the role of reason in these terms can grant Hume a reading with room for practical reason. The article intends to cover the arguments that would enable Hume's radical skepticism concerning reason in deliberation to be mitigated.

Key words: Instrumental Reason; Practical Reason; Motivation; David Hume; Kant.

1. Introdução

O método experimental de raciocínio nos assuntos morais, proposto pela filosofia empirista de Hume, tinha como objetivo mostrar os limites, os alcances das operações e os princípios psicológicos de nossas faculdades mentais. No conhecimento, mostra Hume, a ideia de conexão necessária entre os objetos não resulta da razão, mas da repetida observação. Na moral, as distinções entre vícios e virtudes derivam de nossos sentimentos e já na política, nossa noção de justiça é fruto de um longo processo de experiência que “não pode ser inferida inteiramente da razão ou de circunstanciais idealizadas.” (HARDIN, 2007, p.140) Diferente de grande parte da tradição filosófica, Hume coloca a razão como coadjuvante e auxiliar na construção de nosso conhecimento científico, moral e político.

Isso posto, é preciso saber: qual é o raio de atuação da razão e a força de sua influência normativa na teoria das ações de Hume? A resposta mais apropriada para tal pergunta tem sido disputada entre os estudiosos do empirista escocês, e é sobre ela que este artigo se debruça. Há consenso entre as múltiplas leituras de que na perspectiva de Hume a razão é inerte diante da vontade, enquanto no agir ela apenas auxilia as determinações das paixões. Em outras palavras, a função da razão limita-se em mostrar aos agentes os meios para os fins, que por sua vez são determinados por algo diferente do que a razão em si. Quando a razão exerce apenas este papel, dizemos então que ela é instrumental. Segundo Radcliffe, Hume apresenta uma teoria instrumentalista de razão prática. Contudo, Radcliffe destaca que “algumas críticas têm convergido sobre uma tese que invalida a corrente tradicional e implica que Hume nunca pensou a razão como prática” (RADCLIFFE, 1997, p.248). Tais teses, segundo ela, estariam apoiadas em uma concepção de razão prática estreita.

A possibilidade de encaixar Hume em alguma concepção de razão prática irá depender do conceito e interpretação que temos em mente quando fazemos uso deste termo, isto é, a forma como concebemos a participação da razão na deliberação, assim como a fonte da normatividade presente na ação. A ideia de uma razão autônoma capaz de oferecer normas autoritativas e conteúdo motivacional para a ação é uma concepção *kantiana* de razão prática. Radcliffe defende que está não é, e nem deve ser, a única forma de caracterizar a razão prática. Recusando tal exclusividade e considerando uma perspectiva sentimentalista da motivação, é possível falar em uma razão prática *humeana*.

Neste sentido, levando em consideração a flexibilização do termo, surge a questão: em que medida a concepção *humeana* de razão prática aproxima-se da concepção kantiana? Para Korsgaard, ser cético em relação a capacidade motivacional da razão “deve estar sempre fundado em um ceticismo de conteúdo” (KORSGAARD, 1986, p.6), ou seja, se a razão não pode motivar então ela igualmente não pode guiar. Neste caso, não haveria em Hume qualquer lugar relevante para a razão, inclusive na tomada de decisão meio-fim. Tal conclusão, inevitavelmente, afastaria qualquer aproximação de Hume à uma noção de razão prática. Certamente, Kant tem um apelo racionalista que pensa critérios para a ação moral, o que não encontraremos em Hume. Entretanto, de que forma podemos conceder algum terreno comum, mesmo que pequeno, entre a instrumentalidade da razão prática em Hume e o imperativo hipotético de Kant?

O objetivo deste artigo é primeiramente investigar as funções que Hume atribui à razão e, em seguida, analisar se estas atribuições são suficientes para sugerir uma concepção de racionalidade prática na sua teoria. Por último, pretende-se mostrar onde Hume e Kant aproximam-se sem perder a nitidez de suas diferenças.

2. O papel limitado da razão

Ao investigar nossas crenças sobre fatos do mundo sensível, Hume adota uma postura antidogmática e inquisitiva em relação aos poderes da razão. Para tratar da ação humana e moralidade, o filósofo não se mostra diferente. A defesa de um princípio racional único do qual certo ou errado, ou ainda vício ou virtude derivam universalmente, é igualmente combatida pelo ceticismo mitigado de Hume. É importante ressaltar que isso não o torna um cético moral, seu ceticismo limita-se a concepção de uma moralidade originada, produzida e comandada pela razão. A rejeição de um ceticismo moral fica clara no seguinte trecho:

Aqueles que negaram a realidade das distinções morais podem ser classificados entre os contentores insinceros, pois não é concebível que alguma criatura humana pudesse seriamente acreditar que todos os caracteres e ações fossem igualmente dignos de estima e consideração de todas as pessoas. (EPM 1.2)

Mas qual seria então a natureza dos juízos valorativos? O que, afinal, produz nossas distinções morais? Segundo o empirista, aquilo que origina os pensamentos que

temos são as impressões originais – internas ou externas - já os nossos julgamentos morais, derivam das impressões¹ que sentimos ao viver em inter-relação com o mundo e com os outros. Hume “simplesmente e silenciosamente descarta a noção de que a moralidade se baseia em algo fora da mente humana e relações humanas” (RASMUSSEN, 2014, p. 30). Isto significa, resumidamente, que mal-estar e contentamento são percepções que precedem e estabelecem a moralidade.

A razão é incapaz de produzir o material originário de nossas avaliações morais. Se no conhecimento a faculdade do entendimento não antecipa aprioristicamente o efeito das causas, na moralidade ela permanece inativa e impotente diante dos sentimentos de certo ou errado, isto é, o efeito moral de uma determinada ação não deriva da razão. Não chegamos à conclusão de que algo seja amoroso ou odioso através de uma “sequencia de argumentos ou induções” (EPM 1.3), ou melhor, não derivamos a aprovação ou aversão de uma mera análise racional. A faculdade da razão é apenas um segundo estágio daquilo que nos foi dado pelos sentidos. As ações que aprovamos ou desaprovamos são sentidas, não pensadas. Eis o que diz Hume:

O que é honroso, o que é imparcial, o que é decente, o que é nobre, o que é generoso, toma posse do coração e nos anima a abraçá-lo e conservá-lo. O que é evidente, o que é provável, o que é verdadeiro obtém somente a *fria* aquiescência do entendimento. (EPM 1.7)

Em Hume, falar em ação moral é o mesmo que falar em uma ação passional. As operações do entendimento, diz o filósofo, limitam-se à “comparação de ideias e a inferência de questões de fato, se a virtude fosse descoberta pelo entendimento teria de ser objeto de uma dessas operações” (T 3.1.1.18). Por mais que um determinado fenômeno seja descrito detalhadamente, não é possível encontrar o elemento da moral entre tais descrições. A moralidade não se encontra misturada entre os objetos e fenômenos no mundo, não encontramos o vício de uma ação “até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos um sentimento de desaprovação que se forma em nós contra essa ação” (T 3.1.1.26). Assim, “As regras morais, portanto não são conclusões de nossa razão” (T 3.1.1.6), conclui Hume. Nenhuma ação, por mais hedionda que seja, terá sua imoralidade ligada a não conformidade à razão.

A distinção de Hume entre *é* e *deve*, entre fato e valor, mostra que a natureza das atribuições valorativas para ação difere das descrições e inferências que fazemos a partir

¹ Hume divide as impressões em originais e secundárias. As impressões originais são impressões de sensação, e as secundárias de reflexão. Por originárias entende-se “*impressões dos sentidos, e todas as dores e prazeres corporais; do segundo, as paixões e outras emoções semelhantes.*” (T 2.1.1.1)

de fatos no mundo. A lacuna entre descrever um fato e prescrever uma ação deveria ser preenchida, antes de tudo, com uma exposição de nossos desdobramentos psicológicos. Uma ciência do homem que explicasse como formamos as crenças morais que temos. Para Hume, as categorias de relações que utilizamos para analisar ideias e encontrar a verdade ou falsidade não se aplicam aos objetos dos sentimentos. Hume, ao apontar essa diferença, pretende “subverter todos os sistemas correntes de moralidade” (T 3.1.2.27). Tal propósito foi de certo modo alcançado, pois a falácia naturalista é até hoje assunto controverso e debatido, permanecendo uma questão em aberto.

Então, qual é o papel da razão dentro da multiplicidade de percepções da mente diante de ações e caracteres? Hume defende que a razão pode deduzir generalidades a partir da comparação de casos particulares, e não o oposto, como algumas doutrinas racionalistas defendiam. A ramificação de uma conduta moral a partir de um princípio universal abstrato a priori é incorporar ao conhecimento ético uma expectativa quimérica. É possível dizer que embora Hume tenha despertado Kant de suas suposições dogmáticas, no âmbito da vontade e deliberação, Hume dificilmente iria conceber a ética transcendental de Kant e seu imperativo categórico como uma resposta satisfatória para ética. O filósofo das paixões, diante do imperativo categórico de Kant, provavelmente lembrá-lo-ia de que uma tentativa formalmente perfeita se distancia da realidade contingencial das ações. Um princípio único abstrato só é perfeito em si mesmo porque negligência a experiência, os fatos e a própria imperfeição humana. Ademais, Hume reforçaria que a razão sozinha não é capaz de motivar, tampouco produzir uma paixão; elementos indispensáveis para a vontade e conseqüentemente o agir.

Fica evidente que, na doutrina das paixões de Hume, a multiplicidade de casos e o comprometimento passional da ação não são redutíveis às formas racionais e necessárias de leis morais. Não há, na deliberação, um combate entre razão e paixões, pois a “razão é inteiramente inerte, jamais podendo impedir ou produzir qualquer ação ou afeto” (T 3.1.1.8). Mas, afinal, o que podemos esperar da razão? O ceticismo de Hume, quanto à capacidade diretiva da nossa racionalidade, será radical o suficiente para que lhe seja negado um lugar para a razão prática? É o que vamos tentar responder a seguir.

3. Razão instrumental prática

O que constitui o conceito de razão prática? Não é preciso, segundo Radcliffe, derivar uma noção de razão prática “de uma perspectiva ou tradição e então usá-la para desqualificar outras” (RADCLIFFE, 1997, p.249). Esta afirmação serve para apontar o fato de que dependendo da concepção assumida, é então negado ou atribuído à teoria da ação de Hume alguma racionalidade prática. A interpretação que exclui qualquer auxílio da razão na normatividade da ação, dentro da tese de Hume, é o que Baier chama de um determinado “hábito de leitura” (BAIER, 1991, p.158). Tal hábito se dá através de uma leitura fragmentada do *Tratado*², em que há negligência do elo entre a epistemologia causal de Hume no Livro I e as questões morais desenvolvidas por ele no Livro III. O descuido com uma visão integral da estrutura teórica do *Tratado* é, muitas vezes, responsável por interpretações emotivistas ou minimalistas de Hume.

Considerar uma teoria instrumentalista se (e somente se) ela estiver ligada à uma concepção de razão prática que deriva unicamente do imperativo hipotético kantiano é, como escreve Radcliffe, pedir que Hume “alcance expectativas deslocadas” (RADCLIFFE, 1997, p.249). Diante disso, Radcliffe propõe a seguinte definição para razão prática: “um processo inferencial que produz conclusões de importância prática” (RADCLIFFE, 1997, p.249). Levando em consideração tal flexibilização do termo, qual seria o tipo de teoria da razão que Hume tem para oferecer? Será que o imperativo hipotético kantiano é, de fato, a única teoria instrumentalista que há?

As teorias instrumentalistas defendem que os agentes raciocinam sobre os meios para seus fins, mas não sobre os fins neles mesmos. Na concepção instrumental de razão “os fins dos agentes e a importância relativa nos fins é determinada por algo além da razão sozinha” (RADCLIFFE, 1997, p.250). Já as teorias não-instrumentalistas defendem que a razão é capaz de prover conclusões que determinam tanto os fins dos agentes como os meios apropriados, neste caso, “julgamentos éticos podem ser explicados em termos de padrões racionais que se aplicam diretamente a conduta ou deliberação” (KORSGAARD, 1986, p.5). Percebe-se que a razão prática defendida por Korsgaard é ativa e potente, capaz de direcionar e motivar o agente, algo impensável na teoria da ação de Hume.

² Na visão de Baier o projeto de Hume não é o de rebaixar a razão, mas o de ampliar a nossa concepção dessa e torná-la social e passional. Isto significa uma razão que coopera com nossas paixões morais. Assim, atender as demandas da razão é dispensar contradições. O que resultaria no seguinte desdobramento: um auto entendimento reflexivo é o uso aprimorado da razão teórica enquanto a auto aprovação reflexiva representaria o bom uso da razão prática. Baier sustenta que ao final do *Tratado* a razão concorda com nossas paixões calmas; “uma razão transformada.” (BAIER, 1991, capítulo 12)

No livro II do Tratado, Hume estabelece duas características negativas para razão: (i) a razão *sozinha* não pode nunca ser um motivo para uma ação da vontade e (ii) ela nunca poderia se opor a paixão na direção da vontade. É a partir desta tese negativa que Hume formula sua passagem provocativa: “a razão é, e deve ser, apenas escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas” (T 2.3.3.5). Ao colocar a razão omissa diante da vontade, rebaixando sua reputação à uma escrava, Hume indica que sua influência é subordinada e exerce função secundária. Como, afinal, esta escrava serve às paixões? Segundo a tese positiva de Hume a razão pode: (i) despertar uma paixão, informando sobre a existência de um objeto; (ii) apontar os meios ou ações possíveis para alcançar o objeto da paixão.

