

A tendência do ceticismo de Hume

ROBERT J. FOGELIN

(Dartmouth College, EUA).

Tradução: Plínio Junqueira Smith

Durante sua vida, pensou-se que Hume era um cético e (de maneira inconsistente e falsa) um ateu. Com o tempo, a acusação de ateu desapareceu, mas, na maior parte dos duzentos anos desde sua morte, a posição de Hume como o principal (e quase único) cético britânico pareceu segura. As coisas mudaram. Começando com a afirmação feita no começo deste século por Norman Kemp Smith de que Hume não era simplesmente, ou mesmo principalmente, um cético, mas, em vez disso, um naturalista, encontramos agora intérpretes de Hume argumentando (ou simplesmente supondo) que o ceticismo desempenha um papel pequeno, ou nenhum papel, na posição filosófica de Hume¹. Penso que essa nova maneira de ler Hume é, antes de tudo, parcial ao ignorar muitos textos importantes. Mais profundamente, a meu ver, intérpretes de Hume que diminuem o momento cético de sua posição entendem mal as tendências fundamentais de sua filosofia, incluindo os temas naturalistas a que dão proeminência.

Parte da dificuldade de equacionar as questões aqui é que não se atribui um sentido claro à afirmação de que um filósofo é ou não é um cético. Na linguagem comum, ceticismo diz respeito a *dúvida*: dizer que uma pessoa é cética sobre alguma coisa é expressar dúvida sobre isso. Além disso, ceticismo sugere antes uma dúvida forte. Um cético, então, é quem levanta dúvidas fortes – comumente sobre muitas coisas. Em contraste, se nos voltarmos para a literatura filosófica (tanto antiga como

Publicado originalmente em Burnyeat, M. (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1983, p. 397-412.

1 Capaldi (1975) representa a versão extrema dessa nova revelação, mas ele foi seguido, em diversos graus, por outros.

moderna), o ceticismo tem um foco diferente. Um cético filosófico lida com *argumentos* e, em particular, com argumentos que põem em questão os supostos fundamentos para algum sistema de crenças. O sistema de crenças pode ser mais ou menos amplo e a forma do desafio pode variar com o assunto. A diversidade de opinião fornece uma razão específica para levantar dúvidas céticas sobre moralidade, mas é invocada de maneira menos efetiva como um desafio cético às matemáticas. Outros desafios céticos são perfeitamente gerais – isto é, aplicam-se a qualquer sistema de crenças. O assim chamado argumento do critério (de verdade) pertence a essa categoria – assim como o ceticismo de Hume com relação à razão.

Parece haver uma óbvia conexão entre a noção comum de que o ceticismo diz respeito à dúvida e a noção filosófica de que o ceticismo mostra a falta de fundamento de sistemas de crenças: quando se mostra que um sistema de crenças não tem fundamentos, então não se devem adotar crenças desse tipo². Mas, mesmo se essa conexão parece óbvia, será importante para nossos propósitos distinguir entre princípios do seguinte tipo:

- I. Não há fundamentos racionais para juízos do tipo A.
- II. Não se deve assentir a juízos do tipo A.

Direi que uma posição que contém o primeiro princípio expressa um ceticismo *teórico* e que uma posição que contém o segundo princípio expressa um ceticismo *prescritivo* ou *normativo*. Um ceticismo prescritivo pode estar baseado num ceticismo teórico, mas não precisa estar. Pode-se recomendar a suspensão do juízo com base em razões bíblicas, e não teóricas³. Igualmente, pode-se ser um cético teórico sem recomendar a suspensão do juízo. Poder-se-ia argumentar que não há nada errado em ter crenças para as quais não há justificação teórica, ou poder-se-ia

2 Como se expressou W. K. Clifford, “é errado sempre, em toda parte e para todo mundo, crer em alguma coisa com base em prova insuficiente.”

3 Ver, por exemplo, Eclesiastes 3:11.

argumentar que crenças não estão sob nosso controle e que, portanto, recomendações a seu respeito são vãs⁴.

Ainda que a diferença entre um ceticismo teórico e um ceticismo prescritivo seja perfeitamente clara, críticas ao ceticismo têm o hábito cansativo de ignorá-la. Hume nota essa tendência nos *Diálogos sobre a religião natural*, quando Cleanthes se dirige a Philo nessas palavras:

“Se o seu ceticismo é tão absoluto e sincero como você pretende, aprenderemos aos poucos, quando a conversa terminar. Veremos, então, se você sairá pela porta ou pela janela e se você realmente duvida de que seu corpo tem peso ou pode ser machucado por sua queda, de acordo com a opinião popular extraída de nossos sentidos falaciosos e ainda mais falaciosa experiência.” (*Diálogos*, p. 382)⁵

De fato, essa passagem envolve uma dupla confusão. Primeiro, confunde ceticismo teórico com ceticismo prescritivo e, então, citando o próprio comportamento de Philo como prova, confunde ceticismo prescritivo com o que se poderia chamar de *ceticismo prático*. Afinal, uma pessoa pode sinceramente acreditar que não deveria acreditar em algo e, contudo, acreditar nisso. Esse é somente um caso especial de uma pessoa crer que não deveria fazer algo e, contudo, fazê-lo.

