

CATALINA GONZÁLEZ QUINTERO E O CETICISMO ACADÊMICO DE HUME

Carlota Salgado Ferreira
Pontifícia Universidade Católica-RJ
E-mail: csalgadinho92@hotmail.com

No seu recém-publicado livro *Academic Skepticism in Hume and Kant: A Ciceronian Critique of Metaphysics*, Catalina González Quintero avança uma interpretação ciceroniana das filosofias de Hume e de Kant, dedicando dois capítulos (quarto e quinto) a este empreendimento no que respeita ao filósofo de Edimburgo.

No quarto capítulo da obra, intitulado “Hume’s Academic Skepticism: A Normative Theory of Belief”, a autora evidencia elementos teóricos e metodológicos da filosofia acadêmica de Cícero que justificam as interpretações da sua teoria da crença como uma “teoria *normativa* que reivindica que algumas crenças devam ser adotadas apenas na medida em que possam ser *racionalmente justificadas*” (GONZÁLEZ, 2022, p. 111), configurada num conjunto de regras de raciocínio – que indicam como se *deve* pensar – e os critérios que as justificam.

Para tanto, na sua primeira parte (4.1 a 4.3), começa por mostrar a inadequação de uma interpretação fundamentalmente pirronista da filosofia humeana, inaugurada por R. Popkin, assente numa “[expansão de] elementos naturalistas da epistemologia [de Hume]” (p. 88). Ao invés, Hume teria reconhecido fortes razões para rejeitar o pirronismo (que designava de ‘ceticismo extremo’¹) – ou a existência de razões negativas para adotar o academicismo (mais moderado e isento dos inconvenientes daquele): a apraxia que seria capaz de “destruir a natureza humana” (p. 95), a melancolia associada ao “profundo sofrimento psicológico que este ceticismo produz” (p. 98) e o ostracismo ao qual Hume se confessava sentir condenado após destruir o fundamento de todas as certezas metafísicas (T 1.4.7.2). Em contrapartida, o filósofo haveria reconhecido a capacidade de “ajudar a restringir os impulsos especulativos ou metafísicos e manter a reflexão no campo prático” (p. 105) e “[aplicar] hábitos de pensamento voluntariamente adquiridos para determinar quando é razoável duvidar e quando desistir de uma crença dogmática” (p. 109); nesse sentido, a cética “adota crenças quando a ocasião o requer, procurando o que é mais persuasivo e provável” (p. 110).

Na segunda parte do mesmo capítulo (4.4), González apresenta os que parecem ser os mais significativos traços definidores do academicismo humeano. Em primeiro lugar, a sua teoria da crença – que, sendo definida pela força e vivacidade com que a ideia em questão é concebida, remonta à noção de crença de Carnéades², e mesmo à *katalepsis* estoica (p. 112-114); a tripartição das crenças em “conhecimento” (demonstrativo), “prova” e “probabilidade” (T 1.3.11.2) – mais precisamente, a distinção entre estas duas, que sugere a distinção acadêmica entre impressões mais ou menos “persuasivas”, “testadas” e “irreversíveis” (p. 116), cujo

¹ Para uma leitura acerca da posição de Thomas Reid do caráter radical (ou não) do ceticismo de Hume anterior a e independente deste debate sobre pirronismo/academicismo, cf. FREITAS, 2022.

² Cf. SMITH, 2007, p. 111-112.

assentimento “requer uma avaliação mais rigorosa” e “não pode ser inteiramente deixado à nossa inclinação natural a acreditar” (p. 118). Em segundo lugar, o conjunto de regras gerais para julgar causas e efeitos, cujo propósito é “ajudar a filósofa a fazer inferências causais mais refinadas, determinando com precisão que efeitos seguem de que causas, mesmo quando parecem ser a consequência de outras causas” (p. 122-123) – figura que González rastreia até aos “estoicos e acadêmicos, [que consideravam] a sábia uma “expert” que analisa cuidadosamente impressões particulares antes de assentir a elas e agir com base nelas” (p. 126-127). Em terceiro lugar e a juntar a isto, a observância que este conhecimento probabilístico deve ter na vida prática ou agência da filósofa, tornando-a “uma pessoa prudente, que sabe como corrigir suas predisposições naturais perante o dogmatismo, o preconceito e a obstinação especulativa, e orienta sua ação pelas crenças prováveis, cuidadosamente examinadas não dogmaticamente adotadas” (p. 127).