Hume não acredita que a razão *sozinha* possa determinar nossas ações justamente porque razões ou juízos (não morais) não podem motivar a vontade. Dentro de sua teoria da ação, agir é sempre agir impulsionado por algum sentimento, desejo ou aversão. A vontade “nos põe no mundo das realidades” (T 2.3.3.2), e ela se direciona ao mundo principalmente através da dor e do prazer, enquanto o entendimento está direcionado ao mundo das relações entre nossas ideias. Porém, o conhecimento causal pode ter influência sobre a ação, pois é capaz de despertar nossa perspectiva futura de dor ou prazer. “É aqui que o raciocínio tem lugar” (T 2.3.3.3), escreve Hume. A razão, a partir do conteúdo acumulativo que obteve na experiência, informa sobre as emoções que determinadas conexões entre objetos irão proporcionar. Agora, se por acaso tal conexão nos fosse indiferente, ou seja, se os objetos em questão não nos afetassem, nossa ação não sofreria qualquer influência.

Basta agora saber se o papel de escrava, ocupado pela razão, é satisfatoriamente eficiente para que se possa considerar esta função instrumentalista e prática. A pergunta correta talvez seja: qual é o tipo de teoria instrumentalista que surge da leitura de Hume? A resposta positiva em relação a racionalidade prática vai depender não apenas de uma concepção distinta de razão prática, como vimos antes, mas também de uma compreensão do papel das crenças na ação humana.

Para autores como Korsgaard, Milgram e Hampton, o papel da razão em informar os meios para o alcance dos fins, ou seja, uma explicação causal apenas, é insuficiente para conceder a Hume espaço para o raciocínio prático. Milgram, por exemplo, afirma que a concepção de razão em Hume é minimalista. Uma concepção instrumentalista considera que a razão impõe aos agentes certos decretos que os levariam a tomar os meios para seus fins. Assim, Milgram defende que uma razão prática é de fato prática justamente por apontar os meios para os fins e ser capaz de

dirigir a ação. Segundo Milgram, em Hume, uma informação obtida “não exerce qualquer poder coercitivo sobre as paixões: a escrava não envia comandos ao seu mestre ou o diz o que fazer com a informação obtida” (MILGRAM, 1995, p.80). Em defesa de Hume, cabe aqui reforçar que, para ele, uma informação deve interagir necessariamente com algum desejo para produzir volição, neste sentido, “a ação pode causar um juízo ou pode ser *obliquamente* causada por um juízo, quando este coincide com uma paixão” (T 3.1.1.11). Porém, Milgram exclui qualquer traço de racionalidade prática em Hume, porque segundo ele, os estados motivacionais que seriam as razões para a ação não possuem um conteúdo, “e estados mentais sem conteúdo não podem ser razões” (MILGRAM, 1995, p.85). Em outras palavras, as paixões sendo originais não teriam um estado representativo, por isso não seria possível, na visão de Milgram, atribuir a Hume qualquer racionalidade prática na ação, pois neste caso não é possível dar razões para o agir.

O ceticismo de Hume quanto à razão prática estaria comprometido, na interpretação de Milgram, com uma teoria semântica. No entanto, como nota Mackie, “isso é em parte porque Hume não está interessado em questões de significado” (MACKIE, 1980, p.70). E mesmo que ele estivesse, Hume poderia dizer que um julgamento moral como “isto é vicioso”, influencia e direciona escolhas porque não se trata de um sentimento aleatório, mas “de um sistema construído, de fato, de sentimentos, mas envolvendo a consciência das pessoas dos sentimentos uns dos outros” (MACKIE, 1980, p.68). Embora Hume não tenha desenvolvido uma teoria do significado, ele implicitamente reconhece que declarações morais são utilizadas com regularidade e possuem elementos sintáticos e semânticos; proposições compreensíveis dentro de um “sistema interpessoal de sentimentos morais” (MACKIE, 1980, p.71). São frases proferidas pelo locutor com a função social de “fazer ou endossar um comando de que uma ação possível, a qual ele chama correta deveria ser feita” (MACKIE, 1980, p.70). Neste sentido, seria possível dizer que juízos morais direcionam a ação pois combinam elementos emotivos com prescritivos. Além da linguagem representar a funcionalidade e intersubjetividade dos conceitos morais, nossa tendência de projetar nos objetos nossos sentimentos pode proporcionar, segundo Mackie, maior objetividade³ a teoria de Hume. Neste caso, as ações e a caráteres, ilusoriamente,

³ Como estas ficções são projeções de sentimentos elas são intrinsecamente motivadoras e, naturalmente, consideradas como intrinsecamente motivadoras. Considerando o sistema interpessoal de sentimentos morais como um sistema social com demandas, ou seja, uma rede de interações com exigências e requerimentos correspondentes, estas atribuições fictícias estariam vulneráveis as demandas sociais.

possuiriam qualidades morais, reforçando a consistência objetiva do sistema interpessoal de sentimentos morais.

Ademais, embora Hume afirme que as paixões são originais, ele também afirma que: “uma paixão, uma vez produzida, naturalmente produz uma determinada ideia” (T 2.1.5.6). E depois, segundo ele, “qualquer ação exercida pela mente pode ser compreendida sob o termo percepção” (T 3.1.1.2), e isto inclui ver, sentir ou pensar. A palavra percepção, em termos contemporâneos, pode ser entendida como qualquer evento mental real ou estados mentais que possuam conteúdo.⁴ Dito isso, devemos considerar que a partir de princípios associativos formamos conhecimento em relação as paixões, ou seja, formamos crenças que dizem respeito a desejos, às dores e aos prazeres. Fora de um “hábito de leitura” de Hume é possível concluir que “crenças firmes sobre o que é bom podem ativar a vontade e influenciar as paixões quase tão fortemente quanto os prazeres presentes” (BAIER, 1991, p.159). Isto porque estas crenças fazem referência aos sentidos originais, aqueles que nos causam aprovação ou reprovação. A mera consideração ou reflexão de um determinado caráter, diz Hume, “nos proporciona uma satisfação, assim como um poema ou romance, nunca deixa de nos encantar ou agradar” (T 2.1.7.6).

O modelo crença–desejo⁵ explica os elementos do agir; o estado mental ativo do desejo e o estado mental inerte da crença. O desejo sozinho não explica a ação e a crença sozinha não impulsiona ação. É a coordenação de ambos que possibilita a intenção⁶ da ação. É a partir da capacidade de conceituar nossas motivações que podemos produzir uma linguagem moral, uma linguagem que abarca tanto sentimentos morais como juízos morais. Com base nestes pontos, podemos dizer que a razão humeana é eficiente em fornecer juízos inferenciais que influenciam a disputa entre paixões conflitantes.

Logo, se projetamos crueldade no signo do assassinato, por exemplo, da mesma forma que projetamos a conexão necessárias entre dois eventos regulares, haverá expectativa mútua de que as pessoas façam dentro deste sistema as mesmas projeções, atribuindo as qualidades morais certa objetividade. Mackie argumenta que a analogia que Hume traça entre qualidades secundárias como cores, amargura e doçura as qualidades morais sustentaria esta possível teoria da objetificação. (MACKIE, 1980, p.71)

⁴ Esta definição de percepção é feita por Galen Strawson na obra *The Secret Connexion*. É importante ressaltar que a palavra conteúdo aqui é mais do que meramente conteúdo pictórico. “De acordo com a concepção de conteúdo presente, todo conteúdo é conteúdo fenomenológico – mantendo em mente que há conteúdo fenomenológico cognitivo assim como conteúdo de sensação e sentido.” (STRAWSON, 2014, p.23)

⁵ Para uma explicação do modelo crença-desejo humeano ver Michael Smith, *The Humean Theory of Motivation*.

⁶ Para uma explicação da necessidade de acomodar crença e desejo e suas respectivas funções no agir ver Anscombe “*Intention*”, Oxford: Blackwell (1957). Em síntese: as crenças dizem algo sobre o mundo e os desejos querem modificar algo no mundo, por isso os últimos possibilitam a ação.

A caracterização de razão prática feita por Radcliffe pretende acomodar as tradições racionalistas e empiristas, uma vez que uma interpretação kantiana de razão prática acaba subscrevendo a Hume uma interpretação apenas minimalista da razão. Agora que já temos uma concepção *não kantiana* de razão prática - um processo inferencial que produz conclusões práticas- é preciso saber como essas inferências operam na concepção humeana.

4. Se quero x, devo y em Hume e Kant

O imperativo hipotético de Kant nos diz que todos os seres racionais devem tomar os meios para seus próprios fins. Neste sentido, o imperativo é “um requerimento ao qual todos os agentes racionais estão sujeitos” (RADCLIFFE,1997, p.261). Quando um determinado agente deseja algo e não toma os meios necessários para sua ação está, para Kant, agindo irracionalmente. Kant não afirma que todos os seres sempre tomam os meios para seus fins, e sim que um sujeito que ajuíze corretamente, *necessariamente*, tomará os meios para os fins. É neste sentido que Korsgaard afirma que diversas coisas são capazes de interferir na “transmissão motivacional” (KORSGAARD, 1986, p.13) de nossas considerações racionais e impedir ações plenamente racionais. Segundo Korsgaard, “Raiva, paixão, depressão, distração, pesar, doenças físicas ou mentais, podem nos acarretar a agir irracionalmente” (KORSGAARD, 1986, p.13). A capacidade de ser motivado por considerações racionais é o que ela chama de “requerimento do internalismo” e tal requerimento exige racionalidade prática.

Duvidar desta capacidade implica, de acordo com Korsgaard, no ceticismo da razão de ser prática. Korsgaard defende que “a razão motiva alguém que é capaz de ser motivado pela percepção de uma conexão racional” (KORSGAARD, 1986, p.17). Tal concepção de racionalidade⁷ leva Korsgaard a equiparar a razão prática com razão teórica e o convencimento intelectual com o convencimento motivacional. Segundo ela, “o requerimento interno para a razão teórica é o de ser capaz de convencer-nos, desde de que sejamos racionais” (KORSGAARD, 1986, p.14). Isto significa dizer que bons argumentos convencem e boas razões motivam. Naturalmente, na concepção de razão

⁷ Korsgaard complementa que a “racionalidade é uma condição que seres humanos são capazes, mas não uma condição que estamos sempre inseridos.” (KORSGAARD, 1986, p.18)

prática defendida por Korsgaard, toda e qualquer leitura de Hume com espaço para racionalidade prática será inevitavelmente negada.

Tomemos como exemplo o seguinte caso: se Roberto deseja terminar sua dissertação, mas não dedica tempo para isso, neste caso, Roberto age irracionalmente de acordo com o requerimento proposto por Korsgaard. Roberto foi irracional ao desconsiderar os meios que sua razão lhe forneceu. Em outras palavras, adotar os meios que proporcionam o bem maior do agente, ou seja, agir de forma a obter o fim que um agente *deve* ter é agir prudencialmente. O princípio de prudência em Kant invoca critérios de racionalidade em que a razão autoritativa decide a favor de si mesma. Entretanto, para Hume, o caso de Roberto pode ser explicado de outra forma. Hume diria apenas que Roberto não tem uma motivação forte o suficiente que o levasse a tomar os meios apontados pelas inferências racionais ou Roberto teria alguma motivação contrária ao desejo de terminar sua dissertação. As forças contrárias poderiam ser justamente a falta de “*strength of mind*” que Hume caracteriza como uma paixão calma. Ou, até mesmo, todas as interferências psicológicas (raiva, depressão, distração, paixão, etc.,) mencionadas por Korsgaard. Todavia, se caso Roberto tomasse os meios para seu bem maior, realizando as tarefas necessárias para finalizar sua dissertação, Hume diria que neste caso a paixão calma venceu o embate. Isto é, aquela tranquilidade que faz com que nem sempre tenhamos de obedecer aos nossos desejos imediatos. O objeto das paixões calmas, o prazer a longo prazo é antecipado pela imaginação.

Roberto consegue, portanto, imaginar o prazer futuro que sua ação presente proporcionará se ele tomar os meios corretos para seu fim, ou uma possível dor caso ele os negligencie. Assim como a imaginação permite que simpatizemos com as paixões e sentimentos alheios e nos proporcione imparcialidade, a imaginação é igualmente capaz de antecipar prazeres e dores que sentiríamos em eventos futuros. Desta forma, nossa paixão calma pode contrariar uma paixão violenta e podemos a partir dela negar certos “desejos que influenciam a vontade para minimizar o arrependimento ou a decepção.” (BAIER, 1991, p.153). Hume afirma que, homens com frequência contrariam uma paixão violenta “ao perseguir seus interesses e objetivos; não é apenas o desprazer presente, portanto, que os determina” (T 2.3.3.10). Ainda assim, esta ação em direção a um bem maior, mesmo que influenciada por uma inferência da imaginação, está vinculada a um desejo ou aversão. Logo, tanto paixões calmas como paixões violentas perseguem o bem e evitam o mal, a diferença entre elas é que “o mesmo bem quando próximo causará uma paixão violenta; e, quando distante, produzirá uma paixão calma”

(T 2.3.4.1). Na perspectiva de Hume, independente da escolha final de Roberto, qualquer ação realizada terá sido racional, porém, mais ou menos virtuosa.

