

## VIRTUDES CURIOSAS NA EPISTEMOLOGIA DE HUME

**Karl Schafer**

Universidade de Pittsburgh  
Email: karl.schafer@austin.utexas.edu

**Tradução: DeepL (versão gratuita)**

**Revisão da tradução**

**Plínio Junqueira Smith**

Universidade Federal de São Paulo  
Email: plinio.smith@unifesp.br

e

**Regiane Rodrigues Oliveira Novais**

Universidade Federal de São Paulo  
Email: renovais24@gmail.com

### 1 A relação de Hume com o ceticismo

O núcleo da “marca Hume” tem sido sempre as várias formas de ceticismo associadas ao seu nome.<sup>1</sup> E certamente Hume é um grande marechal de argumentos céticos – sobretudo ao longo da Parte 4 do Livro 1 do *Tratado*. Aí, Hume considera uma série de argumentos céticos que parecem ameaçar quase todos os aspectos da nossa vida epistêmica – minando a nossa visão ingênua sobre os sentidos,<sup>2</sup> a nossa

---

Este artigo foi originalmente publicado na *Philosopher's Imprint*, volume 14, número 1, janeiro de 2014, p. 1-20. Agradecemos a Karl Schafer a autorização da publicação desta tradução.

<sup>1</sup> Todas as citações Hume são da edição Clarendon das Obras de David Hume, ed. Tom Beauchamp, David Norton, e M. A. Stewart. Os respectivos volumes são *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2000) (a seguir T) e *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1999) (doravante designada por EHU). Como é tradicional, para passagens específicas, incluí também referências de página às edições Selby-Bigge da obra de Hume (doravante designada por SBN). As referências completas para estas são: *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2ª ed. revista por P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975) e *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3ª ed., revista por P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975).

[N. dos revisores: Utilizamos, nas citações de Hume, as traduções brasileiras: *Tratado da natureza humana*. Tradução D. Danowski, São Paulo: Editora da Unesp, 2000; *Investigação acerca do entendimento humano*. Tradução A. Aiex. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996 (neste último caso, após a referência SBN, inseriu-se a referência à tradução brasileira).]

<sup>2</sup> T 1.4.2.

crença em corpos externos,<sup>3</sup> a coerência da ciência moderna<sup>4</sup> e mesmo a nossa confiança na própria razão.<sup>5</sup> Assim, não é de surpreender que, depois de ter contornado esses argumentos, Hume se veja empurrado para um estado de melancolia cética, decidido a “perecer sobre o rochedo estéril, em que ora me encontro a me aventurar por esse ilimitado oceano que se perde na imensidão” (T 1.4.7.1/SBN 263-4).

Mas enquanto Hume leva estes argumentos muito a sério e apesar de sua associação popular com ceticismo, a sua relação real com eles está longe de ser clara. Será que ele, como resultado desses argumentos, passa a acreditar que essas formas de formação de crenças comuns carecem de todo o mérito epistêmico?<sup>6</sup> Ou será que, em vez disso, ele encontra alguma forma de escapar a sua aparente força que lhe permite endossar – talvez com algumas modificações – as nossas práticas ordinárias de formação de crenças?<sup>7</sup>

Em termos gerais, a opinião de Hume era tradicionalmente tomada como sendo a de que estes argumentos céticos demonstram que não há mérito epistêmico no raciocínio como nós o fazemos – mesmo que seja impossível parar de raciocinar dessa forma.<sup>8</sup> Podemos chamar a isto a Leitura de Ceticismo Radical. Mas esta interpretação tem sido contestada de várias maneiras diferentes ao longo do último século, mais ou menos, nos estudos especializados sobre Hume. Por exemplo, de acordo com o que poderíamos chamar de Leitura Sem Epistemologia, Hume não cai no ceticismo radical deste tipo, mas apenas porque vira as costas às questões normativas que têm sido um dos focos tradicionais da epistemologia.<sup>9</sup> Alternativamente, de acordo com o que poderíamos chamar de Leitura Sem Lugar

---

<sup>3</sup> T 1.4.2.

<sup>4</sup> T 1.4.4.

<sup>5</sup> T 1.4.1.

<sup>6</sup> Seguindo a discussão útil de Don Garrett sobre essas questões, é importante distinguir a questão de saber se alguma forma de formar crenças tem mérito epistêmico da questão de saber se essa forma de formar crenças tem apoio racional. Ver, por exemplo, o seu *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1997). Como se tornará claro, um importante elemento na resposta de Hume ao ceticismo é a insistência de que uma forma de formar crenças pode ser epistemicamente virtuosa mesmo que nenhuma outra peça de raciocínio não circular a apoie.