No quinto capítulo da obra aqui comentada, que recebe o título “Hume and Cicero on Metaphysics: Philo’s Non-Dogmatic Deism”, González propõe-nos uma interpretação acerca da crença na existência de Deus na filosofia de Hume – particularmente nos seus *Diálogos sobre a Religião Natural*³ – que designa como deísmo não dogmático e anti-religioso, segundo a qual a mesma seria racionalmente justificável a partir de um raciocínio por analogia. Quer dizer, segundo esta interpretação, para Hume – cujo porta-voz seria Fílon (que, na obra de Hume, personifica o cético ou o “ceticismo especulativo”, nos termos do personagem Cleantes) –, “não é a suspensão do juízo, mas a adoção de uma crença muito menos robusta que o teísmo”, mas antes “uma crença racional, baseada na analogia do argumento do desígnio, num Deus criador do universo, cuja similaridade com a mente humana é tão débil que não podemos atribuir-lhe características antropomórficas”, mas simplesmente “um poder superior à capacidade humana e proporcional ao seu efeito” (p. 169).

Para defendê-la, nas duas primeiras partes do capítulo (5.1 e 5.2), a autora começa por rastrear a crítica de Hume ao teísmo natural (representado por Cleantes) cristão nos *Diálogos* até ao “método acadêmico descrito no *Academica* para aceder às doutrinas teológicas helenistas”, aplicando-lhe “os aspectos normativos da sua teoria da crença descritos no *Tratado* e na segunda *Investigação* [e sumarizados no parágrafo acima]” (p. 134), entrevedo-se uma clara continuidade em elementos estruturais de ambos os diálogos (p. 144). Posto isto, explana as objeções ao argumento do desígnio (da inferência de uma inteligência divina a partir da ordem do universo) que justificariam a posição de Fílon/Hume – da imperfeição da analogia entre a mente humana e a mente divina, do antropomorfismo e da existência do mal (p. 144-150).

Na segunda parte do capítulo (5.3), a autora emprega a teoria tripartida e normativa da crença de Hume justifica a conclusão de que “a única crença teológica [na existência de Deus e seus atributos] justificável é que a causa ou causas do universo mantêm alguma similaridade remota com a mente humana” (p. 169). Esta seria racionalmente justificada (e não uma crença natural) a partir de um raciocínio probabilístico por analogia – como é o argumento do desígnio –, baseado num enfraquecimento da analogia presente naquele argumento do desígnio (entre a mente de Deus e a mente humana, incluída nos seus efeitos), mediante a consideração daquelas críticas: “a crença teísta em Deus é uma probabilidade

³ No presente texto, referir-me-ei ao *Tratado da Natureza Humana* como *Tratado* (texto principal) e T (referências), à *Investigação sobre o Entendimento Humano* como primeira *Investigação* (texto principal) e IEH (referências), e, finalmente, aos *Diálogos sobre a Religião Natural* como *Diálogos* (texto principal) e DRN (referências).

baseada numa analogia, e, como sabemos, probabilidades podem ser racionalmente examinadas para decidir se devemos aprová-las ou desaprová-las e em que grau” (p. 156). Enfim, González conclui que a posição de Fílon/Hume não é convenientemente descrita como “ateísta, que é, no sentido estrito do termo, é um dogmatista negativo”, tampouco “[agnóstica], que suspenderia totalmente o juízo, nem (...) fideísta, que, suspendendo o juízo racional sobre a existência e os atributos de Deus, aceitaria irracionalmente as doutrinas da revelação” (p. 172), e sim como um deísta epicurista anti-religioso (p. 173).

Nos próximos parágrafos, apresento comentários que contêm i) alguns complementos à consideração dos efeitos sensíveis do pirronismo (presente no quarto capítulo da obra de González) que impedem a sua defesa por Hume, e ii) uma crítica semântica à possibilidade de se manter uma crença racionalmente justificada (ainda que remotamente) na existência de Deus no contexto da sua interpretação deísta não dogmática e anti-religiosa (presente no quinto capítulo da mesma obra).

A propósito do segundo inconveniente que Hume identifica no pirronismo – a melancolia –, González nota bem que o filósofo o rastreia ao “movimento de uma faculdade a outra e de um juízo ao seu oposto, produz profundo sofrimento psicológico” (p. 100). A este respeito, julgo pertinente acrescentar um complemento teórico acerca da relação entre um certo conteúdo proposicional (seja ele objeto de crença, certeza/dúvida ou mesmo conhecimento) e os seus efeitos sensíveis na mente – prazer/dor –, que, a meu ver, corrobora a sensível análise da autora.

Com efeito, o fato de Hume reconhecer, no ceticismo extremo, um motivo de melancolia, denota que a dúvida ou incerteza causa algum tipo de desagrado na mente. O filósofo atesta-o claramente, a propósito das suas considerações sobre a curiosidade e o amor à verdade, “fonte originária de todas as nossas investigações” (T 2.3.10.1), ao afirmar que a dúvida, cuja natureza “é causar uma variação no pensamento e transportar-nos subitamente de uma ideia a outra”, constitui “ocasião de *dor*”, para o que “é suficiente que a ideia nos toque com tal força, e nos concirna tão de perto, que sua instabilidade e inconstância nos causem um *desconforto*” (T 2.3.10.12; *itálicos meus*). Entretanto, esta consideração parece encontrar um reverso positivo na filosofia do escocês, ou seja, de que de algum modo, crenças geram um prazer sensível na mente. Algumas evidências textuais podem ser destacadas a favor desta conclusão.