Em Kant os imperativos hipotéticos “representam a necessidade prática da ação possível como meio para atingir algo que um sujeito quer (ou pode possivelmente querer)” (CAYGILL,1995, p.231). Estes imperativos estão voltados para “a matéria da ação e o resultado pretendido e por isso são determinados heteronomamente.” (CAYGILL,1995, p.231) A diferença em Kant é que a violação do imperativo representa a violação de uma norma racional, já em Hume, não há norma para ser violada, porque desejar o bem maior é uma questão de virtude, isto é “ser movido regularmente por interesses de longo prazo em oposição interesses a curto prazo” (RADCLIFFE, 1997, p.265) Em Hume, os fins prudenciais são atingidos a partir das inferências racionais que conduzem a conclusões do que deve ser feito a partir de *sentimentos* existentes. Portanto, as ações prudenciais são, na doutrina de Hume, louváveis, não racionais no sentido hipotético kantiano. Roberto estaria sendo irracional, em termos humeanos⁸, se resolvesse terminar sua dissertação sem consultar qualquer bibliografia ou se viesse a descobrir que sua matrícula no mestrado havia sido suspensa e não tinha qualquer dissertação a ser terminada.

Se Roberto não faz algo que deveria fazer para terminar sua dissertação, ele não está agindo irracionalmente, mesmo considerando terminar o mestrado um de seus fins, mas em Hume, Roberto está agindo viciosamente. Sua ação está sendo determinada por uma paixão diferente de sua paixão serena, capaz de negligenciar a gratificação instantânea por uma gratificação futura. No entanto, será que isto é suficiente para conceder a Hume qualquer tipo de racionalidade prática? Não, se por racionalidade prática tomarmos as conclusões normativas como produtos exclusivos da razão. Deste modo, uma razão prática instrumental em Hume deve ser entendida da seguinte forma:

- (1) Quero terminar a dissertação do mestrado
- (2) Escrever e ler são atividades que demandam tempo
- (3) *devo* então dedicar meu tempo

⁸ Na visão de Hume, uma ação só pode ser considerada contrária razão em dois sentidos: (i) quando uma paixão está fundada na suposição da existência de objetos que não existem realmente. (ii) Quando ao agirmos movidos por uma paixão escolhemos meios insuficientes, para o fim pretendido, e nos enganamos em nossos juízos de causas e efeitos. (T 2.3.3.6). Mesmo assim, Hume elenca tais ações como uma conduta descabida, mas as paixões ou sentimentos continuam sendo realidades originais, e sendo originais não podem ser falsas ou verdadeiras. Neste caso, portanto, o que é contrário a razão é o juízo que acompanha a paixão, e não a paixão em si.

Se Roberto deseja terminar o mestrado e dedica o tempo adequado para fazê-lo, a conclusão normativa (3) de Roberto é uma inferência cujo conteúdo deriva da combinação entre a capacidade racional de indicar a ação a ser feita e um sentimento. O *deve* conclusivo está baseado em nossa epistemologia causal e unido à uma paixão calma⁹; a espécie de paixão que *predominou* na influência da vontade. Se não houvesse qualquer desejo em Roberto junto à sua capacidade de prever a gratificação futura, nenhuma vontade seria acionada.

O agir prudente de Roberto é constituído de desejo, dirigido pela função causal da razão e motivado por uma “firmeza de caráter”. Se a conclusão normativa não estivesse vinculada à uma paixão, Roberto seria *totalmente* indiferente às informações obtidas pela dedução racional. Roberto seria, e isto é crucial, convencido apenas intelectualmente. O requerimento interno, neste caso, para a motivação, “inicia com um desejo, produz uma crença meio-fim, e desemboca em um novo desejo” (RADCLIFFE, 1997, p.266). Assim, quando Hume afirma que “todo raciocínio que tem influência motivadora deve começar de uma paixão, esta sendo a única fonte possível da motivação” (KORSGAARD, 1986, p.8), ele está dizendo que, ao perguntar por razões para uma ação, iremos inevitavelmente parar em algum momento. Ou seja: as razões se empilham sobre algum motivo que não pode ser ele mesmo demonstrado ou justificado. E este ponto motivacional é *inevitavelmente* alguma disposição sensível e emocional (dor, prazer ou seus desdobramentos refinados) para o agir. Tal argumento fica evidente na seguinte passagem de Hume:

pergunte ao um homem por que ele se exercita; ele responderá que deseja manter sua saúde. Se lhe for perguntado, então, por que deseja a saúde, ele prontamente dirá que é porque a doença é dolorosa. Mas se a indagação é levada adiante e pede-se uma razão pela qual ele tem aversão a dor, ser-lhe-á impossível fornecer alguma. Este é um fim último, e jamais se refere a qualquer outro objetivo. (M App1.18)

Partindo de uma perspectiva empirista de racionalidade prática, é possível argumentar contra Korsgaard que tomar razões como motivo para as ações, como ela faz, é fazer uma consideração *post hoc ergo propter hoc* (depois disso, logo causado por isso). O fato de que as razões para ação antecedem a ação não significa a causa da ação,

⁹ A paixão calma está ligada a capacidade dos homens de agir visando um bem maior futuro. São paixões que, segundo Hume, produzem pouca emoção na mente e por isso são confundidas com as operações da razão. Hume afirma que a vontade pode ser determinada por algo distinto do desprazer ou prazer imediato. Ou seja, “os homens se contrapõem a uma paixão violenta ao perseguir seus interesses e objetivos”(T 2.3.3.10). Portanto, não há qualquer embate entre razão e paixões, apenas entre paixões violentas e paixões calmas. As últimas estão assentadas sobre uma visão de bem mais distante, enquanto as violentas de um bem mais próximo. A prevalência das paixões calmas é o que Hume denomina “strength of mind”, que com frequência pode influenciar a vontade, porém não constantemente.

ou melhor, a causa da vontade. O requerimento interno de Korsgaard de que razões para ações “devem ser capazes de motivar pessoas racionais” (KORSGAARD, 1986, p.11) parece ser possível na visão *empirista* porque a “capacidade de transmitir força motivacional” (KORSGAARD, 1986, p.13) não está nas conclusões sensatas, mas nos motivos que irão proporcionar a vontade. Caso contrário, o resultado destas conclusões teria apenas “a fria aquiescência do entendimento.” (EPM 1.7).

Portanto, a racionalidade prática, que diz respeito à Hume, considera razões em conjunto com os sentimentos que temos diante de uma ação. Esta razão prática é então capaz de direcionar os meios para alcançar os fins determinados por nossas disposições. No caso de considerações morais, “é possível avaliar ações como moralmente boas ou más baseadas em tais conclusões” (RADCLIFFE, 1997, p.269). Os juízos morais que formamos, a partir da dor e do prazer do ponto de vista geral da simpatia, não nos deixam indiferentes. Nesse sentido é que Hume afirma: “quando algo nos agrada de determinada maneira dizemos que é virtuosa, e quando o descuido ou não realização dessa ação nos desagrada de forma semelhante, dizemos que temos *obrigação* de realizá-la.” (T 3.2.5.4) O *dever* (ought), neste caso, não é retirado de premissas descritivas sobre o mundo, mas extraído internamente de uma crença baseada em um sentimento. Ou seja, podemos raciocinar inferencialmente e gerar conclusões normativas, isto é, inferências sobre o valor de uma determinada ação. Dizer que X é virtuoso é reconhecer o seu valor, o qual nos foi apontado pela experiência das impressões originais. Estas últimas geram sentimentos que são então corrigidos pelo ponto de vista geral¹⁰ e finalmente representados pela linguagem moral.

Neste sentido, a linguagem moral representa o resultado de casos particulares, porém corrigidos e condensados “na coleta e arranjo das qualidades que são estimáveis ou censuráveis nos homens” (EPM, 1.10). Como escreve Baier, “as palavras são gerais em seu significado e aprendemos a usar palavras, para permitir que nosso pensamento seja guiado por universais linguísticos” (BAIER, 1991, p.92). A linguagem, portanto, reflete a existência do universo moral compartilhado entre homens, em que participamos intersubjetivamente através da simpatia. Hume, assim, ressalta que se não houvesse tais distinções morais fundadas na constituição original da mente, as palavras louvável ou condenável “seriam inteiramente ininteligíveis; não estariam vinculadas a

¹⁰ Hume sustenta que os sentimentos de censura e aprovação são corrigidos por um ponto de vista firme e geral em nossos pensamentos para resolver o problema da flutuação constante e diferenças de proximidade e particularidade. A própria possibilidade de comunicação entre as pessoas seria prejudicada “se cada um de nós considerasse os caracteres e as pessoas somente tais como aparecem de nosso ponto de vista particular” (T 3.3.3.15).

nenhuma ideia, como se pertencessem a uma língua completamente desconhecida para nós”(T 3.2.2.25) Ou seja, os termos que expressamos para determinar o valor de uma ação não são particulares, eles pressupõem a correta e imparcial aplicação para casos gerais.

O argumento da linguagem faz parte de um punhado de evidências diretas e empíricas que Hume utiliza para demonstrar a natureza social da moral e o processo de construção acumulativa e intersubjetiva daquilo que percebemos como certo e errado. Embora nossos sentimentos de censura e aprovação ocorram mediante nossa proximidade e distância em relação à pessoa que está sendo censurada ou elogiada, o ponto de vista da decisão geral não considera as variações de contiguidade. Ademais, o fato de que nossas ideias não se conectam simplesmente ao acaso, isto é, ideias introduzem umas às outras seguindo certas leis de associação torna possível o próprio conjunto regular de declarações morais. Formamos juízos inferenciais gerais sobre fatos regulares bem como juízos morais sobre sentimentos de mal-estar e contentamento. Assim, no caso de inferências em que a vontade é influenciada por um juízo moral, obtemos um *dever* moral. Como no seguinte exemplo:

- (1) Crueldade é vicioso, devo evitar ser cruel (derivado do sentimento de reprovação)
- (2) Não ameaçar alguém com um segredo é necessário para evitar a crueldade (derivado da razão)
- (3) Ameaçar alguém é cruel, não devo ameaçar ninguém (derivado da razão e sentimento)

Se caso eu venha ameaçar alguém com um segredo, “eu não estou me comportando irracionalmente, mas eu sou uma pessoa moralmente menos virtuosa na visão de Hume” (RADCLIFFE, 1997, p.258). Enquanto a vontade Kantiana pode ser determinada por normas racionais, em Hume, a razão infere a norma de premissas cujos conteúdos estão baseados em algum sentimento de aprovação ou reprovação. O comprometimento do homem com a sensibilidade, na doutrina da vontade humeana, é irreduzível. Isto porque, segundo ele, “nossas ações possuem uma união constante com nossos motivos, temperamentos e com as circunstâncias que nos envolvem” (T 2,3,1,4). Assim, as inferências que extraímos desses fenômenos é o que constitui nosso conhecimento prático. Nossas crenças se alicerçam sobre essa constância. Fugir do “hábito de leitura” do Tratado é considerar o sistema de Hume como um todo. Isto implica na consideração dos princípios estabelecidos inicialmente por ele para explicar

as operações de nossa mente e como elas influenciam todas as ações humanas: científicas, morais e políticas. Nesta passagem fica evidente a uniformidade de tais conexões:

Assim como a união entre os motivos e ações tem a mesma constância que a união entre quaisquer operações naturais, assim também sua influência sobre o entendimento é a mesma, determinando-o a inferir a existência de uns da existência de outros (T 2.3.1.14)

Os motivos e caracteres produzem as ações, enquanto a razão nos auxilia no uso das emoções, sistematizando as relações causais existentes entre os afetos, motivos e atos. Por argumentar contra uma ideia de liberdade da indiferença, Hume vai opor-se à uma concepção de liberdade nos moldes Kantianos. A vontade, em Hume, é livre em sua espontaneidade, ou seja, quando nossas ações são produzidas pela nossa vontade e não somos forçados por algo externo a agir diferente. A liberdade Kantiana é aquela em que a vontade pode agir livre das causas necessárias, circunstâncias e inclinações. A vontade de Kant é livre quando determinada objetivamente pela lei moral e subjetivamente pelo sentimento de respeito. Porém, segundo Guyer, o sentimento de respeito parece obscuro, “já que Kant reconhece ser forjado por meio de um conceito racional e, portanto, diferente de outros sentimentos” (GUYER, 2012, p.5) Ademais, para Guyer, tal sentimento “parece ser mais a consequência e não a causa da determinação de nossa vontade pela lei moral.” (GUYER, 2012, p.5) A razão de Kant ultrapassa os principais limites estabelecidos por Hume.

Hume contraria a noção de que os seres humanos possam em algum momento agir fora de uma rede causal ou que a razão possa produzir qualquer sentimento. É justamente por nossas ações estarem conectadas aos efeitos de ação e reação que as relações humanas se baseiam em expectativas e demandas. Quando alguém age de forma inesperada, como se o acaso fosse possível, consideramos que tal ato seja um acaso apenas porque não temos conhecimento das causas. Diante de uma experiência contrária, concluímos que o acaso “se deve a nosso conhecimento imperfeito e está apenas em nosso julgamento, não nas próprias coisas, as quais são igualmente necessárias em todos os casos, ainda que não apareçam de maneira igualmente constante ou certa” (T 2.3.1.13). Assim, a vontade, enquanto motor da ação humana, está unida regularmente as disposições sensíveis dos agentes, cabe a razão apenas auxiliar na inferência causal resultante.

Os mesmos princípios que regem a epistemologia causal estão presentes no curso da natureza nas ações humanas. A crença na necessidade entre objetos permite inferir um fato desconhecido de um fato conhecido e gerar conhecimento científico. A crença na necessidade das ações dos homens é condição de possibilidade do conhecimento prático. É a partir desta união constante que os homens constituam crenças morais. Se não houvesse uma rede causal entre nossos sentimentos e nossas ações, a própria moralidade seria, ela mesma, ininteligível. Hume pode conceder, portanto, que “razão e sentimento colaboram em quase todas as decisões e conclusões morais” (EPM 1.9). Porém, os contrastes entre Hume e Kant são nítidos. Para Hume, as paixões determinam nossos objetivos e possibilitam a ação moral, enquanto a razão tem uma função instrumental meio-fim que combinada com os sentimentos é capaz de fornecer normas para o agir. Já em Kant, a razão determina o princípio da moralidade, em que nossas inclinações “não devem desempenhar qualquer papel, tanto em determinar o que é moralmente bom ou nos motivar a realizá-lo” (GUYER, 2012, p.4) assim como determina que “quem quer o fim, quer também os “meios indispensavelmente necessários de o alcançar” (KANT, 1998, p.28), na medida em que o agente é um ser racional.

