

Hume e Bayle: a razão diante das dúvidas céticas

TODD RYAN

(Trinity College). *E-mail*: Todd.Ryan@Trincoll.edu

Tradução de Plínio Junqueira Smith (Unifesp, CNPq)

Há bastante tempo, os comentadores estão conscientes da grande influência de Pierre Bayle sobre o pensamento filosófico de Hume. Já em 1941, Kemp-Smith identificou quatro assuntos principais nos quais o *Tratado da natureza humana* de Hume revela a influência direta de seu predecessor francês. Entre esses, estão a teoria do espaço e do tempo, a natureza das almas dos animais e o monismo substancial de Espinosa. Desde então, cada um deles recebeu, em alguma medida, atenção crítica. Contudo, com relação ao quarto assunto, o ceticismo, é correto dizer que a observação de Richard Popkin de que ainda houve “pouco trabalho para avaliar a quantidade real de influência e a relação entre esses dois grandes céticos” ainda permanece verdadeira¹. Embora admita certas diferenças de metodologia e temperamento, o próprio Popkin via Hume como estando em acordo essencial com Bayle a respeito tanto do alcance da dúvida cética em geral como da força dos argumentos céticos de Bayle em particular. De acordo com Popkin, Hume “via que os argumentos céticos que ele e Bayle tinham proposto não admitiam resposta, nem produziavam convicção...”².

Neste artigo, desejo contestar essa observação, mostrando que, apesar do lugar proeminente concedido ao ceticismo, Hume não era um cético no modelo bayleano, nem considerou insolúveis os argumentos céticos sobre os quais Bayle mais insistiu. Apreciar esse ponto ajudará a lançar luz sobre o caráter e os limites do próprio ceticismo de Hume. Naturalmente, não pretendo oferecer, no espaço deste artigo, uma explicação definitiva do ceticismo humeano, mas tenho o objetivo mais modesto de estabelecer que Hume não era um certo tipo de cético. Mais especificamente, argumenta-

rei que Hume rejeita a posição cética que se encontra no Dicionário, bem como a concepção mais nuançada que Bayle articula nas suas obras finais.

BAYLE E O CETICISMO

Na observação B do artigo “Pirro”, Bayle oferece o que vem a ser uma explicação de uma conversa entre dois abades, um dos quais (comumente referido como o “abade pirrônico”) argumenta que, em virtude de seu compromisso com a verdade dos dogmas cristãos, o crente ortodoxo é mais vulnerável ao ataque pirrônico do que eram seus antigos correligionários. De acordo com o abade pirrônico, uma refutação satisfatória do ceticismo exigiria que se estivesse em posse de um critério seguro de verdade. A isso, ele acrescenta que o candidato mais convincente (e talvez o único) para esse critério é a evidência (ou auto-evidência). Ele continua argumentando que vários princípios evidentes são logicamente inconsistentes com, ou mesmo contradizem francamente, as verdades da Revelação, e que, portanto, o cristão ortodoxo deve sustentar que algumas proposições auto-evidentes são falsas. O abade pirrônico oferece uma longa lista de princípios evidentes da lógica, metafísica e moral, cada um dos quais se mostra falso pela Revelação. Assim, por exemplo, o princípio lógico de que duas coisas que não diferem de uma terceira não diferem entre si é contradito pela doutrina da Trindade. Igualmente, a doutrina do pecado original contradiz o princípio moral auto-evidente de que é injusto punir uma pessoa por um crime do qual ela não participou. A moral inferida por Bayle da discussão é que “não se deve imaginar que [os sofismas pirrônicos] possam ser comodamente evitados somente pelas forças da razão; que se deveria antes de tudo fazê-los sentir a fraqueza da razão, a fim de que esse sentimento os leve a recorrer a um guia melhor, que é a fé”.

Naturalmente, Bayle não limita esses conflitos à incompatibilidade das primeiras verdades da filosofia com os dogmas da religião revelada. Ao contrário, ele insiste em que os conflitos entre os princípios auto-evidentes surgem mesmo dentro do domínio estritamente filosófico. Sem dúvida, o