Em relação aos raciocínios ou crenças cotidianos (não científicos), a propósito da explicação do modo como a imaginação forja a convicção na existência contínua das percepções (condição necessária para a existência externa e independente (da mente) dos respetivos objetos), Hume afirma que a experiência nos revela “o fato de qualquer contradição em relação aos *sentimentos* ou às paixões produzir um *sensível desconforto*, quer essa contradição proceda de fora, quer de dentro, da oposição de objetos externos ou do combate entre princípios internos”, e que, “[a]o contrário, tudo que se harmoniza com as *propensões naturais* e favorece externamente sua satisfação, ou concorre internamente com seus movimentos, produz com certeza um *prazer sensível*” (T 1.4.2.37; *itálicos meus*). Em primeiro lugar, Hume reconhece que se a crença não constitui um sentimento, pelo menos, envolve um elemento sensível, sendo “*mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa*

natureza” (T 1.4.1.8)⁴ – o que, a meu ver, indica que a crença estaria incluída entre os sentimentos contra cujo fluxo se geraria um desconforto sensível.

Em segundo lugar, no contexto da explicação do processo de formação de crenças, Hume descreve o princípio do hábito como aquele cuja operação consiste numa sucessiva e crescente facilidade ou suavidade na transição entre as ideias, quanto maior for a semelhança entre elas, tal que “permitindo-nos fazer uma inferência da aparição de um [objeto] à existência de outro” (T 1.3.8.12)⁵, “sem nenhuma operação nova da razão ou imaginação” (T 1.3.8.10) e “antes que tenhamos tempo de refletir” (T 1.3.8.13). Face a estas considerações, fica claro que Hume julgava que a dúvida constitui, naturalmente, uma fonte de desprazer ou desgosto, em virtude do caráter abrupto da passagem entre as ideias, isto é, de resultar de uma interrupção do exercício fluido do hábito (um preponderante princípio natural da mente) – que causa um prazer sensível – ou contrariar o processo natural pelo qual as crenças (que constituem um sentir), a saber, uma associação suave e ininterrupta de ideias semelhantes – que, por sua vez, gera um prazer.

Em relação aos raciocínios científicos, Hume atesta que o *desejo* ou *interesse* pelo alcance da verdade é “[parte] da mente humana” (T 2.3.10.1), e que o *prazer* que nos proporciona advém de uma relevância que se traduz numa “[utilidade] para o mundo” ou um “[interesse] da humanidade” (T 2.3.10.4). Quer dizer, a perspectiva do alcance da verdade referente a alguma questão de fato que nos rodeia (como, por exemplo, a construção civil, a saúde ou o bem público/moral) desperta, em nós humanas, um interesse ou desejo (explicitamente incluído na sua classificação das paixões⁶), ligado a uma utilidade que nela possamos encontrar. Mesmo considerando o caráter artificial⁷ ou voluntariamente construído⁸ do método pelo qual as cientistas efetivamente desenvolvem raciocínios científicos (que, eventualmente, vêm a ser considerados verdades científicas), julgo que estas palavras evidenciam que o filósofo também considerava o interesse na verdade como parte da natureza humana, e o processo do desenvolvimento de raciocínios científicos como parte do exercício natural da mente, na medida em que tanto a curiosidade como o desejo de buscar a verdade em vista de motivações práticas constituem paixões (tipos de prazer e dor), que são, também elas, parte da natureza humana, e que o processo de desenvolvimento daqueles raciocínios implica crenças (pelo menos pretensamente verdadeiras) e o estabelecimento de relações entre as

⁴ Cf. também T 1.3.14.20, 24; IEH 5.11-12.

⁵ Cf. também T 1.3.7, 9.

⁶ Especificamente, como uma paixão direta (cf. T 2.1.1.4) e sinônima de *vontade*, definida como “a impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente” (T 2.3.2.1).

⁷ Na medida em que não decorre de um exercício imediato ou irrefletido dos princípios da natureza humana, ou independentes da vida em sociedade (no contexto da qual se desenvolve a atividade científica) – se me é permitido transpor a oposição entre natureza e artifício para fora do campo da discussão sobre a justiça (T 3.1.2.9).

⁸ Na medida em que envolvem o estabelecimento de relações *filosóficas* (cf. T 1.3.1.1), por contraste com as *naturais*. Estas são definidas como “[qualidades pelas quais] duas ideias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra”, e aquelas, como “[circunstâncias particulares nas quais], ainda que a união de duas ideias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las”; T 1.1.5.1), sendo a causalidade classificada de ambas as formas (cf. T 1.1.5.9). As relações filosóficas e naturais podem ser distinguidas por um aspecto ativo, consciente ou voluntário com que as primeiras são estabelecidas, sugerindo que no caso das segundas simplesmente aparecem associados sem que a mente exerça nenhum esforço para isso, e no das primeiras, que de algum modo, a mente age no sentido de comparar as ideias.

ideias envolvidas, mediante o exercício da imaginação, também parte da natureza humana.