Contudo, mesmo respeitando as claras diferenças entre os dois pensadores iluministas, ainda sim podemos apontar uma racionalidade prática instrumentalista em Hume. Porém, diferente de uma concepção de razão autossuficiente, que decide a favor de si mesma, para o filósofo das paixões, o status normativo da ação provém da combinação entre os raciocínios causais eficientes e os sentimentos ligados a estes. Em síntese, na teoria da ação humeana, a razão fornece conclusões de sentido prático cujo conteúdo necessariamente remete à alguma paixão. Ora, uma razão que auxilia na formulação de um dever moral e participa da ação não pode ser chamada de teórica, logo, deve ser prática.

Considerações Finais

A teoria da vontade de Hume, que coloca a razão como inerte na capacidade de motivar as ações, faz com que o filósofo seja, por alguns comentadores, rotulado como defensor de um ceticismo radical em relação à razão prática. Isto significa dizer, em certas interpretações, que nem mesmo uma concepção instrumentalista da razão poderia ocupar sua teoria moral. Isto porque algumas correntes sustentam que uma razão capaz

de apontar os meios para a realização dos fins deveria simultaneamente ser capaz de influenciar o agir. Porém, uma leitura integral de Hume leva em consideração os princípios associativos que formam crenças tanto sobre os fenômenos morais, quanto sobre os prudenciais. Tal interpretação, defendida neste artigo, mostra que a escrava de Hume é eficiente o suficiente para formular conclusões normativas determinadas por fins sensíveis. Isto é, a razão em conjunto com um sentimento é capaz de fornecer inferências conclusivas de sentido prático, cujo conteúdo proposicional inclui o “deve”.

Em Hume, os juízos morais apoiados em conhecimento causal e disposições empíricas apontam inferencialmente para a norma conclusiva da ação, ao passo que para Kant, a razão possui normas imperativas capazes de motivar e direcionar o agir. O objetivo deste artigo era mostrar que a concepção de razão prática quando compreendida de forma empirista, ou seja, uma razão que deliberada a partir de conteúdos baseados na experiência moral e prudencial, fornecidos pela união constante entre motivos e ação, consegue mitigar o ceticismo de Hume quanto ao papel da razão na esfera da ação.

Referências

- BAIER, A. 1991. *A progress of Sentiments, Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge: Harvard University Press.
- COHON, R. 2001. *Hume: Moral and Political Philosophy*, Burlington: Ashgate.
- GUYER, P. 2012. Passion for Reason: Hume, Kant, and the Motivation for Morality. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Volume 86, Número 2 pp. 4-21.
- HAMPTON, J. 1995. Does Hume Have an Instrumentalist Conception of Practical Reason? In: *Hume Studies*. Volume 21, pp.57-74.
- HARDIN, R. 2007. *David Hume: Moral and Political Theorist*, New York: Oxford University Press.
- HOWARD, C. 1995. *A Kant dictionary*, Cambridge: Blackwell.
- HUME, D. 1991. *Dialogues Concerning Natural Religion*, Stanley Tweyman (ed.), London, Routledge.
- _____. 1963. *Ensaio Político de David Hume*, São Paulo, IBRASA.
- _____. 2009. *Tratado da Natureza Humana*, São Paulo: Editora Unesp.
- _____. 2004. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral* São Paulo: Editora Unesp.
- KANT, I. 2002. *The Critique of Practical Reason*, Indianapolis: Hackett Publishing.
- KANT, I. 1998. *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*. London, Oxford.
- KORSGAARD, C. 1996. *The sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. 1986. *Skepticism about Practical Reason*. In: *The Journal of Philosophy*. Volume 83, Número. 1, pp.5-25.
- MACKIE, J. 1980. *Hume's Moral Theory*. London: Routledge.
- MILLGRAM, E. 1995. *Was Hume a Humean?* In: *Hume Studies*. Volume 21, pp. 75-93.
- RADCLIFFE, E. 1997. *Kantian Tunes on Humean Instrument*. In: *Canadian Journal of Philosophy*, pp. 247-270.
- STRAWSON, G. 2014. *The Secret Connexion*. New York: OUP.

A CONSTITUIÇÃO DO MODELO HUMIANO DE REPÚBLICA MODERNA

Rodrigo Violante Spagnol

Universidade de São Paulo
rodrigo.spagnol@usp.br

Resumo: Parte-se da premissa de que a política no pensamento de David Hume é objeto de uma ciência histórica construída a partir da análise do desenvolvimento de formas de governos. Tal ciência descreve as constituições considerando seu papel no estabelecimento da justiça e da liberdade civil, elementos que possibilitam a progressão do comércio, artes e ciências, que por sua vez são efeitos que complexificam as instituições políticas em processo reiterado. Posteriormente, ela adquire papel prescritivo, analisando e distribuindo o poder em diferentes esferas, de modo que os interesses distintos que compõem um corpo político concorram para a realização do interesse público independente dos caracteres dos cidadãos. Inicialmente, este papel é exercido na consideração de regimes políticos particulares, não sendo buscada uma hierarquização de formas de governo. Mas seu produto final seria a constituição mais próxima da perfeição possibilitada pelos desenvolvimentos historicamente observados. Este produto é sugerido no ensaio *Ideia de uma república perfeita* (1754), onde é desenhado o modelo de república mais adequado para a realização dos objetivos da política pública moderna, em contraposição a ideais republicanos que desconsideram o papel do comércio e desconfiam do refinamento das artes. Logo, o objetivo desta apresentação é mostrar *como* a ciência política humiana pôde chegar a este modelo e *quais* são as suas implicações.

Palavras-chave: Hume; Ciência Política; Constituição.

Abstract: This paper is written on the premise that politics, in Hume's thought, is the object of a historical science built on the analysis of the development of forms of government. Such science describes constitutions considering their role in the establishment of justice and civil liberty, elements that enable the progression of commerce, arts and the sciences, which in turn are effects that complexify political institutions in a reiterated process. Subsequently, this science acquires a prescriptive role, analysing and distributing power in different spheres, in such a way that the distinct interests that compose a political body should concur to the fulfilment of public interest notwithstanding the characters of the citizens. Initially, this happens by the scrutiny of particular political regimes, without the aim of hierarchizing forms of government. But the final product of this science would be the constitution closest to perfection made possible by historically observed developments. This product is suggested in the essay *Idea of a perfect commonwealth* (1754), where Hume depicts the most suitable model of republic for the achievement of the objectives of modern policy, in contradistinction to republican ideals that fail to recognize the role of commerce and distrust refinement in the arts. Hence, the objective of this paper is to show *how* Hume's political science could bring about this model and *what* are its implications.

Keywords: Hume; Political Science; Constitution.

I*

A ciência política humiana pode ser caracterizada como uma ciência histórica que, ao invés de progressivamente caminhar na direção de princípios mais simples e universais – a exemplo do método baconiano –, tende a uma generalidade mais complexa quanto mais pretende abranger a experiência histórica. É neste sentido que Michel Malherbe diz que se trata de um tipo de investigação onde “o entendimento procede por correções sucessivas da generalidade, valendo-se da [circunstância] negativa; tais correções complicam o sistema de princípios e enriquecem a realidade estudada” (MALHERBE, 2001, p. 131)¹. Essa estrutura explicativa estaria presente em todos os ensaios políticos e de modo menos aparente na *História da Inglaterra*.² É uma estrutura de plano horizontal, sem hierarquia rígida de determinações reportando-se umas às outras: determinações já estabelecidas tendem a ganhar significado novo à medida em que circunstâncias imprevistas são levadas em consideração. Isso torna a tarefa do observador político em geral, e a do legislador em particular, uma empreita de tal modo traiçoeira que Hume afirma no seu ensaio *Sobre as populações das nações antigas* que “de todas as ciências não há nenhuma onde as primeiras aparências sejam mais enganosas do que na política” (HUME, 1987, p. 400).

É necessária grande sagacidade na análise de material histórico para que se coloque as aparências sob perspectiva e observações acuradas sejam atingidas. É assim que se nota como, ao longo do tempo, a tipologia clássica das formas de governo perde significado perante a influência de novos costumes, invenções e perante à intensificação do intercâmbio comercial. Entre outros exemplos, não se torna mais tão simples equalizar, sem levar em conta qualificações precisas, o regime republicano ao império da lei³. Ainda mais marcante é o distanciamento humiano da ortodoxia *Whig*, que havia incorporado a visão de Locke segundo a qual um regime absoluto como o francês seria “[...] inconsistente com a sociedade civil e não pode mesmo ser considerado como uma

* Este artigo é uma versão revisada de trabalho apresentado no XVIII Encontro Nacional da ANPOF, no Grupo de Trabalho “HUME” (UFES, 2018). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

¹ Esta e demais citações de textos em outros idiomas se darão em tradução minha.

² Discorri em maior detalhe sobre tal estrutura na apresentação “Ciência Política como Ciência Histórica em David Hume”, no VI Encontro Hume (UFMG, 2017). Este tema será aprofundado na minha tese de doutorado.

³ “Pode-se afirmar agora das monarquias civilizadas o que antes só se dizia em louvor das repúblicas: *são um governo de leis, não de homens*. Elas se mostraram passíveis de um grau surpreendente de ordem, método e constância. Ali, a propriedade está assegurada, a indústria é encorajada, as artes florescem e o príncipe vive seguro entre seus súditos” (HUME, 1987, p. 94).

forma de governo civil [...]” (LOCKE, 1988, §90). Em contraposição, Hume deixa claro no ensaio *Sobre a liberdade civil* que a monarquia civilizada é um regime que hoje qualificaríamos de legítimo, e diz que esse regime inclusive é, sob determinados aspectos, superior ao inglês de sua época. Logo, a ciência política humiana pode ser qualificada como um discurso de causalidades históricas que procura compreender os desenvolvimentos formais das sociedades a partir da sua relação com aspectos concretos das mesmas.

II

Como fica claro no ensaio *Que a política pode ser reduzida a uma ciência*, Hume vai muito além da análise de regime políticos como função do desenvolvimento de sociedades específicas, e não se furta a estabelecer uma hierarquia interna de diferentes arranjos constitucionais. Após analisar as diferentes formas de governo, ele pronuncia que “um príncipe hereditário, uma nobreza sem vassalos e um povo votando por meio de seus representantes constituem a melhor forma de monarquia, aristocracia e democracia” (HUME, 1987, p. 18). Já no ensaio *Sobre a liberdade civil* fica patente como estas formas de governo estão sujeitas a um aperfeiçoamento histórico capaz de moderar suas características mais perniciosas. Diz ele que “todas as formas de governo, livres e absolutas, parecem ter passado por uma grande mudança para melhor nos tempos modernos, e isso tanto em relação à administração doméstica quanto a exterior” (HUME, 1987, p. 93). Não obstante, parece haver um limite intrínseco a este aperfeiçoamento. Ainda, por exemplo, que monarquias modernas,

[...] tenham se aproximado dos governos populares na sua gentileza e estabilidade, elas não obstante continuam inferiores. Nossos costumes e educação moderna instilam mais humanidade e moderação do que os antigos, *porém ainda não foram capazes de superar inteiramente as desvantagens desta forma de governo* (HUME, 1987, p. 93, grifos meus).

Portanto, Hume não somente hierarquiza internamente os arranjos possíveis dentro de cada forma de governo, como em última instância deixa claro qual considera superior: a república popular⁴. As características e vantagens intrínsecas desta república

⁴ Cf. também carta de Hume a seu velho amigo Baron Mure, onde, ao mencionar a disputa pela independência americana, ele afirma: “[...] I am an American in my principles [...]” (HUME, 2011, p. 303, letter 510).

ficarão mais claras ao longo deste texto. O que importa salientar aqui é o aspecto prescritivo da investigação política humiana. Ao contrário de autores como Bolingbroke, Hume não se furta a considerar o valor das formas de governo para além das tradições e costumes de sociedades específicas. Diferentes estruturas institucionais são consideradas como detendo causalidade própria e expressando formas generalizáveis de organização social⁵. A análise crítica de Hume fornece prescrições e remédios constitucionais específicos, destinando ainda papel importante à figura do legislador. Nas palavras de Duncan Forbes, “[...] a ciência política humiana, estudada na sua completa extensão e nas suas circunstâncias históricas, era um programa construtivo e prospectivo de modernização [...]” (FORBES, 1977, p. 39).

Essencial a este programa é a dose do remédio proposto e o método da sua aplicação. A exemplo do que diz Hume no início do ensaio *Ideia de uma república perfeita*, “formas de governo não são como outros dispositivos artificiais, onde uma máquina antiga pode ser descartada se descobrimos outra mais cômoda e precisa, ou onde testes podem ser feitos com segurança ainda que o sucesso seja duvidoso” (HUME, 1987, p. 512). Hume compreende o valor de ordenações estabelecidas sem desígnio prévio ou orquestração centralizada: o próprio estabelecimento da justiça e governo são descritos no terceiro livro do *Tratado* como fruto de convenções que ao longo do tempo estabelecem artificios sociais cuja realização de interesses gerais e estatuto moral são compreendidos apenas retrospectivamente⁶. Esses artificios são os meios pelos quais as sociedades se autoconstituem e autorregulam, não havendo em Hume a figura exterior de um demiurgo ou legislador esclarecido que lhes dê forma e movimento. Isso, no entanto, não impede que os desenvolvimentos históricos destes artificios sejam analisados criticamente, de modo que possam ser corrigidos e metodizados *segundo a sua própria estrutura interna*. Do mesmo modo, portanto, que a gramática sistematiza línguas organicamente estabelecidas, também a ciência política tem o papel de sistematização de formas de governo paulatinamente constituídas. Esta sistematização permite a construção de modelos calcados na experiência histórica que podem servir como horizonte de ação política.