caso mais conhecido diz respeito à composição da extensão. Contudo, na concepção de Bayle, esse está longe de ser um caso isolado. Entre os muitos exemplos aduzidos por Bayle, de interesse particular é a natureza da mente ou substância pensante. Numa discussão das *Respostas às questões de um provincial*, nas quais ele enfatiza a dificuldade de alcançar algum conhecimento da natureza de Deus somente por meio da razão, Bayle argumentou que a mente deve ser imaterial, porque a substância material é essencialmente composta e, portanto, não tem a unidade essencial característica do pensamento coerente³. Escrevendo nas *Notícias da República das Letras*, Bayle afirmou que a versão desse argumento formulada pelo Abade Daigneau equivale a nada menos que uma demonstração (“pode-se dizer sem hipérbole que é uma demonstração tão segura como a da geometria”)⁴. Contudo, mesmo considerando que há uma certeza matemática no argumento, Bayle levanta uma série de dificuldades para a conclusão de que a mente é uma substância material e, portanto, não extensa. Uma grande dificuldade é a implicação de que a substância mental não pode estar espacialmente localizada⁵. Com efeito, de acordo com Bayle, somente objetos extensos são capazes de ocupar espaço, donde se segue que substâncias mentais, como nossas próprias mentes, literalmente não estão em lugar nenhum. Como Bayle observa, os cartesianos sustentam que “os espíritos criados não estão em lugar nenhum e é a maior de todas as quimeras supor que nossa alma esteja unida localmente ao nosso corpo ou que ela existe dentro de nosso corpo”⁶. Para Bayle, a imaterialidade da alma representa uma antinomia para a razão humana, pois viola nossa noção clara e distinta de que tudo o que existe existe num determinado lugar. Como Bayle se expressa, “em que embaraço nos precipitamos se dissermos que não há nenhuma relação local entre as almas e os corpos? A evidência ou, pelo menos, alguma noção um pouco distinta, acompanha o discurso daqueles que falam assim?”⁷.

Sem dúvida nenhuma, o caso mais convincente de conflito interno entre os princípios evidentes da razão – e no qual Bayle mais insiste – diz respeito ao problema do contínuo. No artigo “Zenão de Eléia”, Bayle argumenta que

existem somente três posições possíveis com relação à composição da extensão. Ou ela é composta de pontos matemáticos, ou é composta de pontos físicos (átomos), ou é infinitamente divisível. No entanto, nenhuma das três alternativas é aceitável. Os argumentos empregados por Bayle contra cada alternativa são conhecidos e não precisamos nos demorar sobre eles aqui. Resumidamente, a extensão não pode ser composta por pontos matemáticos porque, por definição, esses pontos não têm magnitude e nem mesmo uma coleção infinita de entidades de magnitude zero pode constituir um ser extenso. Átomos, ou pontos físicos, não podem ser os constituintes últimos da extensão porque são entidades impossíveis na medida em que são simultaneamente extensos e indivisíveis, pois, de acordo com Bayle, tudo o que é extenso é composto de partes realmente distintas nas quais pode ser separado, se não fisicamente, ao menos conceitualmente. Portanto, a própria caracterização dos átomos como seres extensos e indivisíveis implica uma contradição que impede sua existência possível. Finalmente, Bayle aduz alguns argumentos contra a divisibilidade infinita da extensão. Para dar somente um exemplo, ele observa que, se é infinitamente divisível, a extensão deve ser composta de uma coleção infinita de partes realmente distintas. Contudo, um número infinito de partes realmente distintas do que existe em uma localização espacial distinta não pode ser comprimida num volume finito de qualquer tamanho. Portanto, uma extensão finita que, contudo, é infinitamente divisível é impossível.

Embora a conclusão anunciada por Bayle seja a de que a existência da extensão é impossível, ele às vezes sugere que o argumento mostra antes que a extensão não pode existir independentemente da mente ou, como diz Bayle, “essa extensão existe apenas mentalmente”⁸. Infelizmente, Bayle não explica de maneira satisfatória o que ele quer dizer com essa afirmação ambígua e um tanto enigmática. O que, exatamente, significa afirmar que a extensão existe “mentalmente”? Em pelo menos uma ocasião, o contexto da declaração de Bayle sugere que ele está falando de percepções visuais, isto é, a extensão visual do espaço fenomênico. Nesse caso, dizer que a extensão pode existir apenas mentalmente parece querer dizer alguma coisa

como “a extensão considerada como uma qualidade sensível é dependente da percepção”. Noutras ocasiões, as observações de Bayle sugerem uma leitura muito diferente. No artigo “Zenão, o epicurista”, Bayle focaliza antes nosso conceito de extensão. Ele sugere que temos um conceito adequado de extensão e, de fato, um conceito que figura entre nossas idéias mais claras e distintas⁹. Nessa leitura, dizer que a extensão pode existir apenas mentalmente pareceria equivaler à afirmação de que, enquanto temos um conceito adequado de extensão, esse conceito é de tal natureza que não pode ser instanciado.