<sup>7</sup> A seguir, centrar-me-ei nos pontos de vista de Hume no *Tratado* – colocando entre parênteses na maior parte das vezes a questão de saber se os seus pontos de vista sobre estas questões mudam de forma substancial até ao momento em que ele compõe as *Investigações*. Ainda assim, direi um pouco sobre o porquê de eu pensar que a visão que estou a delinear aqui continua a ser central para a resposta de Hume ao ceticismo também ali.

<sup>8</sup> Por exemplo, ver Thomas Reid's *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. Derek R. Brookes (University Park: Pennsylvania State University Press, 1785/2002), e Bertrand Russell's *The History of Western Philosophy* (Nova Iorque: Simon & Schuster, 1967), bem como Barry Stroud's *Hume* (Londres: Routledge, 1977). Para a impossibilidade psicológica de um ceticismo radical, ver, por exemplo, T 1.4.1.7/SBN 267-8.

<sup>9</sup> Não é claro que alguém tenha realmente defendido tal leitura de uma forma não restrita, mas o espírito da mesma está claramente presente numa boa parte do trabalho sobre a relação de Hume com o ceticismo. Por exemplo, uma ênfase nos aspectos naturalistas e descritivos, em oposição aos normativos, da epistemologia de Hume é proeminente na obra de Norman Kemp Smith – por exemplo, em seu *The Philosophy of David Hume* (Londres: Macmillan, 1941). No entanto, é evidente que Kemp Smith não pensa que não existem dimensões normativas no envolvimento de Hume com estas questões. Para uma visão que também enfatiza fortemente os elementos descritivos e naturalistas na discussão de Hume sobre estas questões em relação ao normativo, ver William Edward Morris, “Hume's Scepticism About Reason”, *Hume Studies* 15.1 (1989), 39-60.

de Descanso, Hume simplesmente não tem uma atitude estável ou totalmente ponderada em relação a este tipo de questões céticas – oscila entre um estado de desespero cético e um estado de aceitação irrefletida do “senso comum”.<sup>10</sup>

Cada uma destas formas de ler Hume capta um certo aspecto do envolvimento de Hume com o ceticismo no *Tratado* 1.4. Mas cada uma delas também sofre de problemas graves. A Leitura de Ceticismo Radical faz eco do desespero com que Hume começa a discussão sobre as implicações dos seus argumentos céticos em 1.4.7. Mas também enfrenta vários desafios – nenhum mais sério do que o que é colocado pelo vestuário de Hume – a aceitação sem problemas de formas ordinárias de raciocínio empírico em todo o *Tratado*, tanto antes como depois das passagens céticas em 1.4.<sup>11</sup> A Leitura Sem Epistemologia, por outro lado, sublinha com razão o interesse de Hume no funcionamento da mente humana, concebida de maneira naturalista.<sup>12</sup> Mas enfrenta sérias dificuldades na explicação de passagens em que Hume parece empenhar-se na avaliação normativa de certas formas de raciocínio – passagens que são mais comuns no final do Livro 1.<sup>13</sup> Finalmente, dada a forma como a atitude de Hume a respeito do ceticismo muda com o seu “humor” em 1.4.7, a Leitura Sem Lugar de Descanso é certamente muito natural.<sup>14</sup> E, no entanto, enfrenta a queixa óbvia de que, no final do Livro 1, Hume parece ter alcançado um ponto de vista suficientemente estável e reflexivo para lhe permitir continuar a sua investigação da mente humana da forma como o faz para o resto do *Tratado*.

As soluções engenhosas para todos esses problemas abundam na literatura, mas uma vez dadas, creio que Hume no final do Livro 1 é mais bem lido como tendo alcançado uma perspectiva relativamente estável sobre a posição normativa do raciocínio empírico ordinário, uma perspectiva que envolve apenas um grau

---

<sup>10</sup> Para um exemplo desta leitura, ver Robert J. Fogelin *O Ceticismo de Hume no Tratado da Natureza Humana* (Boston: Routledge, 1985). Como o caso de Fogelin deixa claro, pode-se subscrever esta última leitura, ao mesmo tempo que se subscreve várias outras leituras como verdadeiras de alguma perspectiva particular. Assim, há várias combinações possíveis desses pontos de vista na literatura. Da mesma forma, os pontos que vou apresentar a seguir poderão ser considerados por um proponente da Leitura Sem Lugar de Descanso como articulando a natureza de uma das perspectivas que Hume assume em relação a estes argumentos céticos.