⁵ “Tão grande é a força das leis e de formas particulares de governo, e tão pouca dependência têm elas dos humores e temperamentos dos homens, que consequências quase tão gerais e certas podem às vezes ser delas deduzidas quanto qualquer uma daquelas que nos oferecem as ciências matemáticas” (HUME, 1987, p. 16).

⁶ Cf. o que diz Hume sobre o processo de criação das regras de justiça: “Este sistema, portanto, que compreende o interesse de cada indivíduo, é claramente vantajoso para o público, ainda que não tenha sido esta a intenção dos seus inventores” (T 3. 2. 6. 6).

É aqui que se encontra o espaço de atuação para a figura do legislador no pensamento humiano. Seu papel não é o de grande reformador dos modos dos homens ou de projetor de repúblicas imaginárias⁷. Trata-se de uma arte mais modesta, que na maior parte das ocasiões apenas pretende obter êxito na realização de pequenas alterações e inovações, e tanto mais estas terão sucesso quanto mais forem estabelecidas sob as vestes de práticas já instituídas. No entanto, em circunstâncias especiais, a figura do legislador tem o potencial de angariar as maiores honrarias humanas. No ensaio *Sobre os partidos em geral*, Hume diz que “de todos os homens que se distinguem por realizações memoráveis, o primeiro lugar de honra parece pertencer aos Legisladores e fundadores de estados que transmitem um sistema de leis e instituições para assegurar a paz, felicidade e liberdade de futuras gerações” (HUME, 1987, p. 54). Diz ainda no ensaio *Que a política pode ser reduzida a uma ciência* que “legisladores [...] não devem confiar o governo futuro de um Estado inteiramente à sorte, mas devem prover um sistema de leis para regular a administração dos assuntos públicos até a mais tardia posteridade” (HUME, 1987, p. 24). Os legisladores, portanto, devem exercer um papel de modelagem constitucional que sistematize a gramática de poder desenvolvida em cada sociedade, porém promovendo ajustes que tornem “do interesse até de homens maus agir em função do bem público” (HUME, 1987, p. 16). “Com esse interesse”, acrescenta Hume no ensaio *Sobre a independência do parlamento*, “nós devemos governá-los e por meio dele forçá-los a cooperar com o bem público apesar da sua avareza e ambições insaciáveis” (HUME, 1987, p. 42). Conclui Hume no mesmo ensaio ser “uma máxima política justa que todo homem deve ser considerado um patife: embora ao mesmo tempo pareça um tanto estranho que uma máxima que é de fato falsa seja verdadeira na política” (HUME, 1987, pp. 42-43).

Na psicologia humiana as paixões humanas são sobretudo parciais, nos levando a privilegiar relações próximas de parentesco e amizade. É necessária a convenção de artifícios como as regras de justiça e de lealdade a magistrados para que paixões naturalmente limitadas no tempo e espaço sejam redirecionadas a objetos ausentes e gerais, a exemplo do interesse futuro de uma sociedade complexa. Para Hume, portanto, o maior perigo ao bom funcionamento das sociedades não é o egoísmo, mas a tendência humana à aglutinação em facções que podem ser constituídas não apenas em torno de afecções pessoais, mas também ao redor de interesses e princípios que se instauram como regra geral de conduta. A imaginação, explica Hume no *Tratado*, “é fortemente

⁷ “Todos planos de governo que supõem grande reforma nos modos da humanidade são obviamente imaginários” (HUME, 1987, p. 514).

viciada em regras gerais, e nós frequentemente mantemos as nossas máximas para além daquelas razões que inicialmente nos induziram a estabelecê-las” (T 3. 2. 9. 3). Isso, como é de se esperar, faz com que a tendência humana à parcialidade seja disruptiva e justifique os atos mais vis.

Assim, não se trata, a exemplo da sátira de Mandeville, de reduzir a sociedade humana a uma barulhenta colmeia de “patifes tornados honestos” (MANDEVILLE, 1988, p. 17) por meio de duvidosa alquimia moral. Ao invés de considerar as ações humanas a partir de ideais ascéticos inatingíveis, Hume mostra como na vida privada os homens tendem a ser mais virtuosos do que na pública, sendo a honra um grande obstáculo às ações nocivas. De modo que o papel do legislador em Hume é inverso ao dos *politicians* (MANDEVILLE, 1988, pp. 46-47) tão caros a Mandeville: trata-se antes de evitar que homens dotados de virtudes privadas se tornem patifes repletos de vícios públicos. A melhor maneira de fazer isso é impedir ou ao menos moderar a formação e a violência das facções. Hume explica no ensaio *Sobre partidos em geral* que “é necessária grande habilidade em um legislador para prevenir tais partidos; e muitos filósofos são da opinião de que esse segredo, como o grande exilir ou o movimento perpétuo, pode entreter os homens em teoria, mas nunca pode ser reduzido à prática” (HUME, 1987, p. 59). Não obstante essa restrição, afirma ele no ensaio *Sobre a independência do parlamento* que

[...] nós devemos sempre considerar o interesse separado de cada corte e de cada ordem; e se descobrirmos que, por uma habilidosa divisão do poder, esse interesse deva na sua operação necessariamente concorrer com o público, nós poderemos então pronunciar que tal governo é sábio e feliz (HUME, 1987, p. 43).

Residiria aí o segredo para não apenas moderar a influência de facções sobre o interesse público, como também para evitar a opressão dos magistrados sobre os cidadãos.

III

Tendo sido os primeiros ensaios políticos de Hume publicados em 1742, é interessante notar sua afinidade temática com as considerações de Montesquieu, que publicaria apenas em 1748 o seu *Espírito das Leis*. Nesta obra, no livro que trata “das leis que

formam a liberdade política na sua relação com a constituição” e que discorre sobre os méritos da constituição inglesa, Montesquieu nos diz que

A liberdade política apenas se encontra nos governos moderados. Mas ela não está sempre presente nos Estados moderados. Ela apenas se mostra quando não há abuso do poder: e é uma experiência eterna que todo homem que detém poder é levado a abusá-lo e deste modo prosseguir até encontrar limites [...] Para que não haja abuso de poder é necessário que, pela disposição das coisas, o poder freie o poder (MONTESQUIEU, 1979, p. 293).

Os estados moderados em Montesquieu são aqueles que ele classifica como regrados, onde ao menos o poder de julgar está separado do legislativo e executivo, que podem nas monarquias estar reunidos sob o magistrado supremo. Porém a *liberdade* apenas se encontra quando há arquitetura constitucional que faça com que estes três poderes sejam efetivamente separados uns dos outros. Isso não vale literalmente para Hume, porém a concepção de interesse contrapondo interesse e redirecionando-o para o bem público é similar, além de ser, como mostra Albert Hirschman em “As Paixões e os Interesses”, uma noção bastante difundida no século XVIII.

Neste sentido, Hume deixa claro no ensaio *Sobre a política como ciência* que o tipo de governo mais apto a evitar a má administração pela contraposição de interesses é o que ele chama de “república e governo livre” (HUME, 1987, p. 15), o qual por meio da sua constituição provê restrições e controles desempenhados pelas partes integrantes. Este mecanismo é descrito no ensaio *Sobre a origem do governo* como sendo também a garantia para o governo agir por meio de leis gerais e equitativas previamente conhecidas por todos (HUME, 1987, p. 41), uma vez que em tal organização nenhuma parte pode pretender a supremacia e deverá, portanto, agir de acordo com regras comuns. Por fim, no ensaio *Sobre a liberdade de imprensa* fica claro que o tipo de constituição que proporcionaria a maior latitude de ação para seus cidadãos seria justamente aquela onde o que Hume chama de “ressentimento” (HUME, 1987, pp. 10-11) se estabelece entre as partes do governo, que desse modo impediriam mutuamente o exercício do arbítrio e portanto a hegemonia constitucional.

Já a constituição mista inglesa, tão elogiada por autores como Montesquieu e Voltaire, não era para Hume dotada de divisão de poder suficientemente delimitada a ponto de permitir o funcionamento regular das suas partes sem que a Coroa influísse diretamente no Parlamento (HUME, 1987, pp. 42-46). Deste modo, estes poderes se contrabalaneariam de maneira imperfeita, sendo necessária a influência arbitrária de um sobre o outro para que o sistema político operasse. Isso seria um efeito de

constituições mistas em geral, onde a dignidade e natureza distinta das partes impediria a demarcação regular das suas atribuições. Além disso, o convívio entre os princípios monárquicos e democráticos naturalmente faria com que facções se formassem em torno da Coroa e do Parlamento. Portanto, não apenas – como mencionado anteriormente – monarquias civilizadas encontrariam um limite intrínseco à sua forma de governo para oferecer liberdades e garantias a seus súditos, como também constituições como a inglesa teriam seu aperfeiçoamento restringido pela forma mista.

O cenário seria diferente, porém, para as repúblicas puras, a respeito das quais diz Hume no ensaio *Sobre a independência do Parlamento* que

[...] a autoridade é distribuída entre diferentes assembleias e senados, as restrições e controles são mais regulares na sua operação; e como os membros destas numerosas assembleias podem ser considerados como sendo quase sempre iguais em termos de capacidade e virtude; apenas o seu número, riqueza e autoridade entrariam em consideração (HUME, 1987, p. 46).

Se o objeto teórico maior do legislador moderno é sistematizar a forma de governo mais apropriada para garantir estabilidade, liberdade e a pujança possibilitada pelo crescimento do luxo e o desenvolvimento do comércio; esta forma, nos indica Hume ao longo dos seus primeiros ensaios políticos, e depois confirma no seu ensaio sobre a *Ideia de uma república perfeita*, seria uma república pura arquitetada com diferentes níveis de representação e dotada de complexo funcionamento. A principal influência teórica, nos diz o próprio Hume, é James Harrington e sua *República de Oceana*, que seria o modelo de maior valor já produzido.

Harrington descreveu em grande detalhe uma sociedade política onde a propriedade seria pulverizada e mantida desta maneira por meio da criação da famosa lei agrária, que prevenia a acumulação de terra equivalente a um valor maior do que duas mil libras nas mãos da mesma pessoa. O grande número de proprietários seria então dividido e subdividido em diversas unidades territoriais e produziriam, por meio de uma série complexa de eleições e assembleias, o Parlamento central com uma casa de comuns contendo mais de mil membros e um senado contendo trezentos membros. Ao passar legislação o senado teria o poder exclusivo de propor, e os comuns, agindo em nome do povo, ficariam restritos a aprovar ou rejeitar as leis propostas pelo senado sem quaisquer emendas. Adicionalmente, magistrados seriam eleitos e encarregados da função executiva. Tanto os membros da legislatura quanto os magistrados responsáveis

pela administração pública estariam submetidos a um regime de rotação constante de cargos (HARRINGTON, 1992, pp. 21-34).

Hume encontra três defeitos centrais neste esquema (HUME, 1987, p. 515). O primeiro e mais fácil de remediar é para ele a excessiva rotação. Seria imperativo que políticos experientes pudessem servir por tempo prolongado, de modo que a experiência acumulada no cargo pudesse ser usada a favor do interesse público. O voto popular bastaria para controlar o seu poder.

O segundo defeito é a exclusividade do senado na proposição de leis. Harrington opera de acordo com o exemplo dado na seção das *Preliminares sobre os princípios do governo*, onde duas garotas se encontram diante de um bolo por ambas cobiçado. Como o interesse de cada uma é obter o maior pedaço possível, surge a necessidade de ser realizada uma partilha equitativa. A solução é alcançada pela perspicácia singela de uma delas, que se dirige à outra e diz: “dívida e eu escolherei ou deixe-me dividir e você escolherá” (HARRINGTON, 1992, p. 22). Como a garota que vai realizar a partilha compreende que será precedida na escolha do pedaço, ela não dividirá de modo desproporcional, já que é grande a chance de ficar com a menor parte. É este o esquema proposto para a legislatura: o Senado, mais sábio, porém menos representativo, debateria e comporia leis tendo em vista a aprovação pelos representantes do povo; a estes caberia deliberar e decretar as leis. Para Hume não apenas o exemplo das garotas seria inocente, como a sua adoção seria ingênua. Isso porque a possibilidade exclusiva de propor leis dá poder de veto antecipado ao Senado: os representantes do povo poderiam apenas escolher aquilo que lhes foi anteposto. Hume deixa claro que o poder de veto faz sentido somente em situação posterior, devendo ser exclusivo dos magistrados responsáveis pelo poder executivo. Diz ele que se

[...] a negativa do Rei fosse da mesma natureza na constituição inglesa, e pudesse prevenir qualquer projeto de lei de prosseguir no Parlamento, ele seria na verdade um monarca absoluto. Mas, como a sua negativa segue-se ao voto das casas, ela é de pouca consequência. Tal é a diferença no modo de dispor a mesma coisa (HUME, 1987, p. 515).