Com a distinção entre ceticismo teórico e prescritivo em mãos, é possível resumir as tendências principais do ceticismo de Hume. (I) Seu ceticismo teórico é, argumentarei, *inteiramente não-mitigado*. (II) O ceticismo prescritivo de Hume é menos facilmente descrito porque é variável. Em momentos de reflexão cética intensa, ele chega tão perto quanto possível de sustentar que não se deveria crer em absolutamente nada e, realmente, ele se encontra (por um momento, pelo menos) num estado de dúvida radical. Mas a tendência mais normal da filosofia de Hume é avançar um ceticismo prescritivo mais moderado ou mitigado de um molde acadêmico, antes

4 Thomas Reid, cuja filosofia de senso comum envolve um ceticismo teórico tão radical quanto o de Hume, adota a primeira alternativa. Hume, como veremos, adota em grande medida a segunda.

5 Todas as citações dos *Diálogos sobre a religião natural* são do volume II de *David Hume: Philosophical Works*, ed. Green and Grose (London: 1886).

que pirrônico. Tanto na vida comum, como na prática da ciência, devem-se limitar nossas investigações a assuntos adequados a nossas faculdades limitadas e, nessas investigações modestas, sempre se devem ajustar nossas crenças a probabilidades estabelecidas com base na experiência⁶. (III) A afirmação final que desejo fazer sobre a apresentação de Hume do ceticismo é que ele não oferece *argumentos* independentes para o ceticismo moderado que caracteriza genericamente sua posição. Em vez disso, seu ceticismo moderado é muito literalmente um ceticismo pirrônico mitigado. Aqui, o ceticismo e o naturalismo de Hume se encontram, pois o estado de ceticismo moderado é visto como o resultado de dois fatores causais: a dúvida pirrônica radical, de um lado, sendo moderada por nossas propensões (animais) naturais para crer, de outro. Essa explicação causal do ceticismo moderado como o ponto final natural da reflexão filosófica é, creio, a principal contribuição de Hume para a tradição céptica.

No que se segue, mostrarei que as afirmações acima podem ser facilmente documentadas no texto do *Tratado*. Mostrarei, então, que as mesmas opiniões persistem, sem mudança essencial, nos escritos posteriores de Hume, incluindo a *Investigação sobre o entendimento humano* e os *Diálogos sobre a religião natural*.

O CETICISMO DE HUME COM RELAÇÃO À RAZÃO

Cada livro do *Tratado* de Hume tem pelo menos um episódio céptico. Da maneira mais famosa, o livro I sucessivamente apresenta um ceticismo com relação à indução, um ceticismo com relação aos sentidos e, finalmente, um ceticismo com relação à razão. O livro II, que diz respeito às paixões, fornece menos alvos para os tropos cépticos, mas mesmo aqui vemos Hume insistindo em que a razão é incapaz, por si mesma, de influenciar as paixões (e, portanto, “deve sempre ser a escrava das pai-

⁶ Note que esse ceticismo moderado tem dois lados: (1) uma limitação sobre o *alcance* da investigação e (2) uma limitação sobre o grau de assentimento. A segunda limitação equivale a um *probabilismo* ou *falibilismo* e é, naturalmente, uma característica padrão de ceticismo acadêmico. A primeira limitação, que diz respeito ao alcance permissível da investigação humana, tem uma longa associação com o pensamento religioso e pode, certamente, apresentar uma base bíblica. Examinarei esses apelos a limitações do alcance da investigação permissível quando eu considerar as características distintivas do ceticismo de Hume como esse aparece na *Investigação*.

xões”). Finalmente, em seu tratamento da moral, no livro III, vemos Hume introduzir argumentos céticos com a intenção de mostrar que a razão – num sentido amplo, incluindo tanto o raciocínio demonstrativo como o empírico – não pode determinar as qualidades morais de agentes ou ações.

No que se segue, darei mais ênfase do que é comum ao ceticismo de Hume com relação à razão. Há razões textuais e sistemáticas para fazer isso. Textualmente, o ceticismo de Hume com relação à razão revela seus compromissos céticos na sua forma mais radical. Também fornece a ocasião para Hume escrever o mais explicitamente sobre a natureza e significado de seu ceticismo. Por exemplo, é precisamente o impacto desse argumento que leva Hume a seu pânico (real ou fingido) na seção final do livro I: “A visão intensa dessas múltiplas contradições e imperfeições da razão humana atuou de tal maneira em mim e aqueceu meu cérebro que estou prestes a rejeitar toda crença e raciocínio e não posso ver uma opinião como mais provável ou plausível do que outra” (*Tratado*, p. 268-9)⁷. Sistemáticamente, o argumento é importante porque transcende seu alvo específico, a razão, e propicia um ceticismo que é inteiramente geral. Conclui-se isso imediatamente a partir da forma geral do argumento, que tem duas partes. Primeiro, Hume argumenta em favor da redução de todo conhecimento à probabilidade e, então, argumenta que, com base na reflexão, vemos que qualquer probabilidade, ainda que alta, deve ser reduzida “a nada.” Mas se começarmos, como faz Hume, com uma distinção exaustiva entre conhecimento e probabilidade, reduzirmos o primeiro à segunda e, então, argumentarmos que, com base na reflexão, todas as probabilidades devem ser reduzidas “a nada”, chegaremos num ceticismo ilimitado em sua aplicação e inteiramente não-mitigado. Chegaremos a um ceticismo comparável, à sua maneira, com o argumento cético clássico do critério (de verdade).