Em suma, concordo que o apelo à melancolia como efeito sensível do ceticismo extremo seja uma das boas razões que Hume encontra para não o abraçar. Aliás, esta postura diante da dúvida está plenamente alinhada com o espírito da sua época, em virtude do “*ethos científico dos filósofos modernos*” (p. 99)⁹. Com as constatações elencadas, Hume parece dizer-nos, indiretamente, que se a dúvida não pode combatida terminantemente a partir de uma refutação demonstrativa, *a priori* (como aquela a que se propunha Descartes), pelo menos, a sua psicologia descritiva (fundada em princípios *a posteriori*) dispõe de um elemento sensível de resistência à dúvida: a suspensão do juízo é-nos psicologicamente impossível porque a dúvida gera dor e o desenvolvimento de crenças (a que os princípios naturais da nossa mente nos torna propensas) gera prazer, pelo que somos naturalmente levadas a colmatá-la desenvolvendo crenças positivas.

A propósito das razões positivas para adotar o ceticismo acadêmico, González resgata, além da teoria humeana da crença, a preponderância do conjunto ou “tábua” de regras gerais para julgar causas e efeitos, apresentado por Hume em T 1.3.15 (p. 103-118). Neste contexto, chama-me a atenção que a autora não tenha deixado de concordar com Calvo, Fosl e Penelhum que o fato de Hume só empregar os termos “ceticismo mitigado” e “ceticismo acadêmico” para descrever a sua própria posição na primeira *Investigação*, seria, de alguma forma, sinal de que no *Tratado*, o filósofo manteve alguma hesitação em adotar o segundo, ou seja, da “sua adoção de um ceticismo mais maduro, (...) após esforço e angústia dolorosos” da “crise pirrônica” em que Hume sugere estar na conclusão do primeiro livro do *Tratado* (GONZÁLEZ 2022 p. 109). A este respeito, gostaria de retomar os primeiros parágrafos da seção em que Hume propõe a dita “tábua” de regras gerais, que, a meu ver, podem ser interpretados como uma pista teórica a favor de uma defesa de uma interpretação academicista que prescinde daquela ressalva. Com efeito, o filósofo introduz esta seção lembrando o caráter contingente das questões de fato e a consequente incerteza sobre as relações que entre elas eventualmente se mantêm:

De acordo com a doutrina precedente, não existe um só objeto que, por um mero exame e sem consultar a experiência, possamos determinar ser, com certeza, a causa de algum outro; e não há um só objeto que possamos determinar, desse mesmo modo, não ser a causa de outro. Qualquer coisa pode produzir qualquer coisa. Criação, aniquilação, movimento, razão, volição – todas essas coisas podem surgir umas das outras ou de qualquer outro objeto que possamos imaginar. Isso não parecerá estranho se compararmos dois princípios acima explicados: que *a conjunção constante entre objetos determina sua causalidade*, e que, *propriamente falando, nenhum objeto é contrário a outro, senão a existência e a não-existência*. Quando os objetos não são contrários, nada os impede de ter essa conjunção constante de que depende inteiramente a relação de causa e efeito.

⁹ Acrescente-se, como bem o faz Marcondes, que com Descartes, a dúvida (que exige uma escolha entre os vários lados de uma mesma questão) tornou-se um elemento epistêmico fundante da possibilidade da metafísica. Com efeito, já para ele uma suspensão (definitiva) do juízo se mostrava filosoficamente inviável, dada a ambição de formar um sistema de verdades definitivas e descobrir um critério que a ela nos pudesse conduzir (cf. MARCONDES 2019, p. 119-23).

Como, portanto, todos os objetos podem se tornar causas ou efeitos uns dos outros, talvez seja apropriado fixar algumas regras gerais, que nos permitam saber quando eles realmente o são [itálico meu]. (T 1.3.15.1-2)

Estas palavras de Hume parecem-me significar o seguinte: tal como atestara em seções anteriores dedicadas ao exame da ideia de causalidade (a “doutrina precedente”), considerando a questão *a priori*, qualquer conjunção de objetos (questões de fato) é possível, uma vez que o seu contrário é concebível sem contradição¹⁰; isto é o mesmo que dizer que “nenhum objeto é contrário a outro, senão a existência e a não-existência”, pois apenas a existência e a não existência o são¹¹, e as questões de fato, sobre as quais se elaboram raciocínios causais, referem-se sempre a existências¹²; disto se segue que a partir das nossas ideias claras (formadas a partir do princípio da cópia) e tanto quanto a experiência (nossos sentidos externos) nos mostra, a causalidade se resume a “um objeto, seguido de outro, tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro são seguidos por objetos semelhantes ao segundo” (T 1.3.14.31) – que é o mesmo que dizer que “a conjunção constante entre objetos determina sua causalidade”; por seu turno, a expressão ‘como’ com que se inicia o segundo parágrafo citado, por mim grifada, sugere que este caráter contingente das relações causais justifica a averiguação de quando ou em que condições elas “realmente” se verificam (*a posteriori*, por contraste com a sua consideração *a priori*, isto é, do ponto de vista demonstrativo).