O terceiro defeito, e provavelmente o mais grave para Hume é a instituição da lei agrária. Harrington calcava o *império*, ou a faceta material do poder político, na chamada *balança do domínio*. Os bens fundiários são considerados como dispostos proporcionalmente entre os cidadãos: a efetiva proporção determinaria o império e, por conseguinte, a forma constitucional. Se apenas um homem possuísse a maior parte das

propriedades de um território, de modo que seus domínios fossem proporcionalmente maiores que todos os demais, o balanço seria monárquico e o império, uma monarquia absoluta. O exemplo é a Turquia. Caso poucos homens detivessem a maioria das terras, como era praxe entre nobreza e reis nas nações da Europa, o balanço seria gótico e o império, uma monarquia mista. Os exemplos são Espanha e Polônia. E se todos fossem proprietários de extensões similares de terra, de modo que nenhum proprietário individual ou grupo de proprietários predominasse, o balanço seria popular e o império, uma república. O exemplo é *Oceana* (HARRINGTON, 1992, pp. 11-12).

Hume, que não negava a existência de relação entre propriedade e poder, enxergava esta dinâmica de modo mais sutil. No ensaio *Sobre os princípios do governo*, diz ele que “um governo pode durar por diversas eras, ainda que seu balanço de propriedade e balanço de poder não coincidam [...]” (HUME, 1987, p. 35). Isso se dá porque Hume funda todo tipo de autoridade civil na opinião da população: enquanto uma constituição for apoiada seja em função da sua realização de interesses, seja em função do seu status como legitimadora do poder, ela tenderá a subsistir. Portanto, a crítica humiana afirma que o balanço da propriedade não determina automaticamente o balanço do poder. Nas palavras de Didier Deleule, “o econômico determina o político na medida em que a ideologia ambiente autoriza esta determinação ou, ao menos, não entra em contradição com ela” (DELEULE, 1979, p. 340). Uma constituição bem balanceada poderia se sobrepôr a interesses econômicos particulares, inclusive canalizando-os para o interesse público. Em última instância, o que tornaria a lei agrária inútil é que não haveria modo efetivo de realizar o controle necessário, posto que os mais ricos rapidamente recorreriam ao exemplo dos romanos e esconderiam suas possessões sob o nome de outras pessoas (HUME, 1987, p. 515) – prática que conhecemos de perto.

Feitas, portanto, as críticas principais ao modelo de Harrington, coube a Hume elaborar o seu. A proposta era dividir a nação inteira em cem condados, cada um formando uma espécie de república em si mesma. Esses condados seriam, em seguida, divididos em cem distritos. Uma vez ao ano os homens dotados de uma quantidade mínima de propriedade – corte comum em quase todos autores republicanos, que consideravam a posse da terra um vínculo importante de responsabilidade para com a coisa pública – elegeriam nos seus distritos um representante para o seu condado, e dois dias depois os cem representantes do condado se reuniriam e elegeriam dez magistrados⁸ e um senador, que também teria os poderes locais de magistrado. Haveria,

⁸ Correspondentes aos juizes de paz ingleses.

portanto, um total de dez mil representantes nos condados, mil e cem magistrados (inclusos os senadores) e um total de cem senadores. Os senadores se reuniram em corpo único na capital e elegeram do seu próprio número um Protetor para presidir os diversos conselhos e comitês que lidariam com assuntos domésticos e estrangeiros. Além disso, candidatos ao senado com grande quantidade de votos que não tivessem sido eleitos formariam uma corte de competidores, que teria o papel de fiscalizar o senado e de realizar acusações perante este⁹; servindo, portanto, como uma câmara de contraposição de interesses (HUME, 1987, pp. 516-522).

A grande diferença do modelo de Hume para o de Harrington está na distribuição do poder e nas funções que ele assinala aos diferentes corpos na peculiar estrutura do seu legislativo. Os dez mil representantes nos condados “possuem todo o poder legislativo da república” (HUME, 1987, p. 517). Seguindo a máxima de que a divisão dos representantes em pequenos corpos traria menor confusão às deliberações (HUME, 1987, p. 523), bem como limitaria a influência de facções, a característica distintiva desta legislatura é que ela nunca se encontra ou se reúne em assembleia única: nenhum representante sai do seu condado para legislar. Deste modo seria impedida a influência de uma facção sobre grande parte do corpo político, ou ainda o processo simpático de contágio das paixões que tende a unir um corpo específico do governo, que passa em seguida a atuar em função de interesses próprios contrapostos aos da sociedade. O poder legislativo se encontra, portanto, disperso pelo país e aprova leis nacionais por maioria comum. Cada condado tem o poder de aprovar leis locais que podem ser contestadas por outros condados. E o senado, embora tenha funções majoritariamente executivas, tem influência na legislação, porém não decisiva. De modo geral, seu poder se assemelharia ao do rei inglês da época de Hume, porém sem a sua negativa sobre leis aprovadas.

A principal preocupação de Hume, assim, é evitar a centralização do poder e criar uma cadeia de assembleias que se complementem e se contrabalanceiem, engendrando um corpo político com um poderoso Senado à frente. Além da influência teórica de Harrington, Hume alega ter criado seu modelo em parte com base nos governos das Províncias Unidas dos Países Baixos; sem, no entanto, alguns empecilhos associados à aristocracia holandesa e à disposição daquela federação. Uniu deste modo a organização interna de pequenas repúblicas, que fornecem o elemento de liberdade e participação política, com a força externa de uma grande nação, como por exemplo a francesa, capaz de se proteger de inimigos poderosos e de impor seus interesses no

⁹ Semelhante, portanto, ao *Shadow Cabinet* presente no sistema Westminster de governo.

cenário internacional. Diz Hume que “embora seja mais difícil formar um governo republicano em um país extenso do que em uma cidade; há maior facilidade, uma vez que ele esteja formado, de preservá-lo de forma estável e uniforme sem tumulto e facção” (HUME, 1987, p. 427). Uma grande população dispersa territorialmente, em diferentes níveis de organização política e com interesses contrabalanceados acabaria por limitar o alcance das facções e, portanto, impedir a supremacia daquelas que eventualmente se formassem.

Note-se que Montesquieu considerava haver relação inversamente proporcional entre a virtude de uma república e a sua extensão. Logo, ao invés de corpo político único, ele propunha uma confederação de repúblicas para sanar a fragilidade externa destes governos. Ora, se Montesquieu supunha a impossibilidade de se estabelecer repúblicas grandes e duradouras (MONTESQUIEU, 1979, pp. 265-268), o que Hume propõe neste ensaio é uma solução teórica para as fragilidades das confederações republicanas, tradicionalmente minadas por divisões internas que em última instância levavam à sua dissolução. Esta solução, como indica a fortuna crítica dos *Ensaio*s, teria considerável influência sobre os autores de *O Federalista*, em especial James Madison e seu *O Federalista* número 10¹⁰.

¹⁰ Cf, entre outros, o já clássico artigo de Douglass Adair (ADAIR, 1974, pp. 93-106).

Referências

- ADAIR, D. 1974. Science may be reduced to a science: David Hume, James Madison and the Tenth Federalist. In: Coulborn, T. (org.). *Fame and The Founding Fathers: Essays by Douglass Adair*. New York: W.W. Norton, pp. 93-106.
- DELEULE, D. 1979. *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris: Éditions Aubier Montaigne.
- FORBES, D. 1977. *Hume's Science of Politics*. In: Morice, G. (org.). *David Hume Bicentenary Papers*. Vol II. Edinburgh: University Press, pp. 39-50.
- HARRINGTON, J. 1992. *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*. Cambridge: University Press.
- HIRSCHMAN, A. 1977. *The Passions and the Interest: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton: University Press.
- HUME, D. 1978. *A Treatise of Human Nature*. Edited, with an Analytical Index, by L. A. Selby-Bigge. Second edition with text revised and variant readings by P. H. Nidditch. Oxford: University Press.
- _____. 1987. *Essays, Moral, Political and Literary*. Edited and with a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund.
- _____. 2011. *The Letters of David Hume*. Edited by J.Y.T. Greig. 2 vols. Oxford: University Press, vol. II.
- LOCKE, J. 1988. *Two Treatises of Government*. Edited with an introduction and notes by Peter Laslett. Cambridge: University Press.
- MALHERBE, M. 2001. Science politique et science historique dans les Essais de David Hume. In: Claude Gautier (org.). *David Hume et la question de la société civile*. Paris: Press Universitaires de France, pp. 111-132.
- MANDEVILLE, B. 1988. *The fable of bees*. F.B. Kaye (ed.), Indianapolis: Liberty Fund.

ENSAIO, GÊNERO CÉTICO

Jessica Di Chiara

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

jessica.dichiara@gmail.com

Parece fundamental ou mesmo incontornável, seja na literatura, seja na filosofia, recorrer aos *Ensaaios*, de Michel de Montaigne, quando se trata de pensar o ensaio como um gênero específico. Publicado em três volumes entre 1580 e 1588 e tendo grande repercussão à época,¹ com os *Ensaaios* Montaigne inaugura, de fato, simultaneamente um gênero e um modo de pensar. Reunindo em um só livro assuntos e textos diversos (desde temas clássicos a assuntos corriqueiros e esdrúxulos até questões polêmicas),² os *Ensaaios* são um livro formal e intrinsecamente plural – e essa é uma de suas principais características e novidade. A outra – mais radical – é a afirmação da singularidade daquele que escreve. Colocando, a cada ensaio, assuntos diversos em relação de vizinhança como quem soubesse de tudo e ao mesmo tempo não se especializasse em nada, Montaigne não pretende, com esse gesto, tudo conhecer. Como afirma Eric Auerbach, ele permanece “leigo mesmo onde parece compreender algo do assunto” e é difícil acreditar que ele quisesse se aprofundar em alguma das “matérias de que trata casualmente” (AUERBACH, 2007, p. 149). Seja como for, para o crítico alemão, ainda hoje é difícil definir em que consiste sua obra e é quase incompreensível que os *Ensaaios* tenham alcançado repercussão no momento histórico de sua publicação, principalmente se levarmos em conta que “toda realização necessita de um destinatário (...), de um público” (AUERBACH, 2007, p. 149). O público dos *Ensaaios* ainda não existia e, contudo, dirigindo-se a uma coletividade não existente até aquele momento, é a partir de seu livro que ela cobra existência – e esse é um dos motivos pelos quais Auerbach afirmará que com Montaigne instituiu-se, pela primeira vez no Ocidente, *a figura do leigo na condição de escritor*. Ademais, como enuncia Eduardo Lourenço, com

¹ Mostras disso são as constantes reedições dos *Ensaaios* em poucos anos. Segundo Edson Querubini: “os *Ensaaios* de Montaigne tiveram várias edições durante a vida e logo após a morte do autor: a primeira, de 1580, publicada em Bordeaux por Simon Millanges, incluindo os livros I e II; a segunda, de 1582, também publicada em Bordeaux, com pequenas adições e alterações; a terceira, de 1587, publicada em Paris por Jean Richer; a quarta, de 1588, publicada em Paris por Abel L’Angelier, incluindo o livro III e adições aos livros I e II; e a quinta, de 1595, publicada três anos após a morte de Montaigne, também em Paris, com correções realizadas por Marie de Gournay, ‘filha por aliança’ do autor.” Cf. QUERUBINI, E. “Notas sobre a presente edição” In MONTAIGNE, M. 2016, p. 11

² Respectivamente os ensaios: XXIX. Da virtude, Livro II, p. 667-676; LV. Dos odores, p. 336-337 e; XXXI. Dos canibais, Livro I, p. 234-245 (Ed. 34, 2016).

Montaigne institui-se também “a primeira figura moderna da *singularidade*” (LOURENÇO, 2012, p. 535) e os *Ensaaios* seriam, assim, o lugar onde, a partir da vida escrita, uma aventura análoga à de Colombo teria acontecido: “*a da descoberta do Homem como a sua própria América*” (LOURENÇO, 2012, p. 536). Não sendo o conhecimento a ferramenta capaz de se aproximar da singularidade desse homem, será a experiência o eixo norteador desse pensamento.

Em linhas gerais, podemos entender por conhecimento os saberes consolidados pela tradição (principalmente através das instituições à época de Montaigne: a Igreja e o Estado); já o campo da experiência diria respeito tanto aos acontecimentos de que Montaigne participou ou que ele testemunhou ao longo de sua vida quanto ao modo específico com que o autor dos *Ensaaios* lida com a tradição de seu tempo. Partindo dessa premissa, o ensaio torna-se o gênero que, falando do mundo desde uma posição ordinária, cotidiana e sobretudo pessoal, trata de revelar a singularidade daquele que escreve. Isso faz com que, a partir do ensaio, seja possível *universalizar a singularidade* em vez de reduzir as especificidades numa ideia geral: através da exposição dos saberes relacionados aos objetos que o mundo oferece à apreensão, desdobra-se um saber mais especificamente sobre o modo como o indivíduo se relacionou com aquilo que estava diante de si. Cabe ressaltar ainda que, no interesse de Montaigne voltado para sua interioridade, há uma contrapartida que se desdobra num interesse contínuo e intenso pelo mundo exterior. Ou seja, a experiência aqui é o modo de acesso, ao mesmo tempo, da singularidade do homem e da singularidade de cada objeto no mundo, o que torna possível estabelecer outros modos e outras concepções do que seja pensar e conhecer. Além disso, não podemos desconsiderar a relação de Montaigne com o ceticismo pirrônico e a influência que este teve em seu pensamento quando consideramos o privilégio da experiência em detrimento do conhecimento no modo como nos *Ensaaios* o pensamento é estruturado.