Em suas obras finais, as *Respostas às questões de um provincial* e a póstuma *Conversas de Máximo e Temisto*, Bayle oferece uma formulação definitiva de sua posição com respeito ao ceticismo e à razão. Bayle foi atacado por Jean Le Clerc e Isaac Jaquelot. Ambos retrataram Bayle como tendo argumentado que as ações de Deus violam nossas noções de bondade e santidade e que, portanto, Deus não seria nem bom, nem santo. Le Clerc ignora o desfecho fideísta que Bayle habitualmente acrescenta às suas discussões céticas, argumentando que, na concepção de Bayle, não temos qualquer motivação racional para acreditar na existência de um ser supremamente bom.

Em sua resposta, Bayle nega que esse fideísmo removeria todas as bases racionais para a crença. Antes, ele afirma que, à luz da Revelação, o cristão está diante de um conflito entre dois princípios evidentes. De um lado, sabemos que Deus é supremamente perfeito, donde se segue que o que quer que Deus faça é bem feito. Além disso, porque um ser supremamente perfeito não pode enganar, nem ser enganado, deve-se aceitar sua palavra, tal como contida na Revelação, como verdadeira. De outro lado, a razão está em posse de um conjunto de princípios morais que somos incapazes de conciliar com as ações de Deus. Assim, não podemos entender como Deus pode ser bom e santo. Como resultado, o cristão ortodoxo está numa posição epistêmica similar à que nos encontramos quando confrontados com um paradoxo aparentemente insolúvel, isto é, ele tem um par de argumentos aparentemente impecáveis, cujas respectivas conclusões são con-

traditórias. De acordo com Bayle, a solução para esse dilema é rejeitar os princípios morais que conflitam com as ações de Deus, apesar da auto-evidência dos próprios princípios. Entretanto, Bayle insiste em que fazer isso não constitui um completo abandono da razão por duas razões. Primeira, Bayle não aconselha a abandonar *todos* os princípios auto-evidentes, mas somente os que conflitam com a Revelação. Além disso, eles não devem ser inteiramente rejeitados, mas somente no caso específico em que somos tentados a usá-los para avaliar a correção das ações de Deus. Em contextos não-paradoxais (por exemplo, ao avaliar a moral das ações humanas), os princípios retêm sua completa validade. Segunda, Bayle insiste em que esse abandono parcial de certos princípios evidentes não é feito cega ou arbitrariamente, mas sob o comando da própria razão, isto é, a razão nos ordena a abandonar esses princípios nos contextos especificados. De acordo com Bayle, “nada é mais conforme à razão do que essa preferência, pois ela está fundada sobre um axioma da metafísica tão evidente quanto essa proposição ‘o todo é maior que sua parte’” (OD III, 767a). De fato, na continuação dessa passagem, Bayle afirma que o Princípio da Veracidade Divina – a verdade auto-evidente de que um ser supremamente perfeito não pode enganar nem ser enganado – é “a mais certa e evidente de todas as razões”¹⁰, isto é, embora tanto o Princípio da Veracidade Divina como as primeiras verdades da moral sejam auto-evidentes, eles não são igualmente auto-evidentes. O primeiro é mais evidente e, portanto, mais certo do que as últimas. Segue-se que, em todos os casos em que a Revelação conflita com os princípios da moral, estes últimos devem ser rejeitados.

Contra a objeção de que esses conflitos entre princípios auto-evidentes são impossíveis e, portanto, a verdadeira intenção de Bayle ao insistir na irracionalidade da fé é mostrar o absurdo da ortodoxia cristã, Bayle reitera sua concepção de que os mesmos tipos de conflito surgem com relação às questões puramente filosóficas. Bayle oferece muitos exemplos de questões puramente filosóficas ou metafísicas, nas quais nossos princípios racionais evidentes são mutuamente inconsistentes. Como se poderia esperar, o caso mais notório é o da composição do contínuo¹¹. Bayle escreve que “o sr.

Le Clerc fala como um homem persuadido de que as luzes naturais nem sempre concordam entre si e sua ligação é tão estreita que não se poderia adotá-los em parte e rejeitá-los em parte. A esse respeito, vê-se que ele é pouco instruído nesse assunto... pois eles tanto vem em socorro uns dos outros, como, com freqüência, se entrechocam. Você quer argumentos insolúveis para a divisibilidade ao infinito? A luz natural lhe fornecerá alguns. Você quer contra a divisibilidade ao infinito? Ela também lhe fornecerá alguns...”¹².