Como interpreto as passagens supracitadas, as regras gerais para julgar causas e efeitos propostas por Hume constituem critérios para determinar se estamos diante de provas ou de enunciados probabilísticos, quer dizer, critérios probabilísticos de verdade, que nos prescrevem como determinar o grau de probabilidade do valor de verdade desses juízos. A sua necessidade e justificação prende-se com a própria natureza contingente e incerta dos objetos sobre os quais elas recaem. Deste modo, se a minha leitura é justa, estas palavras de Hume que precedem a “tábua” das regras gerais oferecem-lhes uma justificativa positiva, ao mesmo tempo que dissipam a possibilidade de que elas sejam, para o filósofo, apenas um remédio ou guia pragmático para os nossos raciocínios causais cotidianos e científicos. Deste modo, a proposta destas regras, acompanhada da justificativa descrita, mantém perfeita consistência com um elemento basilar da epistemologia de Hume, a saber, a divisão ou distinção dos objetos de conhecimento entre relações de ideias e questões de fato e de tipos de raciocínio/conhecimento entre demonstrativo e probabilístico. Neste contexto, as regras aparecem como critérios para distinguir a infundável diversidade de questões de fato que se apresentam à experiência, ou seja, os seus graus de probabilidade¹³.

Entretanto, ao oferecer uma justificativa para a distinção entre provas e (meras) probabilidades – ela mesma probabilística –, Hume parece apresentar uma razão clara para o caráter provisório, não definitivo de todo o enunciado sobre questões de fato, que motiva uma busca contínua pelo valor de verdade (provável) desses enunciados. Por sua vez, esse caráter provisório, não definitivo, tem também

¹⁰ Cf. T 1.3.6.1; T 1.3.7.3.

¹¹ Já atestado por Hume ao expor, na “tábua” das relações, a relação de contrariedade (cf. T 1.1.5.8).

¹² Cf. T 1.3.2.3; T 1.3.7.6; T 1.4.2.14.

¹³ Este entendimento pode, inclusive, desfazer a aparente oposição entre uma divisão bilateral entre conhecimento e probabilidade, que dá o título a toda a parte III do livro I do *Tratado* (sugerindo que apenas demonstração pode ser considerada conhecimento) e a divisão tripartida do mesmo, entre demonstração, prova e probabilidade (T 1.3.11.2).

uma justificação racional e metafísica – ela, sim, definitiva: as possibilidades de uma certeza estão reservadas a um tipo de objeto e de raciocínio, a saber, as relações de ideias e os raciocínios demonstrativos que sobre elas se podem fazer – distintos das questões de fato e dos raciocínios probabilísticos, únicos possíveis para aquelas. Hume concebe, portanto, uma justificativa metafísica incontornável para o caráter revisível de todo o conhecimento empírico, que é a própria divisão entre objetos de conhecimento¹⁴, pela sua necessidade ou contingência. De fato, estes elementos assentam num aspecto que caracteriza o ceticismo acadêmico, entre os (cinco) presentes de Cícero em seu *Academica* rastreados por J. R. Maia Neto, a saber, que “seres humanos não podem apreender [a verdade]” e que “não podemos ter conhecimento certo, mas temos opiniões [crenças] prováveis” (MAIA NETO 1997, p. 204-5; GONZÁLEZ 2022, p. 107): no caso de Hume, não uma inapreensibilidade e impossibilidade absolutas, mas apenas uma impossibilidade por meio raciocínios demonstrativos, paradigma de certeza herdada do cartesianismo. Mais que isso, ela aparece como justificativa para se procurar um critério probabilístico pelo qual seja possível captar – ainda que não de maneira definitiva – essas impressões.

Assim, a meu ver, esta explicação que antecede a listagem das regras gerais para julgar causas e efeitos constitui um sinal teórico claro de que já no *Tratado* Hume aderira ao academicismo. Se a simples proposta de tais regras e a sua interpretação normativa já se mostram claros elementos academicista na filosofia humeana – pois denotam uma diferença entre tipos de enunciados empíricos (provas e (meras) probabilidades) e a consequente necessidade de um critério para distingui-los –, talvez a inapreensibilidade das questões de fato por raciocínios demonstrativos em virtude do seu caráter contingente (que justificam aquelas regras) possa mostrar-se mais decisivo para a conclusão de que já no *Tratado*, Hume já se havia decidido pelo academicismo em detrimento do pirronismo.