2. Ensaio: um gênero cético

Richard Popkin, em sua *História do ceticismo de Erasmo a Espinoza*, afirma que o ceticismo, enquanto concepção filosófica organizada, teve sua origem na Grécia Antiga como uma reação às noções acerca da verdade e da forma de conhecimento da natureza no período grego clássico, noções consideradas por filósofos daquele momento como

dogmáticas. Posteriormente, no período helenista, uma série de revisões sobre o problema do conhecimento foi desenvolvida, culminando, no que fiz respeito ao ceticismo, sinteticamente, em dois argumentos céticos: 1) “nenhuma forma de conhecimento é possível”; e 2) “não há evidência adequada ou suficiente para determinar qual forma de conhecimento é possível ou não, portanto, devemos suspender o juízo acerca de toda e qualquer questão relativa ao conhecimento” (POPKIN, 2000, p. 13). A primeira concepção resume o que se denomina ceticismo acadêmico; a segunda resume o ceticismo pirrônico.

O ceticismo acadêmico é assim chamado porque foi formulado na Academia de Platão por volta do século III a.C, com base em princípios socráticos sintetizados na famosa frase “Só sei que nada sei”. Entretanto, no que diz respeito à relação de Montaigne com o ceticismo – aquilo que aqui nos interessa –, nos deteremos na corrente pirrônica desta filosofia. Ao contrário dos acadêmicos, Pirro de Élis (c. 360 a 275 a.C) não era propriamente um teórico, mas uma espécie de exemplo encarnado e vivo da atitude cética. Seu interesse era evitar a infelicidade que poderia se originar a partir de qualquer teoria dos valores e, para isso, argumentava que era necessário *suspender os juízos*, sobretudo os éticos ou morais. Contudo, é atribuído a Enesidemo (c.100 a.C a 40 a.C.) a formulação teórica do pirronismo. Elaborando seus “*Tropos*”, espécie de reunião de procedimentos capazes de levar à suspensão do juízo em relação a várias questões, sobretudo àquelas onde houvesse “pretensões a conhecimentos que vão além das aparências” (POPKIN, 2000, p. 13), alguns desses tropos sobreviveram a partir dos textos de Sexto Empírico (que viveu aproximadamente entre os séc. II e III d.C), e chegaram até nós com o nome de *Hypotiposes pirrônicas*.

Aparentemente, essas duas correntes céticas tiveram muito pouca influência na filosofia depois do helenismo. Particularmente a visão pirrônica ficaria quase desconhecida no Ocidente até a descoberta e tradução, no século XVI, dos manuscritos de Sexto Empírico, realizada por Henri Estienne e publicada em 1562. A tese defendida por Popkin é a de que o ceticismo, sobretudo sua vertente pirrônica, teve um papel especial na modernidade (e de modo distinto do que teve na antiguidade), particularmente no período que vai da Reforma Protestante (1517) até a formulação da teoria cartesiana (1637), visto que a crise intelectual instaurada a partir da Reforma coincidiu historicamente com a retomada do interesse pelos argumentos céticos (leia-se,

pirrônicos) e sua aplicação às questões da época.³ Montaigne foi o intelectual que, para Popkin, mais utilizou e incorporou o ceticismo pirrônico para analisar os problemas de sua época. Para além do famoso ensaio “Apologia a Raymond Sebond” (MONTAIGNE, 2016, II,12, p. 443-590), no qual Montaigne expõe e realiza uma defesa do ceticismo pirrônico em detrimento do ceticismo acadêmico, interessa mais aqui perceber como ele parece incorporar à *forma* dos *Ensaaios* – seu projeto de pensamento – a decisão cética da suspensão do juízo. Tendo em vista a pluralidade de formas do conhecimento e a consequente falibilidade de um critério geral que determine a validade de apenas um modo de se conhecer as coisas (e a si mesmo), o ensaio surgiria no século XVI como um gênero cuja vocação seria cética.

Adorno, no século XX, ao pensar o ensaio como forma, parece concordar com essa hipótese. Para ele, “o ensaio é tão cético (...) [que], sem apologia, ele leva em conta a objeção de que não é possível saber com certeza os sentidos que cada um encontrará sob os conceitos” (ADORNO, 2003, p. 29). Dito de outro modo, o que se explicita nesse trecho é a afirmação de uma indeterminação constitutiva tanto da linguagem quanto dos conceitos (as ferramentas que os filósofos formularam para “agarrar” e conhecer os objetos do mundo). O que o ensaio faz, diante do problema da arbitrariedade do conhecimento, é precisamente não negar essa mesma arbitrariedade, esse índice de incerteza e de indeterminação que reside em qualquer relação de conhecimento. Com os *Ensaaios*, Montaigne consegue, através de uma nova forma (e um novo gênero) traduzir para o campo da linguagem e do pensamento o modo como o mundo se apresentava e era experimentado historicamente: um modo fragmentário, com incertezas e crises que forçavam os poderes a se colocarem em suspenso. E é também pelo ensaio ser um gênero cético que “a descontinuidade [lhe] é essencial (...); seu assunto é sempre um conflito em suspenso” (ADORNO, 2003, p. 35).

Contudo, há que se perguntar: por que será que para dar conta desse projeto de pensamento Montaigne, que teve uma educação erudita desde muito cedo, elege justamente uma palavra comum e popular (uma palavra *bárbara* para o pensamento, podemos dizer, pois francesa, não latina ou grega) e alheia aos gêneros filosóficos até então conhecidos (como as confissões, os tratados, os discursos, os diálogos e as cartas, por exemplo)?

³ Cf. POPKIN, R. *Op. cit.* “O Ressurgimento do Ceticismo Grego no Século XVI”, p. 49-87.

3. É possível definir o ensaio?

Em 1985, na ocasião do Prêmio Europeu do Ensaio, o ensaísta vencedor Jean Starobinski, grande ensaísta e estudioso da obra montaigniana, intitulou seu discurso com uma questão que nos é cara: *é possível definir o ensaio?* Afirmando previamente que o ensaio não se submete a nenhuma regra, em sua tentativa de resposta Starobinski decide lançar um olhar retrospectivo e etimológico em direção à origem do próprio termo, reivindicando que sua história, em si mesma, encerra aspectos que não podem deixar de ser considerados, ao contrário, contribuem para a compreensão da diferença e novidade do gênero. Cito:

Essai [“ensaio”], conhecido em francês desde o século 12, provém do latim tardio *exagium*, “balança”; “ensaiar” deriva de *exagiare*, que significa “pesar”. Nas vizinhanças desse termo encontramos “exame”: agulha, lingueta do fiel da balança e, conseqüentemente, pesagem, exame, controle. Mas outra acepção de “exame” aponta para o enxame de abelhas, a revoada de pássaros. A etimologia comum seria o verbo *exigo*, empurrar para fora, expulsar, depois *exigir* (STAROBINSKY, 2012, pp. 43-44).

“Quantas tentações se o sentido nuclear das palavras de hoje resultasse do que elas significaram num passado longínquo!” – É assim que o ensaísta suíço aponta para a eloquência de significados implícitos ao termo “ensaio”. Para ele, quando dizemos ensaio falamos, a uma só vez, “pesagem exigente”, “exame atento”, mas também o “enxame verbal” (STAROBINSKY, 20012, P. 45), a prosa livre daquele que escreve e examina a si mesmo. Se ensaio é um outro modo de dizer “balança”, o gênero pode ser compreendido pela chave relacional, que só se equilibra a partir de um outro (seja ele qual for: um outro texto, uma outra experiência, uma outra teoria, uma outra pessoa), ou seja, a referência no ensaio tende a ser *alheia*, a estar já dada e conformada no mundo. Balança é também o símbolo daquilo que se equilibra a partir da suspensão (ou da equivalência) dos pesos e juízos, símbolo cético escolhido por Montaigne, vale indicar, para o seu brasão. Além disso, não podemos esquecer outra acepção (mais comum) do termo: quando falamos ensaio dizemos também daquilo que ainda não está pronto, daquilo que está em processo de construção e, por isso mesmo, é parcial, provisório e preliminar. Relacionando a pluralidade de significados produzida por Starobinski com a obra montaigniana, talvez pudéssemos supor que o ato de nomear esses escritos como *Ensaio*s explicita as intenções da própria obra. Ainda sobre o nome ensaio, Adorno também endossa o caráter tateante e provisório que o termo implica em alemão:

Como a maior parte das terminologias que sobrevivem historicamente, a palavra “tentativa” [Versuch], na qual o ideal utópico de acertar na mosca se mescla à consciência da própria falibilidade e transitoriedade também diz algo sobre a forma, e essa informação deve ser levada a sério justamente quando não é consequência de uma intenção programática, mas sim uma característica da intenção tateante (ADORNO, 2003, p. 35).

Podemos dizer que à época de Montaigne era comum nomear os textos com o gênero no qual se abordavam as questões. Nomear de um gênero que não existe, contudo, aponta para a diferença crítica – e, por que não, cética – que essa obra desejou ou instaurou. Ao mesmo tempo, é provável que essa denominação tenha muito que ver com um *ethos* renascentista e humanista que estimulou, concomitantemente, o resgate da tradição clássica que privilegia o homem, as artes e a ciência e, por outro lado, a coragem para distanciar-se da tradição escolástica. Seja como for, não é sem razão que João Barrento em *O gênero intranquilo*, ao pensar a “anatomia geral” do ensaio em contraposição ao tratado, afirma que, do ponto de vista da perspectiva filosófica, o ensaio pode ser considerado “cético”, “crítico” e “aberto” enquanto o tratado seria “convicto”, “autoritário” e “conservador” (BARRENTO, 2010, p. 40).

Perguntas tais como “É possível definir os *Ensaio*s?”, “Qual a sua matéria?” ou “O que o autor pretendia quando o escreveu?” podem ser encaradas a partir da nota de abertura do livro de Montaigne, intitulada “Ao leitor”. Mais do que introduzir a obra, a nota parece produzir as condições de possibilidade do próprio projeto dos *Ensaio*s. Em cada ensaio dirigido à realidade externa ou à interioridade daquele que escreve, Montaigne experimenta, a cada vez, a promessa e a insuficiência de seu intelecto – eis o aspecto reflexivo instaurado pelo gênero que, “julgando” a atividade do pensamento e observando a capacidade do “julgador”, como que “desperta” uma nova instância no indivíduo – a autorreflexão, o conhecimento de si –, isto é, a dobra crítica e reflexiva que o *eu*, ao mesmo tempo enquanto sujeito (*mim mesmo*) e objeto (*o outro*) pode produzir através da escrita (de si e do mundo, um atravessado pelo outro). Para André Scoralick, em sua apresentação à nova edição dos *Ensaio*s disponível aos leitores brasileiros (MONTAIGNE, 2016), neles importariam menos as diversas matérias tratadas ao longo dos três volumes da obra e mais o modo como, ao emitir juízos sobre essas mesmas matérias, o autor revelaria a si mesmo, espelhando-se no livro escrito. Será isso que, logo na abertura do livro, a nota endereçada aos possíveis leitores deixará entrever: como “condição da correspondência entre o discurso e aquele que o pronuncia”, a veracidade e a destinação privada da obra serão a “condição do

autodesvelamento do autor em seu estado habitual, ordinário e simples” (SCORALICK, 2016, p. 25).

4. (In)conclusão: a nota “Ao leitor”

Passemos, assim, à leitura da nota:

Ao leitor

Eis aqui, leitor, um livro de boa fé. Adverte-o ele de início que só o escrevi para mim mesmo, e alguns íntimos, sem me preocupar com o interesse que poderia ter para ti, nem pensar na posteridade. Tão ambiciosos objetivos estão acima de minhas forças. Votei-o em particular a meus parentes e amigos, e isso a fim de que, quando eu não for mais deste mundo (o que em breve acontecerá), possam nele encontrar alguns traços de meu caráter e de minhas ideias e assim conservem mais inteiro e vivo o conhecimento que de mim tiveram. Se houvesse almejado os favores do mundo, ter-me-ia enfeitado e me apresentaria sob uma forma mais cuidada, de modo a produzir melhor seu efeito. Prefiro, porém, que me vejam na minha simplicidade natural, sem artifício de nenhuma espécie, porquanto é a mim mesmo que pinto. Vivos se exibirão meus defeitos e todos me verão na minha ingenuidade física e moral, pelo menos enquanto o permitir a conveniência. Se tivesse nascido entre essa gente de quem se diz viver ainda na doce liberdade das primitivas leis da natureza, asseguro-te que de bom grado me pintaria por inteiro nu. Assim, leitor sou eu mesmo a matéria deste livro, o que será talvez razão suficiente para que não empregues teus lazeres em assunto tão fútil e de tão mínima importância. E agora, que Deus o proteja.⁴
De Montaigne, em 1º de março de 1580
(MONTAIGNE, 2016, pp. 39-40).