A primeira parte do argumento de Hume – a redução do conhecimento à probabilidade – começa com a seguinte consideração:

7 Todas as citações do *Tratado da natureza humana* são da edição Selby-Bigge (Oxford: At the Clarendon Press, 1888).

“Ora, como ninguém sustentará que nossa confiança num longo cálculo excede a probabilidade, posso afirmar com segurança que não há praticamente nenhuma proposição com relação a número da qual tenhamos certeza completa, pois é fácil reduzir, ao diminuir gradualmente os números, as séries mais longas de adição à questão mais simples que pode ser formada, a uma adição de dois números simples, e, com base nessa suposição, descobriremos que é impraticável mostrar os limites precisos do conhecimento e probabilidade ou descobrir o número preciso no qual um termina e a outra começa. Mas conhecimento e probabilidade têm naturezas tão contrárias e discordantes que não podem transformar-se insensivelmente um no outro, e isso porque não se dividem, mas devem estar ou inteiramente presentes, ou inteiramente ausentes.” (*Tratado*, p. 181)

Hume acrescenta a isso a consideração adicional de que, se não há erro nas partes simples de uma soma complexa, não poderia haver erro no todo. Com esse argumento, Hume pretende mostrar que a probabilidade de erro que (como ninguém nega) infecta somas longas deve – *pelo menos em algum grau* – infectar nossas crenças nas verdades matemáticas mais simples⁸.

Hume oferece uma explicação *causal* dessa tendência da mente humana para incidir em erro: “Nossa razão deve ser considerada como uma espécie de causa, da qual a verdade é o efeito natural, mas este freqüentemente pode ser impedido pela irrupção de outras causas e pela inconstância de nossos poderes mentais” (*Tratado*, p. 180). Isso, por sua vez, leva Hume a afirmar que se deve levar em consideração a possibilidade de uma “irrupção de outras causas” ao decidir sobre a credibilidade de qualquer afirmação de conhecimento. Essa avaliação é uma questão de probabilidades (não simplesmente uma questão de “comparação de idéias”) e, assim, chegamos à primeira conclusão principal de Hume: “por esses meios, todo conhecimento

⁸ De fato, esse não é um argumento muito bom, pois a fonte do erro na realização de uma soma grande não é provavelmente um lapso momentâneo em que, de repente, acreditamos, digamos, que três mais quatro é igual a oito. O erro comumente surge de dificuldades externas como esquecer que número estamos levando ou não sermos capazes de ler nossa própria escrita. Nada disso diz respeito à possibilidade de incidir em erro quando contemplamos proposições matemáticas simples.

degenera em probabilidade e essa probabilidade é maior ou menor de acordo com nossa experiência da veracidade ou falsidade de nosso entendimento e de acordo com a simplicidade ou complexidade da questão” (*Tratado*, p. 180). Note que Hume não está sustentando a tese mais fraca e certamente mais plausível de que a consideração da adequação de uma afirmação de conhecimento sempre nos fará levantar questões probabilísticas. Em vez disso, ele está afirmando que o conhecimento é ele próprio reduzido, por esses meios, à probabilidade. Não penso que ele dá qualquer razão para oferecer a tese mais forte, em vez da mais fraca. De fato, seu argumento parece confundi-las numa só.

A segunda parte do argumento de Hume é uma confusão. Ele nota que o argumento sobre conhecimento também vale para as probabilidades, isto é, quando se faz um juízo probabilista, deve-se considerar a possibilidade de que aqui nossas faculdades erraram. Isso leva-o a estabelecer o seguinte princípio: “Em todo juízo que se pode formar com relação à probabilidade, bem como ao conhecimento, sempre se deve corrigir o primeiro juízo extraído da natureza do objeto, por outro extraído da natureza do entendimento” (*Tratado*, p. 180-1). Ora, suponha que se fez um juízo probabilista de uma maneira comum e, então, seguindo as instruções de Hume, acrescenta-se a esse o juízo adicional sobre a probabilidade de que o primeiro juízo é correto. O que se segue? Obviamente, esse juízo novo (de segunda ordem) é ele próprio suscetível de erro e também ele deve ser avaliado antes de ser aceito. Nas palavras de Hume, “somos obrigados, por nossa razão, a acrescentar uma nova dúvida extraída da possibilidade de erro na estimativa da verdade e fidelidade de nossas faculdades” (*Tratado*, p. 182). O regresso ao infinito está agora bem diante de nós, mas Hume dá a esse tropo antigo uma direção própria, ao sugerir que essas avaliações sucessivas devem progressivamente conduzir a probabilidade do juízo *original* até “nada.” Hume continua seu argumento com essas palavras:

“Essa é uma dúvida que imediatamente nos ocorre e para a qual, se seguíssemos de perto nossa razão, não podemos deixar de dar uma decisão. Mas essa decisão, ainda que possa ser favorável a nosso juízo precedente, estando fundada somente na probabilidade, deve enfraquecer ainda mais nossa primeira prova e deve ela própria ser enfraquecida por uma quarta dúvida do mesmo tipo e assim por diante *ad infinitum*, até que por fim não resta nada da probabilidade original, por maior que se

suponha que esta seja e por menor que seja a diminuição de cada nova incerteza. Nenhum objeto finito pode resistir a uma diminuição repetida *in infinitum* e mesmo a mais vasta quantidade que pode entrar na imaginação humana deve, dessa maneira, ser reduzida a nada.” (*Tratado*, p. 182)⁹

Assim, Hume conclui que “todas as regras da lógica exigem uma diminuição contínua e, finalmente, uma extinção total da crença e prova” (*Tratado*, p. 183). Essa conclusão é o argumento que a essa conduz estabelecem minha afirmação de que, pelo menos no *Tratado*, Hume aceita um ceticismo *teórico* que é inteiramente não-mitigado.