Já a propósito da tese central defendida no quinto capítulo da sua obra, González diz-nos que a seu ver, a crença na existência de Deus – racional ou racionalmente justificada/justificável (p. 164, 167, 169) – “não é uma crença natural nem uma prova, mas uma mera probabilidade baseada numa analogia relativamente fraca”, que, apesar disso, “fundamenta suficientemente a crença de que existe um Deus, criador, ou originador do universo, que carrega [bear] uma *semelhança remota* com a mente humana” (p. 174).

Concordo com a autora no que respeita à rejeição de que a filosofia de Hume não deixa margem para se considerar que a crença na existência de Deus é natural, em virtude do fato de não ser i) indispensável à vida humana, ii) adquirida mecânica

¹⁴ Este parece ser também o caso dos princípios da mente pelos quais somos capazes de descobrir e sistematizar tais regras gerais. Quer dizer, estes princípios da mente fundam cada ciência empírica que se ocupa de estabelecê-las e sistematizá-las e configuram aquilo parte do que se entende por uma natureza humana relativamente estável ou fixa. Já os raciocínios e conclusões a que se chegam mediante essa atividade científica podem estar errados, como Hume já reconhecera ao afirmar que todo o conhecimento “degenera em probabilidade” (T 1.4.1.1, 3). Em virtude desta esta distinção, concordo com P. Smith que enquanto se ocupa desses princípios da mente, essa ciência não implica “praticamente nenhuma revisão sobre suas explicações do funcionamento do entendimento humano”, mas sim nas “contradições e imperfeições reveladas pela sua ciência empírica” (Cf. SMITH 2015, p. 199; cf. também 1995, p. 223-53) – que classifica como cética justamente em virtude da consciência destas imperfeições e limites.

ou instintivamente, e iii) mesmo sendo difundida na humanidade, não é universal¹⁵; tampouco uma demonstração, em virtude de não constituir uma relação de ideias, ou uma prova, em virtude de não se basear numa observação absolutamente constante (p. 151-154). Ademais, Hume sustenta que o raciocínio por analogia oferece um fundamento genuíno para a crença probabilística que nele se baseia:

[N]a probabilidade derivada da analogia, é apenas a semelhança que é afetada. Sem algum grau de semelhança, bem como de união, é impossível haver qualquer raciocínio. Mas como essa semelhança admite vários graus diferentes, o raciocínio se torna proporcionalmente mais ou menos firme e certo. *Uma experiência perde parte de sua força quando transferida para casos que não são exatamente semelhantes; mas, enquanto restar alguma semelhança, é evidente que ela ainda pode conservar força suficiente para fundamentar uma probabilidade.* (T 1.3.12.25, itálicos meus)

A isto, Hume acrescenta que a vivacidade de uma crença derivada de raciocínios por analogia é proporcional aos graus de semelhança que se identificam entre os objetos, de tal modo um sucessivo enfraquecimento da vivacidade das respectivas ideias à medida em que os elementos de semelhança se tornam mais remotos torna a crença mais fraca:

[S]e enfraquecermos, seja a união, seja a semelhança, enfraqueceremos o princípio de transição e, em consequência disso, a crença dele derivada. A vividez da primeira impressão não pode ser integralmente transmitida à ideia relacionada se a conjunção de seus objetos não é constante, ou se a impressão presente não se assemelha perfeitamente a nenhuma daquelas cuja união estamos acostumados a observar. (T 1.3.12.25)

A respeito da existência de Deus, esta explicação pode ajudar a compreender o fato de que apenas algumas pessoas a mantêm, em consonância com a rejeição do seu caráter natural que González nos propõe: a existência de Deus seria menos convincente que a existência de questões de fato que mantêm uma relação de semelhança mais estreita de semelhança com as conjunções constantes que observamos costumeiramente e, no limite, com as nossas percepções, porque à medida em que se formulam raciocínios nos quais os elementos de semelhança com as mesmas são mais escassos, a transição entre ideias e respetiva vivacidade torna-se mais difícil para a imaginação.

Assim, a autora defende que esta semelhança seria de tal maneira vaga que para Fílon/Hume, apenas se pode dizer que Deus constitui um “*criador* do universo, que não é providente e não tem atributos humanos, à exceção de que pode ser algo “*similar*” à mente humana” (p. 162, meus itálicos). Ora, isto implica aceitar que Deus manteria, pelo menos, duas relações com o universo: i) uma relação causal, sem a qual não pode ser seu criador; ii) uma vaga semelhança com a mente humana, em virtude da qual, numa versão não dogmática e anti-religiosa do argumento do desígnio, se torna plausível concluir que é provável que tenha o poder de criar o universo. A este respeito, mantenho uma forte reserva em relação a esta

¹⁵ Por estas razões, defendo que também não seriam suscetíveis de justificação racional. Para uma exposição detalhada desta interpretação no que respeita à crença natural na existência de relações causais objetivas, cf. SALGADINHO, 2019, p. 8-13.