Entretanto, Bayle insiste em que o resultado não é o ceticismo global, pois a mesma solução está disponível no caso dos conflitos puramente filosóficos, isto é, nos casos em que um dos princípios conflitantes é mais evidente ou mais certo que o outro, é racional adotar a primeira proposição e abandonar a segunda. “É assim que, pela ideia de extensão, adota-se sua divisibilidade ao infinito, ainda que não se possa conceber nenhum acordo entre uma extensão de três pés e a infinidade de suas partes e que se sucumbia às inumeráveis objeções que atacam a infinita divisibilidade” (OD III, 773b). Bayle propõe exatamente a mesma solução com relação ao conflito racional sobre a imaterialidade da alma. Referindo-se a seu crítico Jacques Bernard, Bayle escreve que “ele [J. Bernard] foi enganado quando lhe foi dito que ‘o Sr. Bayle sustentou que todas as proposições evidentes são igualmente evidentes’. Eu lhe respondo que essa tese ‘os corpos são incapazes de pensar’ parece bastante evidente para o Sr. Bayle para julgá-la certa, mas ele não crê que ela seja tão evidente quanto essa proposição ‘dois mais dois é igual a quatro’”¹³. Mais uma vez, Bayle argumenta que a demonstração da imaterialidade da alma é evidente, mas não tão evidente quanto as verdades matemáticas. O problema não repousa no próprio argumento, já que, como vimos, Bayle o considera “uma demonstração geométrica”. Antes, a conclusão não tem o grau máximo de auto-evidência, porque é contradita por muitas outras máximas que também desfrutam de um certo grau de auto-evidência¹⁴.

Em suma, a concepção ponderada de Bayle é que a razão humana está sujeita a inúmeras contradições nas quais se percebe que dois ou mais prin-

cípios auto-evidentes são logicamente inconsistentes ou mesmo contraditórios. Contudo, Bayle não tenta extrair um ceticismo global dessa concepção, mas, antes, afirma que em pelo menos alguns casos uma escolha racional pode ser feita entre os princípios conflitantes. Em casos de conflito, o curso racional é aceitar o princípio mais evidente, enquanto se admite que sua certeza epistêmica é diminuída em alguma medida pela existência de princípios opostos¹⁵. Assim, pode-se descrever melhor a posição de Bayle, não como um pirronismo, mas antes como uma espécie de ceticismo probabilista com relação aos princípios auto-evidentes.is.

HUME E O CETICISMO

Talvez o problema mais profundo e premente nos estudos sobre Hume diz respeito à natureza precisa do seu ceticismo e a questão relacionada de como este é compatível com a sua ambição de fundar uma nova “ciência do homem”. Obviamente, não tenho a pretensão de responder a essa questão aqui. No que se segue, tentarei somente mostrar que Hume rejeita clara e deliberadamente o tipo de ceticismo que estávamos discutindo. Embora, de modo característico, Hume não mencione o nome de Bayle, é notável que ele ofereça alusões claras aos argumentos do Dicionário e obras subsequentes. Naturalmente, o método mais direto de atacar essa forma de ceticismo é simplesmente considerar um por um os argumentos céticos para mostrar que, em cada caso, o suposto paradoxo admite uma solução satisfatória. E, de fato, Hume faz um uso extenso dessa estratégia. Considere sua resposta ao paradoxo de Bayle sobre a imaterialidade da alma. Lembre que, de acordo com Bayle, estamos de posse de um argumento tão certo quanto uma demonstração geométrica de que a mente é uma substância imaterial não-extensa. Essa conclusão, no entanto, é inconsistente com nossa crença auto-evidente de que tudo o que existe deve estar localizado espacialmente, pois uma substância imaterial não pode estar localizada espacialmente. Apesar de Hume não estar, obviamente, comprometido com a explicação cartesiana da mente como uma *res cogitans*, o paradoxo ainda parece sur-

gir, embora numa forma ligeiramente diferente. A explicação humeana da extensão gira em torno da afirmação de que somente percepções visuais e táteis podem compor nossa ideia de extensão, porque somente elas admitem uma organização espacial. Disso se segue que outras percepções, como gostos e cheiros (bem como as paixões), não são e não podem estar localizadas espacialmente. Além disso, porque para Hume essas percepções são distinguíveis e separáveis umas das outras, cada uma é uma entidade distinta que existe independentemente, que não tem relação espacial com qualquer outra. Tendo estabelecido esses dois pontos, Hume imediatamente se volta para o tratamento da preocupação de Bayle¹⁶. Hume escreve que “não será uma surpresa, depois disso, se eu propuser uma máxima que é condenada por muitos metafísicos e é considerada contrária aos princípios mais certos da razão humana. Essa máxima é ‘que um objeto pode existir e, contudo, não estar em lugar nenhum’. E eu afirmo que isso não somente é possível, mas a maior parte dos seres existe e deve existir dessa maneira” (TNH 1.4.5.10). Assim, Hume, ao rejeitar um dos princípios claros e distintos que deu origem ao suposto conflito, tenta desfazer o impasse cético para o qual a razão, segundo Bayle, é levada.