<sup>11</sup> Para casos em que Hume parece subscrever uma forma de raciocínio como oposta a outros, ver as passagens de 1.4.7 citadas abaixo, bem como as “Regras para se julgar sobre causas e efeitos”, que ele descreve como fornecendo-lhe toda a lógica de que necessita (T 1.3.15/SBN 173-6). Compare-se também o seu famoso argumento contra os milagres na primeira *Investigação*.

<sup>12</sup> Ver, por exemplo, a afirmação de Hume de que a sua principal intenção ao apresentar o argumento cético contra a razão em 1.4.1 era “apenas sensibilizar o leitor para a verdade de minha hipótese: *que nossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza*” (T 1.4.1.8/SBN 183-4, ênfase no texto). E comparar a sua insistência de que a sua principal preocupação em 1.4.2 é “as *causas* que nos induzem a crer na existência dos corpos” (T 1.4.2.2/SBN 187-8, ênfase no texto)

<sup>13</sup> Ver novamente as passagens anotadas em resposta à Leitura de Ceticismo Radical – assim como as passagens que parecem *apoiar* essa leitura.

<sup>14</sup> Ver também a afirmação de Hume de que a dúvida cética “tanto em relação à razão como aos sentidos, é uma doença, que jamais pode ser radicalmente curada, voltando sempre a nos atormentar, por mais que a afastemos, e por mais que às vezes pareçamos estar inteiramente livres dela” (1.4.2.57/SBN 218). Mas note-se que essa afirmação é meramente psicológica, e por isso não fala diretamente ao entendimento de Hume de como devemos responder ao ceticismo.

limitado de ceticismo. Seguindo a terminologia de Hume, poderíamos chamar a isto a Leitura de Ceticismo Mitigado.<sup>15</sup>

Pode-se desenvolver essa leitura de várias maneiras diferentes. Mas há indícios significativos de que Hume chegou a endossar uma resposta a esse tipo de ceticismo geral no final de 1.4.7. Por exemplo, considere-se o que veio a ser chamado a passagem “Princípio do Título”, onde Hume declara:<sup>16</sup>

se somos filósofos, deveria ser somente com base em princípios céticos, e por sentirmos uma inclinação a assim empregar nossa vida. Quando a razão é vívida e se combina com alguma propensão, deve receber o assentimento. Quando não o é, não pode ter nenhum direito de atuar sobre nós<sup>17</sup>

No seu valor de face, o Princípio do Título parece representar a articulação de uma distinção entre (i) as formas como devemos raciocinar e (ii) as formas como não devemos raciocinar – uma distinção que se supõe evitar o “dilema muito perigoso” que Hume levanta em 1.4.7.6-7 (SBN 267-8).<sup>18</sup> E embora haja um debate considerável sobre se o Princípio do Título representa a palavra final de Hume sobre esses assuntos em 1.4.7, é difícil escapar à sensação de que Hume chegou a alguma distinção relativamente estável deste tipo no final do Livro 1.<sup>19</sup>

Se isto estiver correto, então no final do Livro 1 Hume chega a uma epistemologia normativa positiva, o que implica apenas um nível limitado de ceticismo. Naturalmente, ao endossar certas formas de raciocínio dessa forma,

---

<sup>15</sup> Para essa terminologia, ver EHU 12.3/SBN 149-50/142.

<sup>16</sup> Esta terminologia é devida à discussão extremamente útil de Don Garrett sobre estas questões. Ver, em particular, o seu *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*.

<sup>17</sup> T 1.4.7.11. Compare-se a referência à “propensão” no início de 1.4.7, quando Hume escreve que “ainda sou incapaz de dizer por que deveria assentir a ele [algum raciocínio]; sinto apenas uma *forte* propensão a considerar *fortemente* os objetos segundo o ponto de vista em que me aparecem” (T 1.4.7.3/SBN 265). Desta forma, falar de uma tal “propensão” empresta muito da discussão de T 1.4.7.

<sup>18</sup> Em particular, como se tornará mais claro, o Princípio do Título representa uma forma de evitar esses paradoxos porque, embora endosse grande parte do nosso raciocínio empírico comum, não endossa, digamos, o raciocínio que gera os paradoxos que Hume desenvolve em 1.4.1. Para mais informações sobre os tipos de raciocínios que passam no teste do Princípio do Título, ver abaixo.