Além disso, Hume entende o caráter radical de sua posição com completa clareza. Isso se mostra vigorosamente na maneira em que ele lida com o velho truque de tentar refutar o cético fazendo voltar seus argumentos contra si mesmos – a assim chamada *peritropê*. Ele responde a esse desafio com essas palavras:

“Se os raciocínios céticos são fortes, eles dizem, isso é prova de que a razão pode ter alguma força e autoridade; se são fracos, jamais podem ser suficientes para invalidar todas as conclusões de nosso entendimento. Esse argumento não é correto, porque os raciocínios céticos, se fosse possível existirem e se não fossem destruídos por sua sutileza, seriam sucessivamente fortes e fracos, de acordo com as disposições sucessivas da mente.” (*Tratado*, p. 186)

Isto é, os argumentos céticos refutam-se a si mesmos, mas isso somente nos faz andar em círculos, uma vez que afastar nosso ceticismo e retornar aos cânones da razão inevitavelmente nos põe em direção a ainda outro impasse cético. Para Hume, o ceticismo é completamente imune à refutação racional. De fato, é o destino final de todo raciocínio feito sem impedimento¹⁰.

9 A frase final dessa passagem contém um erro óbvio. Hume não percebe que uma série infinita de diminuições finitas pode tender a um limite finito. Além disso, a análise adequada do argumento de Hume – que envolve aplicar probabilidades sobre probabilidades – está longe de ser óbvia e pode estar além do alcance da teoria padrão da probabilidade.

10 Hume também nota as dificuldades práticas que atenderiam a sorte de uma pessoa que tentasse levar seu ceticismo filosófico para a vida. Mas isso não fornece uma razão para rejeitar os princípios céticos, pois essas considerações pragmáticas estão elas próprias sujeitas à dúvida cética.

Voltando-nos agora para o ceticismo *prescritivo* do *Tratado*, podemos contar rapidamente um conto familiar. Hume não recomenda uma suspensão radical da crença porque pensa que não está no poder dos seres humanos alcançar esse estado. Hume desenvolve esse lado de sua teoria perguntando-se a si mesmo a seguinte questão: “Como ocorre que, afinal, retemos um grau de crença, que é suficiente para nossos propósitos, seja na filosofia ou na vida comum?” Claro, a maioria das pessoas jamais ouviu falar do argumento cético de Hume e é o processo de passar por esse – e não somente sua solidez – que induz uma resposta cética. Mas Hume passou pelo argumento e queremos saber como *ele* (ou qualquer outra pessoa que aprecia sua força) pode reter um grau de crença suficiente para nossos propósitos seja na filosofia ou na vida comum. Hume responde:

“Respondo que, depois da primeira e segunda decisão, como a ação da mente se torna forçada e pouco natural e as idéias, fracas e obscuras, ainda que os princípios do juízo e o equilíbrio de causas opostas sejam os mesmos que no começo, contudo sua influência sobre a imaginação e o vigor que acrescentam ou retiram do pensamento não são, de maneira nenhuma, iguais... A atenção está no limite, a postura da mente, incômoda e os espíritos, desviados de seu curso natural, não são governados pelas mesmas leis, pelo menos não no mesmo grau, como quando fluem por seu canal usual.” (*Tratado*, p. 185)

Depois, agora falando genericamente sobre todos os argumentos céticos, ele acrescenta: “Felizmente, portanto, a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo e impede-os de ter qualquer influência considerável sobre o entendimento” (*Tratado*, p. 187).

Hume volta a esse argumento e lhe dá proeminência especial na seção final do livro I.

“Já mostrei que o entendimento, quando age sozinho e de acordo com seus princípios mais gerais, subverte inteiramente a si mesmo e não deixa o menor grau de prova em qualquer proposição, seja na filosofia ou na vida comum. Salvamo-nos desse ceticismo total somente por meio dessa propriedade singular e trivial da fantasia, pela qual entramos com dificuldade em concepções remotas das coisas e não somos

capazes de acompanhá-las com uma impressão tão sensível, como fazemos com as que são mais fáceis e naturais.” (*Tratado*, p. 267-8)

Qual é, para Hume, o objetivo dessa excursão pelo ceticismo? No *Tratado*, a razão declarada de Hume para intrometer-se nesses argumentos céticos é que estes confirmam sua teoria da crença.

“Minha intenção, então, ao exibir tão cuidadosamente os argumentos dessa seita fantástica, é somente tornar o leitor sensível da verdade de minha hipótese, *que todos os nossos raciocínios com relação a causas e efeitos são extraídos somente do costume e que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva de nossas naturezas do que da parte cogitativa.*” (*Tratado*, p. 183)

A idéia central de Hume parece ser essa: se a crença fosse fixada por processos de raciocínio, então o argumento cético recém apresentado levaria todos aqueles que o consideraram a um estado de suspensão total da crença. De fato, em nosso gabinete, essas reflexões céticas podem chegar muito perto de induzir esse estado extremo. Contudo, quando retornamos aos afazeres da vida diária, nossas crenças ordinárias voltam rapidamente a nós e nosso estado prévio nos atingirá agora (talvez com tremor remanescente) como divertido. Mas essa restauração da crença não é uma questão de raciocínio e, portanto, não pode ser explicado com base em qualquer teoria tradicional de formação de crença, em que se supõe que a mente chega a suas crenças por um processo de raciocínio. A teoria causal de formação de crença do próprio Hume não sofre desse embaraço. Ele, contudo, não tenta mostrar que sua perspectiva é *única* a esse respeito.