Com relação à composição da extensão, Hume tenta igualmente dissolver o paradoxo cético montado por Bayle. Resumidamente, Hume desenvolve uma teoria dos *minima sensibilia* numa tentativa de reformular a teoria dos pontos matemáticos de modo a torná-la impermeável às objeções formuladas pelos defensores da divisibilidade infinita. Comentaristas recentes deram atenção crescente à explicação positiva de Hume do espaço e do tempo como uma resposta aos argumentos de Bayle em “Zenão de Eléia”. Por essa razão, não me demorarei nos detalhes da explicação humeana aqui. Além disso, ao focalizarem de maneira excessivamente estreita a explicação humeana positiva do espaço, esses comentaristas não conseguiram compreender as razões profundas de Hume para rejeitar em todas suas várias manifestações o tipo de ceticismo proposto por Bayle. Estou interessado aqui na resposta mais geral de Hume ao ceticismo de Bayle¹⁷.

Essa resposta geral é tripla. Primeiro, Hume rejeita a afirmação bayleana

de que nossos conceitos não representam corretamente a extensão física concreta. Lembre-se de que, às vezes, Bayle argumenta que, embora tenhamos uma ideia clara e distinta da extensão que é suficiente para garantir a certeza das verdades geométricas, essa ideia, quando aplicada à matéria extensa, leva à contradição. A conclusão de Bayle é a de que nada existe em conformidade com a ideia de extensão do geômetra. O conceito, embora claro e distinto em si mesmo, não poderia ser instanciado. Hume está consciente da posição de Bayle, por ele caracterizada como se segue: “os objetos da geometria, as superfícies, linhas e pontos, cujas proporções ela examina, são meras ideias na mente e não somente jamais existiram, mas jamais poderiam ter existido na natureza. Jamais existiram, porque ninguém pretenderá traçar uma linha ou fazer uma superfície inteiramente de acordo com a definição; jamais poderão existir, porque podemos produzir demonstrações a partir dessas mesmas ideias para provar que são impossíveis” (TNH 1.2.4.10).

Hume rejeita decisivamente a posição de Bayle. Ele escreve: “Mas pode-se imaginar alguma coisa mais absurda e contraditória do que esse raciocínio? O que quer que possa ser concebido clara e distintamente implica de maneira necessária a possibilidade de existência, e quem pretende provar a impossibilidade de sua existência por um argumento derivado da ideia clara, em realidade afirma algo de que não temos ideia clara, porque temos uma ideia clara. É vão buscar uma contradição em alguma coisa que é distintamente concebida pela mente. Se implicasse alguma contradição, seria impossível que pudesse alguma vez ser concebida” (TNH 1.2.4.11).

Noutras palavras, a posição de Bayle viola o Princípio de Conceptibilidade, de acordo com o qual o que é clara e distintamente concebível é possível. Mais especificamente, Hume formula o princípio, que ele caracteriza como uma “máxima estabelecida na metafísica”, de que “*o que a mente claramente concebe inclui a ideia de existência possível*” (TNH 1.2.2.7). Ele, então, argumenta que temos a ideia de uma extensão finita, que é composta de partes indivisíveis e, portanto, que não é infinitamente divisível. Aplicando seu Princípio de Conceptibilidade, Hume conclui que é possível

que a extensão seja realmente composta dessas partes e, portanto, qualquer tentativa de provar sua impossibilidade deve ser falaciosa. Note-se, de passagem, contudo, que essa resposta parece cometer uma petição de princípio contra Bayle, uma vez que supõe (mais do que prova) que nenhuma ideia clara e distinta pode ser tal que sua instanciação seja impossível.