<sup>19</sup> Para críticas ao enfoque de Garrett sobre o Princípio do Título, ver Janet Broughton, “The Inquiry in Hume’s *Treatise*”, *The Philosophical Review* 113:4 (2004), 537- 56, e os simpósios sobre o livro de Garrett em *Hume Studies* 24:1 (1998) e *Philosophy and Phenomenological Research* 62:1 (2001). Grande parte do debate sobre o Princípio do Título diz respeito à sua capacidade de prestar contas pela condenação da superstição que se segue imediatamente à sua declaração (em T 1.4.7.13/SBN 271-2). Voltarei mais adiante a esta questão muito importante. Num artigo a ser publicado, Garrett ampliou recentemente a sua discussão sobre o Princípio do Título para argumentar que a força e vivacidade das ideias funciona como uma espécie de “sentido de probabilidade” humeana. Desde que não seja levada demasiado à letra, essa terminologia parece-me bastante adequada. Mas quer esta seja ou não uma forma precisa de descrever os pontos de vista de Hume, parece-me que é mais plausível quando emparelhado com a explicação da virtude epistêmica que desenvolvo abaixo. Porque, na explicação do próprio Garrett, é impossível para Hume determinar como tal “sentido de probabilidade” deve funcionar sem apelar a uma concepção de “sabedoria” ou virtude epistêmica. Assim, o próprio desenvolvimento das ideias abstratas de probabilidade “baseadas no sentido”, que Garrett descreve, seria impossível sem recorrer à distinção entre virtude e vício epistêmico que discuto abaixo. Desta forma, mesmo que Garrett esteja certo de que “provável” deve ser visto como um conceito normativo “baseado no sentido”, o seu estatuto normativo está pelo menos parcialmente encaminhado nas questões discutidas abaixo.

Hume não está afirmando que essas formas de raciocínio são justificadas através de mais raciocínios que falam a favor da sua confiabilidade. Com efeito, como a sua discussão sobre o raciocínio provável deixa claro, Hume acredita que, em muitos casos, não dispomos de mais raciocínios desse tipo.<sup>20</sup> Em vez disso, Hume está aqui simplesmente descrevendo aquilo que ele considera o bom raciocínio – quando o bom raciocínio não exige que o raciocinador seja capaz (mesmo em princípio) de sustentar o raciocínio dessa forma com outro raciocínio.

Assim, eu sugeriria que considerássemos a distinção que Hume traça aqui, entre como devemos e como não devemos raciocinar, no seu valor de face. Mas mesmo que o façamos, essa distinção por si só nos diz muito pouco sobre a natureza da sua epistemologia. Para ela, na maioria dos casos, o raciocínio divide-se em duas pilhas – uma “boa”, a outra “má” – ao mesmo tempo que nos diz muito pouco sobre a razão pela qual estes casos são classificados dessa forma.

Infelizmente, a discussão de Hume logo após a passagem do Princípio do Título não é obviamente muito útil aqui, pois ele passa com muito rapidez dessa passagem para uma discussão sobre a curiosidade e a ambição, cuja relação com o Princípio do Título é, na melhor das hipóteses, pouco clara. Pouco clara, mas não inexistente – ou assim espero mostrar abaixo. Com efeito, espero argumentar que a solução para muitas destas dificuldades reside numa compreensão mais completa de como a caracterização de Hume de como devemos raciocinar se relaciona com as passagens que se seguem logo após a declaração do Princípio do Título. Ao desenvolver esse entendimento, podemos chegar a ver essas passagens como articulando de forma distinta uma explicação humeana da virtude epistêmica – uma explicação que, tal como a explicação de Hume da virtude moral, está enraizada na nossa natureza cheia de paixão. É isso, quero sugerir aqui, que constitui o verdadeiro fundamento da rejeição de Hume do ceticismo radical e da sua epistemologia positiva de uma forma mais geral.

## 2 A Leitura Prática: ceticismo mitigado e virtude moral

A interpretação delineada até agora tem vários proponentes recentes.<sup>21</sup> Mas mesmo entre aqueles que se sentem atraídos por ela, não há consenso sobre a razão pela qual Hume aceita uma distinção entre o tipo “bom” e o “mau” desse raciocínio.