Há uma característica final no tratamento de Hume do ceticismo, que é pelo menos tocada no *Tratado* e se torna um tema importante em seus escritos posteriores. Dúvidas céticas, não importa quão intensas, não rivalizam com as crenças que voltam a nós quando retornamos para a vida diária, mas nem todas as crenças anteriores a nossa catarse pirrônica têm uma tendência similar a ser restabelecida. Aquelas, por exemplo, que são os produtos da mera educação, doutrinação, moda e assim por diante, não se imporão inexoravelmente a nós. Por essa razão, exercícios pirrônicos terão uma tendência a refrear o *entusiasmo* que Hume tanto desprezava.

O resultado, então, de sua progressão filosófica é uma pessoa que partilha as opiniões do vulgo sobre assuntos comuns da vida – com este, ele sai pela porta e não por uma janela do andar superior. Ele pode também levar suas reflexões para além da vida comum, mas aqui ele se move com cautela, sempre ajustando suas crenças às probabilidades fundadas na experiência. Para assuntos que estão além da experiência, ele suspende inteiramente a investigação. Chegamos, assim, a uma posição muito próxima do ceticismo acadêmico, e chegamos a essa, não por meio de argumentação, mas como uma consequência natural da interação da reflexão filosófica levada até seu extremo com a vida diária levada de uma maneira normal.

O CETICISMO NOS *DIÁLOGOS SOBRE A RELIGIÃO NATURAL* DE HUME

Em nenhum lugar nos escritos posteriores de Hume se encontra um compromisso com os princípios céticos tão explícito como o que se encontra nas seções inicial e final da quarta parte do livro I do *Tratado*. Contudo, se mantivermos em mente as distinções introduzidas no começo deste artigo, a meu ver, pode-se também dizer que ele nunca se retrata das características centrais de sua posição cética. Em particular, ele nunca explicitamente rejeita o ceticismo *teórico* não-mitigado do *Tratado*. De fato, ainda que sua ênfase possa mudar, particularmente na *Investigação sobre o entendimento humano*, existe prova textual abundante para mostrar que (mesmo na *Investigação*) ele continua a aceitar um ceticismo teórico radical. Mas, antes de nos voltarmos para a *Investigação*, examinarei primeiro o ceticismo de Hume como surge nos *Diálogos sobre a religião natural*.

Por causa de sua forma, os *Diálogos* apresentam problemas para o intérprete. Hume nunca fala diretamente em sua própria pessoa – nem mesmo nas observações introdutórias, que correm da pena de Pamphilo – e, como indica sua correspondência, ele fez um esforço consciente para emprestar plausibilidade às posições dos dois protagonistas principais do diálogo, Cleantes e Philo. No final do diálogo, Hume parece indicar sua própria preferência, quando Pamphilo afirma que um dos protagonistas, Cleantes, levou a melhor no debate, mas não dá razões para dizer isso. Pamphilo mostra uma preferência similar por Cleantes em suas observações no prefácio, quando o descreve como um “pensador cuidadoso”. Em contraste, diz-se

que Demea é um homem de “ortodoxia rígida” e Philo é chamado de um “cético desatento”. Essas observações no começo e no fim dos *Diálogos* junto com o fato de que Cleantes, de fato, apresenta sua posição dentro de um quadro empirista (e probabilista) levaram alguns comentadores – não penso que a maioria – a sustentar que Cleantes representa a posição de Hume ou, pelo menos, é quem mais se aproxima de representá-la. A meu ver, isso simplesmente está errado e, ainda que aspire a seu ousado, ignora inteiramente a lógica subjacente dos *Diálogos*. Cleantes é um naturalista “civilizado”, que nunca pensou a fundo seus princípios por meio da crise cética que implicam. Philo vê o mundo do outro lado desse golfo. Demea, é claro, nada sabe disso tudo e sua invocação ocasional do ceticismo *cum fideism* é totalmente superficial e não é coerente com outras coisas que ele diz. Exceto num lugar, em que dá um golpe impressionante em Cleantes, Demea é apresentado como um pateta.

Outra interpretação, talvez mais plausível, é que Hume distribui suas opiniões entre Philo e Cleantes, atribuindo a Philo um ceticismo mais radical do que ele mesmo aceitaria, enquanto Cleantes, ainda que seus argumentos positivos sejam inconclusivos, estaria mais próximo de sua própria posição na orientação geral. A meu ver, isso também está errado na maior parte, pois em nenhum lugar dos *Diálogos* Philo expressa compromissos céticos que o próprio Hume não tinha expressado no *Tratado*. Mais especificamente, *os mínimos detalhes* do ceticismo de Philo espelham exatamente as idéias desenvolvidas nesse livro anterior. De outro lado, Cleantes raras vezes expressa opiniões que refletem os aspectos mais sofisticados da filosofia de Hume. A única exceção a isso é a rejeição de Cleantes da prova ontológica oferecida por Demea e, aqui, como o próprio Cleantes observa, ele não discorda de Philo, meramente antecipando-se a este no golpe.

Para ver que a posição de Philo reflete as características “detalhadas” do *Tratado*, pode-se notar, primeiro, que num único parágrafo Philo alude diretamente ao ceticismo com relação à *razão* e, então, repete a afirmação do *Tratado* de que é somente a incapacidade natural da mente em sustentar a investigação sutil que nos salva de uma total falta de certeza e convicção em *qualquer assunto*.