Entretanto, não somente Hume se recusa a admitir que alguma ideia clara e distinta pode conter em si mesma contradições que impediriam sua instanciação, ele igualmente nega que quaisquer duas ideias claras e distintas podem ser mutuamente inconsistentes. Hume estabelece claramente esse ponto na seção XII da *Investigação*. Depois de apresentar muitos argumentos céticos “contra todos os raciocínios abstratos”, ele observa:

“Contudo, a razão ainda deve permanecer agitada e inquieta, mesmo com relação a esse ceticismo ao qual é levada por esses absurdos e contradições aparentes. Como alguma ideia clara e distinta pode conter circunstâncias contraditórias consigo mesma ou com qualquer outra ideia clara e distinta é algo absolutamente incompreensível e é, talvez, tão absurdo quanto qualquer proposição que possa ser formada. De modo que nada pode ser mais cético ou mais cheio de dúvida e hesitação do que esse próprio ceticismo que surge de algumas conclusões paradoxais da geometria ou da ciência da quantidade” (EHU, 12.20).

Apesar de a discussão de Hume na *Investigação* ser caracteristicamente mais circunspecta (isto é, menos dogmática) do que as passagens correspondentes no *Tratado*, Hume sugere que a afirmação de que duas crenças auto-evidentes podem ser mutuamente inconsistentes é mais absurda do que a suposta dificuldade com a qual o defensor do “raciocínio abstrato” está comprometido.

Como vimos, em suas obras finais Bayle procurou evitar a conclusão de que o conflito de princípios auto-evidentes destruía completamente a razão ao oferecer uma espécie de probabilismo com relação aos princípios e demonstrações evidentes. Agora, não somente Hume rejeita a sugestão de que proposições percebidas clara e distintamente podem conflitar, mas também argumenta que esse tipo de probabilismo imaginado por Bayle não tem

lugar no domínio do conhecimento demonstrativo. Ele escreve:

“Não é nas demonstrações, mas nas probabilidades que as dificuldades têm lugar e um argumento contrabalança outro e diminui sua autoridade. Uma demonstração, se justa, não admite dificuldade oposta e, se não é justa, é um mero sofisma e, conseqüentemente, jamais pode ser uma dificuldade. Ou é irresistível, ou não tem nenhuma força. Falar, portanto, de objeções e respostas, de equilíbrio de argumentos numa questão como essa é confessar, ou que a razão humana não passa de um jogo de palavras, ou que a própria pessoa que fala assim não tem uma capacidade igual aos seus assuntos” (THN, 1.2.2.6).

Ora, poder-se-ia objetar que há pelo menos um caso em que Hume está disposto a admitir a possibilidade de que duas proposições claras e distintas poderiam ser logicamente inconsistentes. Na famosa “retratação” de sua explicação da identidade pessoal no “Apêndice” do *Tratado*, Hume reconhece que está insatisfeito com sua explicação da identidade pessoal porque esta repousa em dois princípios que ele não pode rejeitar, nem conciliar inteiramente. Ele escreve:

“Em suma, há dois princípios que não posso tornar consistentes, nem está em meu poder renunciar a qualquer um deles, a saber, *que todas as nossas percepções distintas são existências distintas e que a mente nunca percebe qualquer conexão real entre existências distintas*” (THN App. 21, p. 400).

Note-se que Hume explicitamente admite sua inabilidade para conciliar as duas proposições e caracteriza a si mesmo como adotando uma posição cética:

“De minha parte, devo invocar o privilégio de um cético e confessar que essa dificuldade é muito dura para meu entendimento. Não pretendo, entretanto, pronunciar que é absolutamente insuperável. Outros, talvez, ou eu mesmo depois de reflexão mais madura, podem descobrir alguma hipótese que conciliará essas contradições” (THN, App. 21, p. 400).

Contudo, não é óbvio que Hume está realmente admitindo a possibilidade de que duas proposições claras e distintas poderiam ser irrevogavelmente inconsistentes. Primeiro, porque os comentadores já há muito

tempo se perguntam por que Hume acredita que as duas proposições são inconsistentes, dado que uma parece ser um corolário da outra. Popkin argumenta que Hume deve sustentar, não que os dois princípios são mutuamente inconsistentes, mas antes que eles conflitam com nossa crença de senso comum na existência continuada de um único eu. Segundo, e mais importante para nossos propósitos, porque é um fato que Hume não declara explicitamente que as suas proposições são irreconciliáveis. Ele simplesmente relata que ele mesmo não foi capaz de reconciliá-las até então. Assim, ele expressa a esperança de que ele ou outros possam com o passar do tempo ter êxito nessa tarefa. Portanto, não precisamos interpretar a insatisfação de Hume como uma admissão de que duas proposições claras e distintas poderiam finalmente se revelar inconsistentes.