Após a afirmação de que os *Ensaio*s consistem numa obra de boa-fé, ou seja, numa obra que pretende ser sincera, Montaigne comunica ao leitor a finalidade de seu livro – mais especificamente, quais eram as suas intenções quando o escreveu e a quem ele estaria endereçado. Escrevendo-o apenas para si mesmo e para alguns íntimos, espécie de retrato de uma vida (uma pintura de si), a finalidade desses escritos seria apenas, a partir dos temas abordados, deixar rastros – traços – de seu caráter e de suas ideias para aqueles que ama. Contudo, talvez devêssemos olhar com mais atenção para a frase que inaugura a nota: “eis aqui, leitor, um livro de boa-fé”. Espécie de convicção do sujeito de agir com justiça e lealdade com relação a alguém ou a algum princípio, a boa-fé que o autor diz conter no livro, se lida na chave de uma *intenção* e não de uma *realização*, abre margens para outras possibilidades interpretativas. Por exemplo, no

⁴ No texto original, em francês, lê-se “*A Dieu donc*”.

vocabulário jurídico, quando se diz “boa-fé”, alude-se ao “estado de consciência de quem *crê, por erro ou equívoco*, que age com correção (...), podendo ser levado a ter seus interesses prejudicados”.⁵ Assim, esse estado diria respeito mais à pretensão do autor dos *Ensaaios*, que ao livro mesmo, o qual pode ser lido *contra* ou *a despeito* dessas mesmas intenções, uma vez que é ela, a obra, o que resta à parte de seu autor. E essa é uma das razões, por exemplo, de os *Ensaaios* fundarem um gênero em vez de serem um diário. Neles, se não é possível garantir a correspondência entre o que o autor diz sobre as coisas e as coisas mesmas, pode-se, no entanto, garantir a correspondência entre o que diz sobre as coisas e o conteúdo de seus pensamentos. Assim, ao mesmo tempo em que Montaigne afirma, de saída, que a matéria de seu livro é ele mesmo, podemos afirmar, lendo os *Ensaaios*, que esse *eu* montaigniano que compõe a matéria-prima de seus escritos é uma experiência de fragmentação, de mistura, e não de identidade a si. Se, como diz em sua nota “Ao leitor”, Montaigne escreve para poucos íntimos, mas ao mesmo tempo publica esse livro íntimo, talvez ele esteja convidando cada leitor que se dispõe a ler um ensaio a se colocar numa posição de intimidade e amizade com o texto, simulando a relação que não foi possível estabelecer em outro local senão mediada pela leitura. Além disso, quando diz que o livro foi escrito sem a preocupação com os interesses que o mesmo poderia ter para a posteridade, o que está sendo feito, na verdade, é uma defesa da *atualidade* como *destino* do ensaio enquanto gênero: ele deve ser encarado como obra contemporânea e imersa em seu próprio tempo histórico, a ser atualizada em relação ao tempo histórico de cada leitor que venha a ler este livro. Mostra disso é que é com empolgação e esperança que Montaigne é atravessado pela descoberta do Novo Mundo, que ele lê como possibilidade de liberdade, alegria e autenticidade – a novidade daquilo que é outro, diferente, e por isso mesmo, desconhecido e cheio de possibilidades e promessas: como deve ser o ensaio.

Se é com a devida razão que dizemos ser unânime na teoria do ensaio recorrer a Montaigne e seus *Ensaaios* como o momento inaugural do gênero, Adorno, para quem “o todo é o não verdadeiro” (ADORNO, 2008, p. 46), ao inserir-se numa narrativa “oficial” das teorias do ensaio, operará um desvio. Em “O ensaio como forma”, ao pensar a especificidade da forma do ensaio para a filosofia, sem deixar de reconhecê-lo, não serão suas as palavras para endossar o mito da origem – é através de uma citação a Georg Lukács, outro filósofo e teórico do ensaio e seu interlocutor mais imediato nesse texto, ou seja, indiretamente, que Montaigne é nomeado. Cito:

⁵ *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*, 2009.

O grande Sieur de Montaigne talvez tenha sentido algo semelhante quando deu a seus escritos o admiravelmente belo e adequado título de *Essais*. Pois a modéstia simples dessa palavra é uma altiva cortesia. O ensaísta abandona suas próprias e orgulhosas esperanças, que tantas vezes o fizeram crer estar próximo de algo definitivo: afinal, ele nada tem a oferecer além de explicações de poemas dos outros ou, na melhor das hipóteses, de suas próprias ideias. Mas ele se conforma ironicamente a essa pequenez, à eterna pequenez da mais profunda obra do pensamento diante da vida, e ainda a sublinha com sua irônica modéstia (LUCÁKS, *apud* ADORNO, 2003, p. 25).

Será que é possível dizer que, com esse gesto, mesmo reconhecendo a importância de Montaigne como criador do gênero, Adorno enfatiza justamente a distância entre o ensaio tal como elaborado no século XVI pelo nobre francês e o ensaio pensado pelo judeu alemão pós-segunda guerra mundial? Separam Michel de Montaigne e Theodor Adorno quatro séculos e, através deles, quase toda a história do ensaio. Talvez não haja, de um para o outro, “evolução”, mas antes complementariedade. Se, numa chave de leitura que trabalha com dicotomias, muitas vezes trata-se de confrontar e assim opor o método cartesiano ao ensaio como forma de exposição do pensamento e elaboração do conhecimento especificamente filosófico, de Montaigne e Adorno trata-se de abordar o ensaio enquanto gênero ele mesmo que irrompe como novidade na modernidade e pensar a sua singularidade mesma para, desde uma perspectiva histórica, conseguir estabelecer relações de proximidade e distância entre os usos do ensaio na história da filosofia.

Referências

- ADORNO, T. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Ed. Azougue, 2008.
- _____. “O ensaio como forma” In: *Notas de Literatura*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003.
- AUERBACH, E. “O escritor Montaigne” In: *Ensaaios de literatura ocidental*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2007.
- Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa, 2009.
- BARRENTO, J. *O gênero intranquilo: anatomia do ensaio e do fragmento*. Lisboa: Ed. Assírio & Alvim, 2010.
- LOURENÇO, Eduardo. “Montaigne ou a vida escrita” In: *Heterodoxias*. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2012, p. 535-540. (Obras completas, volume I).
- MONTAIGNE, M. *Ensaaios*. São Paulo: Ed. 34, 2016.
- POPKIN, Richard. *História do ceticismo de Erasmo a Espinoza*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- QUERUBINI, Edson. “Notas sobre a presente edição” In: MONTAIGNE, M. *Ensaaios*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- SCORALICK, André. “A experiência da condição humana: uma introdução aos Ensaaios de Montaigne” In: MONTAIGNE, M. *Ensaaios*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- STAROBINSKY, Jean. “É possível definir o ensaio?”. *Revista Serrote*, n. 10. São Paulo: IMS, março de 2012.

RESENHA: PEDRO PAULO PIMENTA. *A TRAMA DA NATUREZA: ORGANISMO E FINALIDADE NA ÉPOCA DA ILUSTRAÇÃO*. SÃO PAULO: EDUNESP, 2018.

Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro

Universidade Federal de Sergipe
marcos.balieiro@gmail.com

Há tempos Pedro Paulo Pimenta vem oferecendo contribuições importantes para o estudo das filosofias das luzes. É autor não apenas de artigos de inegável interesse, mas, também, de livros que atestam sua disposição para enfrentar, de maneira sempre original e rigorosa, problemas importantes no que toca à interpretação de autores do século XVIII. É o que se vê em estudos como *Reflexão e Moral em Kant*, *A Linguagem das Formas: natureza e arte em Shaftesbury* e *A Imaginação Crítica: Hume no século das Luzes*. Os dois últimos têm, ainda, o atrativo adicional de se dedicarem a temas que frequentemente recebem menos atenção do que deveriam por parte da comunidade filosófica brasileira. Shaftesbury, apesar da enorme influência que exerceu sobre diversos pensadores da ilustração, é, como se sabe, autor pouco estudado por aqui, o que confere, por si só, importância ao belo trabalho de análise que Pimenta empreendeu sobre ele. Hume, por sua vez, é visto por boa parte dos historiadores da filosofia como um autor que interessaria especialmente (ou apenas) por conta de suas teses sobre a causalidade. *A Imaginação Crítica* é um livro que chama a atenção para temas usualmente pouco considerados na obra do filósofo escocês, além de oferecer ao leitor traduções de textos de Hume que o apresentam não apenas como um autor bastante preocupado com temas morais e literários, mas também imbuído de grande espiritualidade.

A trama da natureza: Organismo e finalidade na época da Ilustração, trabalho mais recente de Pimenta, é uma obra bastante ambiciosa. Partindo das dificuldades, por parte de autores do XVIII, de definir o termo “natureza”, o autor se dedica à tarefa de mostrar em que medida diferentes concepções sobre o tema contribuíram para que se estabelecesse, entre a Revolução Francesa e a Inglaterra vitoriana, a biologia, entendida como ciência. Para esse fim, faz-se necessário analisar cuidadosamente filósofos como Hume, Smith, Diderot, D’Alembert, Kant e Herder, além de, naturalistas como Buffon, Cuvier, Geoffroy de Saint-Hilaire e Darwin. Todos são analisados não apenas com vistas a uma análise particular desta ou daquela tese, mas com o intuito de mostrar em que medida esses autores se preocuparam em estabelecer, cada um a seu modo,

metafísicas da natureza, as quais repercutiram nas histórias naturais do século XVIII, mas também, por exemplo, em casos como o da Anatomia Comparada de um Cuvier. O objetivo, cumprido de maneira rigorosa e vivaz, é mostrar uma linha de continuidade entre as concepções de natureza presentes na História Natural e a ciência da biologia desenvolvida na época vitoriana.

É comum encontrar autores que, ao discorrer sobre o tema da natureza na modernidade, caiam na armadilha de tentar reduzi-la às suas conceituações mecanicistas. Trata-se de uma tentação bastante compreensível: Hume, como se sabe, teria buscado, em boa parte de sua obra, ajustar contas com uma gama de autores que inclui Descartes, Hobbes e Locke, e os critica em termos tais que mostram sua desenvoltura ao lidar com modelos mecanicistas. Kant, por sua vez, é usualmente apresentado como aquele que teria, ao fim e ao cabo, promovido algo como uma conciliação entre filosofias empiristas e racionalistas. Esse tipo de apresentação frequentemente privilegia a consideração que os filósofos envolvidos têm pela física, o que contribui para restringir consideravelmente os termos em que são explicadas as controvérsias acerca das epistemologias modernas. A obra de que trato aqui, felizmente, escapa a essa tendência. Ainda que fique evidente para o leitor a importância que o cartesianismo e o newtonianismo tinham para aqueles que, no século XVIII, discutiam a ciência de seu tempo, Pimenta trata de fazer justiça às relações que os autores estudados guardam com certa tradição vitalista, que inclui filósofos como Leibniz. Suas considerações a esse respeito estão embasadas pela leitura atenta de autores como Georges Canguilhem, François Jacob e François Duchesneau.

Conforme se lê na Introdução, textos que compõem *A trama da natureza* não forma escritos como “capítulos correspondentes a um plano unitário” e, portanto, podem ser lidos como textos autônomos. O leitor pode, evidentemente, levar essa ponderação a sério. Nesse caso, irá se deparar com textos escritos de maneira clara e rigorosa, e que, ocasionalmente, permitem acessar de maneira original certas teses dos autores a que se dedicam. Ainda assim, não posso deixar de observar que cada um dos artigos que constituem o volume ganha força ao ser considerado como parte de um todo. Isso porque, ainda que não tenha sido composto apenas como um conjunto de textos que pretendem seguir estritamente uma ordem cronológica de autores ou de temas, é visível o fio condutor pelo qual Pimenta conduz sua investigação. Esse é um aspecto que fica particularmente claro quando se lança mesmo que um relance à estrutura da obra. Esta se divide em duas partes. A Primeira (A Emergência do Organismo) conta com três

capítulos em que o leitor é apresentado a uma interpretação de Hume que, ao levar em conta as relações entre sua filosofia e as ciências da vida, certamente diz algo novo sobre as pretensões do filósofo escocês. Segue-se um capítulo sobre Adam Smith que explora os impactos que sua recusa de que haveria um fim último na natureza tem sobre a sua teoria social. Os capítulos posteriores da primeira parte se dedicam a Buffon e aos enciclopedistas, e tratam de esclarecer que, também em textos dedicados primariamente às ciências da natureza, estaria em voga a ideia de que, se a vida não é algo que se pode compreender apenas a partir de um arranjo mecânico de partes, nem por isso se deve considerar que, para compreendê-la, é preciso acatar teses metafísicas que apelariam a um realismo com relação às causas finais.

Os primeiros capítulos da segunda parte (A Superação da Finalidade) são dedicados à maneira como as ciências da vida teriam sido tratadas por Immanuel Kant. Em quatro capítulos, Pimenta ataca problemas importantes da obra do pensador alemão, com resultados interessantes. Em oposição àqueles que veem ambiguidade na introdução, pelo filósofo de Königsberg, do conceito de fins na investigação da natureza, encontramos a consideração de que esse procedimento se deveria à necessidade de dar conta do fato de que a forma orgânica “aparece ao entendimento como contingente”. Desse modo, não se trata de acessar a constituição das formas orgânicas, mas de aceitar que “uma forma dada é possível segundo leis da razão”. Pimenta recorre, de maneira bastante consistente, à *Crítica do Juízo* para embasar, posteriormente, sua interpretação da maneira como Kant teria dado conta desse problema. Além disso, em capítulos posteriores, estabelece com clareza vínculos entre as concepções kantianas e aquelas adotadas nas ciências da natureza. Com isso, mostra não apenas correlações interessantes entre os procedimentos adotados por Kant e aqueles de que se valeu Buffon, mas também que a tensão observada pelo filósofo alemão entre transcendental e empírico estaria espelhada na chamada Querela dos Análogos, de maneira que se estabelece, então, um vínculo bastante sólido entre o modo como Kant entendeu a natureza (em especial em seus aspectos orgânicos) e ciências como a História Natural e a Anatomia Comparada. Desse modo, é possível chegar à compreensão de como Darwin, que teria, entre outros pontos, buscado solucionar tensões atinentes à Querela dos Análogos, pode, também, ser inserido em uma tradição que remonta à História Natural, mas também às metafísicas da natureza do século XVIII.

Dado seu caráter ambicioso, e dada a maneira de sua composição, *A trama da natureza* não teria como ser um trabalho exaustivo no que diz respeito ao tema que aborda. Ainda assim, o leitor certamente encontrará motivos mais do que suficientes para dedicar algum tempo à leitura desse estudo, seja por conta da escrita cristalina e rigorosa, seja pelos elementos originais que o autor traz para a interpretação de pensadores consagrados, seja pela justiça que se faz à relação entre a filosofia e as ciências da vida.