“Todos os céticos pretendem que, se for considerada numa visão abstrata, a razão fornece argumentos invencíveis contra si mesma e que jamais reteríamos qualquer convicção ou certeza, em qualquer assunto, não fossem os raciocínios céticos tão

refinados e sutis a ponto de não serem capazes de contrabalançar os argumentos mais sólidos e naturais extraídos dos sentidos e experiência.” (*Diálogos*, p. 385)

Aqui, é claro, a palavra “pretendem” é usada no sentido do século XVIII¹¹ e as pretensões céticas expressadas são precisamente as do autor do *Tratado*.

Mas Philo não somente invoca o ceticismo (teórico) radical do *Tratado* de uma maneira geral, mas também mostra genuína sofisticação a seu respeito. Isso se nota, por exemplo, em sua resposta a um ataque ao ceticismo desferido por Cleanthes. Reflexões céticas geram desconforto quando são realizadas e não têm efeito duradouro (bom ou ruim) quando acabam. Assim, Cleanthes pergunta a razão pela qual o cético impõe “a si mesmo essa violência”, acrescentando que “esse é um ponto em que será impossível para ele [o cético] alguma vez satisfazer-se de maneira consistente com seus princípios céticos” (*Diálogos*, p. 383). A resposta de Philo não nega o incômodo que as reflexões céticas podem produzir. Em vez disso, rejeita a afirmação de que as reflexões céticas *não* têm efeito duradouro. Sua resposta envolve uma comparação com os efeitos dos ensinamentos do estoicismo, que, tradicionalmente, foram submetidos à mesma queixa de que perdem toda eficácia quando confrontados com os problemas genuínos da vida.

“Ainda que a mente não possa, no estoicismo, sustentar os mais altos vôos da filosofia, contudo, mesmo quando desce mais baixo, ainda retém algo de sua disposição precedente e os efeitos do raciocínio estóico aparecerão na sua conduta na vida comum e através do sentido geral de suas ações... Igualmente, se um homem se acostumou a considerações céticas sobre a incerteza e estreitos limites da razão, ele não as esquecerá inteiramente quando voltar sua reflexão para outros assuntos, mas, em todos os seus raciocínios filosóficos, não ouse dizer em sua conduta comum, ele se revelará diferente daqueles que nunca formaram quaisquer opiniões no assunto ou mantiveram opiniões mais favoráveis à razão humana.” (*Diálogos*, p. 383-4)

11 O verbo *to pretend* significa, hoje, “fingir”, mas, no século XVIII, significava “pretender”. [N. do T.]

Mais uma vez, Hume descreve-se a si mesmo.

Há inúmeros outros lugares no texto nos quais Philo expressa pontos detalhados da posição do próprio Hume¹², mas o caso mais notável da adesão de Philo às características da posição cética de Hume ocorre, estranhamente, num lugar do texto em que Cleantes é capaz de silenciá-lo. Depois de ter apanhado muito das objeções de Philo à inferência indutiva a partir da suposta ordem da natureza para um criador inteligente, Cleantes muda sua tática (e com isso seus fundamentos) e responde a Philo nessas palavras:

“A profissão declarada de todo cético razoável é somente rejeitar os argumentos abstrusos, remotos e refinados, aderir ao senso comum e aos instintos simples da natureza, e assentir, quando a razão lhe atingir com uma força tal que ele não pode, sem uma violência maior, evitá-lo. Ora, os argumentos em favor da religião natural são claramente desse tipo e nada, exceto a metafísica mais perversa e obstinada pode rejeitá-los. Considere, disseque o olho, examine sua estrutura e plano, e me diga, a partir de sua própria sensação, se a idéia de um planejador não se segue imediatamente em você *com uma força similar à de uma sensação*.” (*Diálogos*, p. 402-3)

Essa passagem tem um número de características notáveis. Primeiro, Cleantes aqui mostra um entendimento mais favorável do ceticismo, ao abandonar a crítica espúria de que esse tem conseqüências desastrosas para a vida cotidiana (“Você sairá pela porta ou pela janela?”). De maneira mais importante, Cleantes muda as bases de sua posição, ao não mais argumentar que os signos de ordem no mundo fornecem *provas* para um argumento indutivo mostrando que o mundo deve ter um ser

12 Tem interesse particular uma passagem que aparece no diálogo final, na qual Philo observa “que o teísta admite que a inteligência original é muito diferente da razão humana: o teísta admite que o princípio original de ordem tem alguma remota analogia com ela. Vocês disputarão, cavalheiros, sobre os graus e entrarão numa controvérsia que não tem nenhum significado exato, nem conseqüentemente qualquer determinação?” (*Diálogos*, p. 459). Essa passagem, creio, dá a própria avaliação de Hume do debate, isto é, que este diz respeito somente a questão de graus e é, portanto, incapaz de solução. No quarto apêndice à *Investigação sobre os princípios da moral*, Hume discute esse tópico sob o título “Disputas verbais”. Um exame desse ensaio mostrará novamente que Philo serve como o veículo para expressar alguns dos pensamentos mais sofisticados de Hume. Segue-se uma linha semelhante de argumento na famosa discussão de Hume sobre a identidade pessoal no *Tratado* (p. 262).