Para concluir, quero rapidamente examinar a questão mais óbvia e, contudo, a mais importante, levantada pela discussão precedente. Essa questão, simplesmente, é: por que Hume dogmaticamente exclui a própria possibilidade de um ceticismo bayleano? Afinal, Hume qualifica de bom grado sua filosofia como cética, não somente na conclusão do Livro I do *Tratado*, mas também na seção final da *Investigação*. A posição de Hume pode parecer ainda mais surpreendente à luz do Livro I, Parte IV do *Tratado*. Como é bem sabido, numa seção intitulada “Do ceticismo com relação à razão”, Hume desenvolve um argumento com o propósito de estabelecer que (1) todo conhecimento demonstrativo se reduz à mera probabilidade e que (2) a certeza de crenças probabilistas diminuem a zero. O resultado aparente é que não podemos ter justificação epistêmica para crer em quase nenhuma proposição. Ou, como Hume se expressa, “tudo é incerto e nosso julgamento não tem, em *nenhuma* coisa, *qualquer* medida de verdade e falsidade” (THN 1.4.1.7).

Muitos comentadores observaram os objetivos implícitos da refutação humeana do ceticismo de Bayle com relação à composição da extensão. Mais especificamente, observou-se com frequência que um dos objetivos centrais de Hume era destruir uma espécie de defesa fideísta dos mistérios cristãos que se encontra não somente em Bayle, mas em obras como a *Ló-*

gica de Port-Royal. Certamente, no *Tratado*, Hume introduz o debate em torno da matéria como surgindo, não de um desejo em entrar na apologética cristã, mas da “mútua complacência” entre filósofos e seus discípulos. Contudo, sua introdução ao problema da divisibilidade infinita na *Investigação* mostra claramente que os usos polêmicos dados ao suposto fracasso da razão não estavam longe da mente de Hume. Lá, ele observa:

“Nenhum *dogma* clerical, inventado com o propósito de calar e subjugar a razão rebelde da humanidade, jamais chocou o senso comum mais do que a doutrina da infinita divisibilidade da extensão com suas consequências, como eles são pomposamente exibidos por todos os geômetras e metafísicos com uma espécie de triunfo e exaltação” (EHU, 12.18; SBN 156).

Sem dúvida, Hume está motivado em parte pelo desejo de remover um dos argumentos centrais que defensores do cristianismo ortodoxo invocaram em defesa dos mistérios da fé. Mesmo assim, essa não pode ser a explicação completa, pois na “Conclusão” do Livro I do *Tratado* os argumentos céticos de Hume contra virtualmente todas as crenças deixam-no numa posição em que é capaz de oferecer somente razões puramente prudenciais para preferir a filosofia em detrimento da “superstição”.

Para apreciar as razões estritamente filosóficas de Hume que o levam a rejeitar o ceticismo bayleano, é importante notar uma diferença crucial entre o ataque cético à razão do próprio Hume e a posição esboçada por Bayle. O argumento de Hume em THN 1.4.1 não supõe, nem implica que a razão é intrinsecamente defeituosa. Ao contrário, Hume garante-nos, logo no início da discussão, que em toda ciência demonstrativa as regras são “certas e infalíveis” e que somente nossa má aplicação ocasional dessas regras serve de base para o ceticismo. Para Hume, comparações de ideias são inerentemente infalíveis. O problema é antes que a operação de nossas faculdades racionais pode sofrer interferência externa, por meio da qual o erro é às vezes introduzido. O ceticismo de Hume com relação à razão não é um ataque direto à razão, mas um julgamento de segunda ordem baseado na experiência passada de que essa interferência causal possa ter ocorrido.

Além disso, mesmo se aceitável, o argumento de 1.4.1 mostra somente

que não temos *justificação epistêmica* para qualquer de nossas crenças racionais, mas não mostra que a razão é intrinsecamente defeituosa no sentido de que mesmo em condições ideais de operação ela produziria crenças que são logicamente inconsistentes e que, portanto, não podem ser todas verdadeiras. Contudo, é precisamente isso o que os argumentos de Bayle tentaram mostrar. (Contraste isso com a situação muito pior da imaginação no final de “Do ceticismo com relação aos sentidos”). Assim, para Bayle, a situação da razão é muito parecida com o que o próprio Hume descobre sobre os sentidos.