interpretação. Para mostrar que a crença na existência exterior e independente (da mente) dos objetos da percepção não é (racionalmente) justificada por um raciocínio probabilístico, Hume explica que o exercício do princípio do hábito se restringe ao campo da experiência, isto é, só pode ser adquirido em relação a objetos percebidos, nunca em relação a algo não percebido:

[C]omo nada jamais está realmente presente à mente além de suas percepções, é impossível não apenas adquirirmos um hábito de outra forma que não seja pela sucessão regular dessas percepções, como também que qualquer hábito jamais exceda tal grau de regularidade. Por conseguinte, *nenhum grau de regularidade em nossas percepções pode jamais servir de fundamento para inferirmos um grau maior de regularidade em alguns objetos que não percebemos; isso suporia uma contradição, a saber, um hábito adquirido de algo que nunca esteve presente à mente.*” (T 1.4.2.21; itálico meu)

Assim sendo, o hábito e a experiência constante em que aquele se gera – que Hume atestara oferecerem o fundamento para as regras gerais para julgar sobre causas e efeitos – são restritos ao campo perceptivo. Quer dizer, raciocínios causais – sobre questões de fato – constituem conhecimento, isto é, fonte de crenças racionalmente justificáveis, desde que o seu objeto esteja no escopo do que se pode apresentar aos sentidos, isto é, da experiência possível. Ainda assim, Hume também já havia atestado que as inferências por analogia também são racionalmente justificadas, em virtude da transferência da semelhança entre diferentes objetos – daqueles de que tivemos experiência para aqueles de que não tivemos (T 1.3.13.8).

Entretanto, Hume parece definir uma condição semântica para o conhecimento, a saber, a detenção de ideias adequadas, isto é, claras e distintas (que provêm direta ou indiretamente do princípio da cópia)¹⁶:

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

Conjugando todas estas declarações de Hume, isto significa que só podemos ter crenças racionalmente justificadas acerca de questões de fato que podemos conhecer, para o que se exige que tenhamos ideias adequadas – o que incluiria objetos de raciocínios por analogia, pelo menos, aqueles que podem ser percebidos sob algum ponto de vista.

Entretanto, Hume explica que sobre aquelas questões de fato que não percebemos nem podemos perceber – designadamente, a existência exterior e independente dos objetos da percepção e a relação causal que eventualmente se mantém para além da regularidade observável –, não podemos ter ideias adequadas, mas ideias relativas, ou seja, a partir das relações de causalidade e de semelhança entre esses objetos e as nossas percepções¹⁷:

¹⁶ Cf. T 1.2.6.8; T 1.3.1.7; T 1.4.2.54, 56.

¹⁷ Como explanei noutro artigo, a exclusão de objetos inobservados mas que, rigorosamente falando, não são inobserváveis (em virtude de poderem ser observados por seres humanos sob algum ponto de vista) do campo das ideias relativas é fundamental para não nos

O mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando se os supõe *especificamente diferentes* de nossas percepções, é formar deles uma *idéia relativa*, sem pretender compreender os objetos relacionados. Falando de um modo geral, nós não supomos que sejam especificamente diferentes; apenas *atribuímos a eles relações, conexões e durações diferentes*. (T 1.2.6.9; itálico meu)

[L]embremos que, como toda idéia é derivada de uma percepção anterior, é impossível que nossa idéia de uma percepção possa representar algo especificamente diferente daquilo que é representado pela idéia de um objeto ou existência externa. Qualquer diferença que possamos *supor* entre elas é incompreensível para nós; somos obrigados a conceber um objeto externo seja como uma mera *relação se um correlato*, seja como a mesma coisa que uma percepção ou uma impressão. (T 1.4.5.19; itálico meu)

[C]omo podemos *supor*, mas nunca conceber uma diferença específica entre um objeto e uma impressão, jamais poderemos saber com certeza se as conclusões que formamos a respeito da conexão ou incompatibilidade entre impressões pode ser aplicada aos objetos; em contrapartida, qualquer que seja a conclusão que a esse respeito formemos acerca dos objetos, ela será com toda certeza aplicável às impressões. (...) Como se *supõe* que um objeto é diferente de uma impressão, não podemos ter certeza de que a circunstância sobre a qual fundamos nosso raciocínio é comum a ambos, supondo que formemos esse raciocínio partindo da impressão. Ou seja, *é sempre possível* que o objeto seja diferente da impressão quanto a essa circunstância particular. (T 1.4.5.20; itálico meu)

Neste sentido, estes objetos são incompreensíveis, isto é, incognoscíveis, em virtude do fato de termos deles apenas uma ideia relativa – portanto, de uma falha na condição semântica que assegura que tenhamos pensamentos genuínos, a serem integrados em raciocínios causais e crenças cuja verdade possa, sob algum ponto de vista, ser aferida.