inteligente como sua causa. Ele agora defende uma tese causal com o propósito de que a contemplação da organização primorosa do olho, por exemplo, imediatamente induz em nós a idéia de um ser que a planejou. Hume enfatiza essa mudança ao fazer Cleantes reconhecer que esse novo argumento é de uma “natureza irregular” (*Diálogos*, p. 403). Mais importante, uma vez que é colocada nesses termos, a posição torna-se completamente imune ao padrão do argumento cético encontrado no *Tratado*. O ceticismo teórico de Hume diz respeito a argumentos. Em suas várias manifestações, mostra a falta de fundamentos de crenças dadas. Não se dirige, nem tem qualquer tendência a diminuir a força das crenças que surgem naturalmente em nós. Assim, se nossa concepção de um criador inteligente do universo surge imediatamente em nós “com uma força similar à de uma sensação”, então a falta de fundamento da crença é confessada e nenhum argumento se apresenta como um alvo para o ataque cético. O cético somente pode afirmar ou negar o fato. A meu ver, pode-se entender agora por que, nesse momento dos *Diálogos*, Hume faz Pamphilo nos dizer que Philo ficou em silêncio: “Aqui, pude observar, Hermipo, que Philo estava um pouco embaraçado e confuso. Mas, enquanto ele hesitava em dar uma resposta, felizmente para ele Demea entrou na discussão e salvou sua fisionomia.” (*Diálogos*, p. 403)

Podemos também ser capazes de dar algum sentido à característica mais problemática dos *Diálogos*. No final dos *Diálogos*, Philo parece sofrer uma conversão notável, em que parece concordar com Cleantes, apesar do fato de que ele demoliu inteiramente todo argumento particular que Cleantes apresentou. Essa aparente reviravolta é, parece-me, inteiramente inexplicável, a menos que se suponha que Philo está aqui admitindo que a contemplação de planejamentos maravilhosos da natureza naturalmente induzem em nós o pensamento de um planejador divino. Isto é, é o argumento irregular de Cleantes que Philo não pode refutar e pode, consistentemente com seus princípios declarados e consistentemente também com os princípios do *Tratado*, aceitar. Essas considerações removem parte do choque da afirmação de Philo de que “ser um cético filosófico é, num homem letrado, o primeiro e principal passo em direção a ser um cristão firme e crente” (*Diálogos*, p. 467). Um homem letrado achará que *razões* aduzidas em favor da religião são menos que convincentes. Mais especificamente, o tipo de divindade apresentado pelos argumentos da religião natural dificilmente é um objeto justo para nossos sentimentos

religiosos. Esse é um dos pontos fortes que Demea defende nos *Diálogos* e é dirigido contra Cleantes. Os argumentos da religião natural são não somente fracos, como Philo mostra, mas apresentam um objeto inadequado para nossos sentimentos religiosos, como Demea corretamente protesta. O cético, então, está em melhor situação para receber as doutrinas da religião *aceita* do que o proponente da teologia natural. Isso, creio, é o que Philo está dizendo.

Os *Diálogos* permanecem um texto problemático, pois a interpretação aqui esboçada está sujeita a críticas¹³. Isso, no entanto, parece estar além de disputa: os *Diálogos sobre religião natural* estão escritos no quadro do ceticismo teórico radical do *Tratado* e o núcleo central da obra é perdido se esse fato é ignorado ou suprimido.

O CETICISMO NA INVESTIGAÇÃO DO ENTENDIMENTO HUMANO

Eu disse, no começo deste artigo, que Hume nunca – ao que eu saiba – se retratou do ceticismo teórico não-mitigado do *Tratado*. A discussão na seção final da *Investigação* pode parecer desmentir essa afirmação, pois lá ele apóia muito explicitamente um ceticismo mitigado em oposição a um ceticismo pirrônico. Argumentarei que essa mudança não ocorre, ainda que exista, creio, uma mudança importante de ênfase.

Antes de entrar diretamente nesse assunto, será útil dar uma breve olhada nas diferenças entre o *Tratado* e a *Investigação* sobre o alcance das discussões céticas. A única adição importante aos tópicos céticos discutidos no *Tratado* é, naturalmente, o ensaio sobre os milagres. Esse ensaio tem a conclusão cética que, pela natureza do caso, jamais podemos ter prova indutiva suficiente para estabelecer a ocorrência de um milagre. O ceticismo com relação à indução é transportado do *Tratado*, ainda que numa forma simplificada, talvez mesmo diferente. Os argumentos céticos com relação aos sentidos são transportados exatamente do *Tratado* para a *Investigação*, ainda que, para ver isso, se deva olhar no lugar exato, a saber, a discussão intitulada “Da filosofia moderna”, e não na discussão com título enganador “Do ceticismo com

13 Ainda que eu dê mais ênfase a temas céticos transportados em detalhe do *Tratado*, muito do que eu disse aqui é um empréstimo simplificado do comentário cuidadoso e criterioso de Nelson Pike (1970) sobre os *Diálogos*. Veja, em particular, a seção quatro de sua edição dos *Diálogos sobre a religião natural*.

relação aos sentidos”. O argumento, que é tão velho quanto o próprio ceticismo, põe em questão inferências a partir de nossas percepções para a existência do mundo externo. Aqui, pelo menos, não há retratação de um ceticismo teórico não-mitigado:

“Eis um tópico... no qual os cétricos mais profundos e filosóficos sempre triunfarão quando tentarem introduzir uma dúvida universal em todos os assuntos do conhecimento e investigação humana. Você segue os instintos e propensões da natureza... ao assentir à veracidade dos sentidos? Mas esses levam a crer que a própria percepção ou imagem sensível é o objeto externo. Você nega esse princípio para adotar uma opinião mais racional, que as percepções são somente representações de alguma coisa externa? Aqui, você se afasta de suas propensões naturais e dos sentimentos mais óbvios e, contudo, não é capaz de satisfazer sua razão, que jamais encontrará qualquer argumento convincente a partir da experiência para provar que as percepções estão associadas a quaisquer objetos externos.” (*Investigação*, p. 126)¹⁴

A característica mais curiosa da abordagem do ceticismo na *Investigação* é o tratamento do ceticismo com relação à *razão* como aparece na segunda parte da seção XII.