Numa discussão da *Continuação dos pensamentos diversos*, Jacques Bernard argumentou que é um princípio da razão que, quando se descobre uma crença com base em razões claras e evidentes, devemos considerá-la certa, mesmo se está acompanhada de “grandes dificuldades” que têm origem nos estreitos limites de nossa mente. Ele insiste em que proceder de outra maneira levaria inevitavelmente ao “pirronismo mais excessivo (OD III, 691b)”. De sua parte, Bayle aceita o princípio de Bernard e tenta mostrar como, ao pesar os vários graus de evidência, podemos continuar a ter bases racionais para crer nos princípios auto-evidentes mesmo quando eles conflitam com outros princípios auto-evidentes. Contudo, como vimos, Hume rejeita a sugestão de que, no raciocínio demonstrativo, um princípio auto-evidente possa ser “contrabalançado” por outro. Conseqüentemente, ele deve crer com Bernard que admitir a possibilidade de um conflito insolúvel entre nossas ideias claras e distintas levaria inevitavelmente a um pirronismo radical, isto é, a um ceticismo muito mais radical do que seu próprio ceticismo “mitigado”. Talvez seja por essa razão que Hume se recuse a admitir o tipo de ceticismo no qual Bayle insistiu tão vigorosamente.

Notas

1 Richard Popkin, “Bayle and Hume” in Richard A. Watson and James E. Force (eds.), *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego: Austin Hill Press, 1980, 149.

2 *Ibid.*, 155.

3 Bayle oferece uma ampla versão do argumento de Aquiles na observação C do artigo “Dicearca”. Para uma discussão da versão bayleana de Aquiles, veja meu livro *Pierre Bayle’s Cartesian Metaphysics* (New York: Routledge, 2009), capítulo 2.

4 A citação completa é a seguinte: “Pode-se dizer sem hipérboles que é uma demonstração tão segura como a da geometria e, se nem todos percebem a evidência, é porque não se pode ou não se quis elevar-se acima das noções confusas de uma imaginação grosseira” (OD I, 110b).

5 Bayle desenvolve uma segunda dificuldade para a concepção de que a substância pensante é uma substância imaterial e uma entidade não localizada espacialmente. De acordo com Bayle, essa concepção torna inconcebível a afirmação de que há relações causais entre o corpo e a mente.

6 OD III, 941a.

7 OD III, 940b. Bayle, às vezes, sugere que a dificuldade é que não podemos formar uma ideia adequada de um ser que é incapaz de localização espacial. Essa entidade, ele alega, “não concorda de modo algum com nossas maneiras de pensar e perturba nossa mente. Como poderia uma substância que não se pode colocar em nenhum lugar aderir às nossas concepções?” (OD III, 941b).

8 DHC, “Zenão de Eléia”, G, p. 540b.

9 Cf. “A mente do homem não tem ideias mais claras, nem mais distintas que as da natureza e atributos da extensão. Esse é o fundamento das matemáticas” (DHC, “Leucipo”, G).

10 OD III, 770a.

11 Cf. OD III, 771a, em que Bayle sustenta que “existem assuntos filosóficos nos quais a razão não saberia concordar consigo mesma”. Em apoio dessa afirmação, ele cita a composição do contínuo e as disputas sobre a definição de movimento.

12 EMT I, capítulo 7; OD IV, 20a.

13 RQP IV, capítulo 24; OD III, 1071a.

14 Para uma discussão mais detalhada do argumento a favor da imaterialidade da alma, ver meu “Bayle’s Critique of Lockean Superaddition” in *Canadian Journal of Philosophy* 36 (4), December, 2006.

15 Examine a caracterização de Bayle do “fideísmo racionalista” com mais detalhes em “Évolution et cohérence du fidéisme baylien: le paradoxe du ‘fidéisme raisonnable’” in *Les “Éclaircissements” de Pierre Bayle*. Hubert Bost (ed.). Honoré Champion (no prelo).

16 Outra prova interna sugerindo que Hume tinha familiaridade com essas seções da *Réponse aux questions d’un Provincial de Bayle* ocorre na seção XII da *Investigação*. Nesta, Hume observa maliciosamente que nenhuma posição filosófica foi submetida a uma crítica mais constante que a do ateísmo, apesar do fato de que esses mesmos teólogos negavam a própria possibilidade de alguém ser um ateu cético. Essa observação é extraída diretamente da RQP com a única mudança de que Hume substitui a comparação de Bayle

com Dom Quixote (OD III, 925) por “bispos errantes”.

17 Além disso, o compromisso final de Hume com essa solução é difícil de avaliar, já que, embora sobreviva no essencial na *Investigação sobre o entendimento humano*, ela é relegada a uma nota de rodapé, na qual Hume apresenta a teoria menos como uma solução irrefutável do que como uma “dica” promissora, mas não desenvolvida. Por essa razão, os argumentos gerais de Hume contra o ceticismo bayleano assumem uma importância ainda maior.