Entretanto, em relação à ideia de Deus, e no contexto dos *Diálogos*, ao criticar Demea por defender que não podemos compreender a natureza de Deus, Cleantes reivindica que a concepção antropomórfica de Deus seja considerada *adequada*, ainda que imperfeita¹⁸. Porém, por um lado, e segundo a interpretação que González propõe, a crença deísta não dogmática e anti-religiosa na existência de Deus ou causa primeira é racionalmente justificada em virtude de derivar de um raciocínio por analogia e estes, por sua vez, poderem ser classificados como uma fonte de justificação racional de crenças. Por outro lado, para que seja racionalmente justificada, deve supor uma ideia adequada. Além disso, no *Tratado* e na primeira *Investigação*, Hume refere-se ao pensamento ou concepção de (e sobre) um Deus como uma “suposição”¹⁹ – termo empregue para referir ideias relativas. Posteriormente, e como a autora bem reconhece, acerca da sua natureza, Fílon concede que “nenhuma imaginação humana pode calcular o número nem nenhum entendimento avaliar a sua força” (DRN 12.4; p. 163), embora não fique claro se isto significa que tal ideia, embora imperfeita, não possa ser classificada como adequada.

Deste modo, parece haver algumas evidências a favor da conclusão de que a interpretação deísta não dogmática e anti-religiosa coloca Deus como objeto de uma

comprometermos com a conclusão de que toda a ideia de relação é uma ideia relativa, ideia confusa ou suposição (cf. SALGADINHO, 2021, p. 28-29).

¹⁸ Cf. DRN 4.1; CALVENTE, 2021, p. 56-57.

¹⁹ Cf. T 1.2.4.30; T 1.3.14.10; T 1.4.5.31; IEH 11.28, 30.

ideia construída apenas a partir das relações de semelhança e causalidade, as mesmas a partir das quais Hume reconhece que permitem formar ideias relativas (de objetos inobserváveis). Posto isto, pergunto-me se a ideia deísta não dogmática e anti-religiosa de Deus ainda pode ser classificada como adequada, ou deve ser classificada como relativa. Esta é uma questão que a posição que González defende deixa esta questão em aberto, já que a crença em Deus fundada num raciocínio por analogia destitui a mesma ideia de todo o conteúdo antropomórfico, à exceção das relações de causalidade (em relação ao universo como um todo) e vaga semelhança (com a mente humana). Deste modo, a meu ver, esta interpretação deísta não dogmática parece enfrentar o desafio semântico²⁰ de explicar como aquela crença pode ser justificada se não se cumpre a condição semântica necessária para que uma certa ideia possa compor raciocínios causais, crenças racionalmente justificadas e conhecimento. Em suma, se a ideia desse Deus ou causa primeira, tal como a autora a concebe no contexto da sua interpretação, pergunto-me se a ideia de Deus que lhe subjaz pode ser classificada como adequada, haja vista a possibilidade de que estes elementos textuais ofereçam uma base sólida para interpretá-la como ideia relativa.

Referências

- CALVENTE, S. (2021). The B Side of Imagination. *Belgrade Philosophical Annual*, n. 34, p. 53-72.
- FREITAS, V. F. (2022). O ceticismo de David Hume na Leitura de Thomas Reid. *Filosofia Unisinos: Unisinos Journal of Philosophy*, n. 23, v. 1, p. 1-15.
- HUME, D. (2001). *Tratado da Natureza Humana*. Trad. de Déborah Danowski. São Paulo: UNESP.
- _____. (2004). *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo: UNESP.
- _____. (1779). *Diálogos sobre a Religião Natural*. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- KAIL, P. (2007). *Projection and Realism in Hume's Philosophy*, Oxford; New York: Oxford University Press.
- MAIA NETO, J. R. (1997). Academic Skepticism in Early Modern Philosophy. *Journal of the History of Ideas*. V. 58, n. 2, p. 199-220.
- MARCONDES, D. (2019). "Dúvida cética e pensamento moderno". In *Raízes da Dúvida: Ceticismo e filosofia moderna*. Rio de Janeiro: Editora Zahar; p. 119-36.
- GONZÁLEZ QUINTERO, C. (2022). *Academic Skepticism in Hume and Kant: A Ciceronian Critique of Metaphysics*. Switzerland AG: Springer.
- SALGADINHO, C. (2019). "O não realismo cético de David Hume". *Dois Pontos*, v. 16, p. 1-14.

²⁰ O que P. Kail classifica de 'ameaça semântica', a saber, que "precisamos ter pensamentos genuínos sobre Deus ou os objetos externos para que tenhamos crenças sobre eles." (2007, p. 57).

- SALGADINHO, C. (2021). Ideias relativas, conceptibilidade e ceticismo na teoria causal de Hume. *Sképsis (Salvador)*, v. 22, p. 21-39.
- SMITH, P. (1995). *O ceticismo de Hume*. Belo Horizonte: Edições Loyola.
- _____. (2007). Hume y el escepticismo antiguo. *Signos Filosóficos*, v. 19, p. 105-126.
- _____. (2015). Como Hume se tornou cético?. In: *O Método de Oposição na Filosofia Moderna*. São Paulo: Alameda, p. 183-206.