É estranha de duas maneiras: (i) não se encontra o argumento do *Tratado* que, como vimos, tinha a intenção de reduzir toda afirmação de conhecimento a probabilidades e, então, conduzir todas as probabilidades a “nada”; e (ii), em seu lugar, Hume coloca enigmas antigos que ele afirma resolver no *Tratado*. Em particular, Hume simplesmente expõe enigmas padrões sobre o infinito e a divisibilidade infinita para mostrar que mesmo o raciocínio abstrato, quando deixado sozinho, será levado a dificuldades insuperáveis.

Ele, então, sugere numa nota de rodapé que pode não ser impossível evitar esses absurdos.

Assim, nossa comparação entre o *Tratado* e a *Investigação* chega a isso. O ceticismo teórico com relação à indução e o ceticismo teórico com relação à existência

¹⁴ Todas as citações da *Investigação sobre o entendimento humano* são do volume 4 de *David Hume: Philosophical Works*, ed. Green and Grose (London, 1886).

do mundo externo são os mesmos em ambos. O argumento cético com relação aos milagres é novo na *Investigação*. Somente o ceticismo com relação à razão foi modificado – e isso por omissão.

A meu ver, estamos agora em posição de entender o “ceticismo mitigado ou filosofia acadêmica” que Hume recomenda no final da *Investigação*.

Comentarei, antes, sua natureza, depois sua fonte. Primeiro, o cético mitigado é um falibilista e um probabilista: “Em geral, há um grau de dúvida, cautela e modéstia, que, em todos os tipos de exame minucioso e decisão, deve sempre acompanhar um pensador exato” (*Investigação*, p. 132).

Mas Hume também fala de outra espécie de ceticismo mitigado que pede “a limitação de nossas investigações a assuntos que são mais bem adaptados à capacidade estreita do entendimento humano” (*Investigação*, p. 180-1). Emprestando a expressão de Alexander Pope, chamarei esse de *ceticismo do estado intermediário do homem*, pois reflete a mesma opinião das linhas seguintes de seu “Um ensaio sobre o homem”:


“Colocado nesse istmo de um estado intermediário,
Um ser estranhamente sábio e grosseiramente grande:
Com demasiado conhecimento para o lado cético,
Com demasiada fragilidade para o orgulho estóico...”

Expressa-se uma opinião similar no *Paraíso Perdido*, quando Milton faz Rafael advertir Adão a não investigar os mistérios profundos do universo, mas, em vez disso, estudar para se tornar “modestamente sábio”. Certamente, Hume aqui adota um uso religioso favorito dos argumentos céticos, a saber, controlar a extensão das investigações humanas e restringi-la a assuntos adequados a seu estado¹⁵. Esse ceticismo de estado intermediário com seu apelo a uma restrição no alcance da

15 A propósito, esse é o tema central de uma obra pirrônica notável, escrita pelo bispo Huet, intitulada *A Philosophical Treatise Concerning the Weakness of Human Understanding*. Huet é citado nos *Diálogos* (p. 388).

investigação era característico do século XVIII e aqui, pelo menos, Hume se revela um homem de seu tempo.

Uma última questão: como se chega a esse estado em que somos adequadamente cautelosos em nosso assentimento e modestos em nossas investigações? A resposta de Hume é que isso é produzido pela reflexão sobre os argumentos pirrônicos. “Para nos trazer a uma determinação tão salutar, nada pode ser mais útil do que estar uma vez inteiramente convencido da força da dúvida pirrônica e da impossibilidade de que nada, exceto o forte poder do instinto natural, poderia nos livrar dela” (*Investigação*, p. 181). A implicação clara dessa passagem é que não existem argumentos que refutarão o ceticismo pirrônico e, assim, não podem existir argumentos que justificarão uma versão mais mitigada de ceticismo. O ceticismo mitigado que Hume recomenda é, assim, a consequência causal da influência de dois fatores: a dúvida pirrônica, de um lado, e o instinto natural, de outro. Não se argumenta a favor do ceticismo mitigado, nós nos encontramos lá.

Em suma, o ceticismo e o naturalismo de Hume se encontram numa teoria causal do próprio ceticismo. 

Referências bibliográficas

- CAPALDI, N. *David Hume*, (Boston: Twayne, 1975).
- HUME, D. *Dialogues concerning Natural Religion* in: Green and Grose (eds.), *David Hume: Philosophical Works*, vol. II, (London, 1886).
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge (ed.), (Oxford: At the Clarendon Press, 1888).
- HUME, D. *Enquiry Concerning Human Understanding* in: Green and Grose (eds.), *David Hume: Philosophical Works*, vol. IV, (London, 1886).
- PIKE, N. (ed.) *Dialogues Concerning Natural Religion*, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970).