Ainda assim, se não estou enganado, a explicação mais popular envolve o que poderíamos chamar de Leitura Prática.<sup>22</sup> Nessa forma de desenvolver a Leitura

---

<sup>20</sup> Ver de novo a sua distinção (em T 1.4.7.3/SBN 265) entre ser capaz de fornecer mais razões para acreditar e raciocinar como ele faz e simplesmente sentir uma “forte propensão” para o fazer.

<sup>21</sup> Além de Garrett, pode-se extrair uma forma algo diferente de desenvolver a Leitura Mitigada do Ceticismo (os aspectos não céticos de) o importante livro de Louis E. Loeb: *Stability and Justification in Hume's Treatise* (Oxford: Oxford University Press, 2002). Volto à relação entre a minha opinião e a de Loeb no final deste artigo. Outras formas importantes da Leitura do Ceticismo Mitigado lêem Hume como um confiabilista ou em termos da noção contemporânea de bom funcionamento. Para a primeira, ver, por exemplo, Michael L. Costa, “Hume and Justified Belief”, *Canadian Journal of Philosophy* 11:2 (1981), 219-228, e Frederick F. Schmitt, *Knowledge and Belief* (Oxford: Routledge, 1992). Para alguma discussão (crítica) da segunda, ver “Was Hume a Proper Functionalist?” de Kevin Meeker, *Philosophy and Phenomenological Research* 72:1 (2006): 120–136. Discuto essas duas alternativas abaixo.

<sup>22</sup> Para exemplos dessa forma de ler Hume, ver “Algumas Implicações da Virtude da Razoabilidade no Tratado de Hume”, de Paul Árdal, em *Hume: a Reevaluation*, eds. Donald W. Livingston e James T. King (Nova Iorque: Fordham University Press, 1976), Robert J. Fogelin

Cética Mitigada, Hume aceita uma distinção entre formas “boas” e “más” de raciocínio por razões que, em última análise, são meramente práticas – por oposição a epistêmicas – de caráter.<sup>23</sup> Ou, em outras palavras, aceita que devemos raciocinar dessa forma – porque ao fazê-lo, sobrevive à reflexão de um ponto de vista prático. Tal como geralmente desenvolvido, a Leitura Prática aceita que todo raciocínio deve ser avaliado negativamente de um ponto de vista puramente epistêmico. Isto, o defensor desta interpretação afirma, é o que Hume quer dizer quando diz que o entendimento, ao refletir sobre si mesmo, “subverte-se a si mesmo”.<sup>24</sup> Em vez disso, de acordo com a Leitura Prática, podemos localizar uma perspectiva a partir da qual só podemos avaliar positivamente certas formas de raciocínio quando passamos de uma perspectiva estritamente epistêmica para uma que se concentre nos nossos objetivos práticos.

Como tal, não é verdade que essa linha de interpretação afaste qualquer distinção entre avaliação epistêmica e prática. Pelo contrário, ela respeita essa distinção, mas considera a avaliação positiva de Hume de certas formas de raciocínio como sendo feita de uma perspectiva prática – por oposição a uma perspectiva epistêmica. Se assim for, então, quando aceita uma distinção entre raciocínio “bom” e “mau”, Hume a aceita porque descreve o tipo de raciocínio que endossa quando considera o assunto com os seus interesses e objetivos práticos em mente.

Esta forma de ler Hume ganha uma importante fonte de apoio do tipo de considerações a que Hume recorre na sua defesa de uma distinção entre raciocínio “bom” e “mau” no final do Livro 1. Por exemplo, a defesa de Hume dessa distinção enfatiza o prazer imediato que recebe do raciocínio de certas maneiras. Assim, ele observa que as inclinações a raciocinar sobre assuntos de natureza mais filosófica “brotam naturalmente em minha disposição presente; e, se eu tentasse erradicá-los, dedicando-me a qualquer outra tarefa ou divertimento, sinto que perderia no âmbito do prazer; e esta é a origem de minha filosofia” (T 1.4.7.12/SBN 270-1). E não seria o fato de um certo tipo de raciocínio uma consideração prática a favor de um raciocínio desse tipo?

Do mesmo modo, quando compara a sua explicação de como devemos raciocinar com uma explicação de como devemos formar crenças que dependem da religião e da “superstição”, Hume observa que os erros de filosofia são “apenas ridículos”, enquanto erros semelhantes na religião são muitas vezes extremamente “perigosos” (T 1.4.7.13/SBN 271-2).

---

*Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature* (Boston: Routledge, 1985), David Owen's *Hume's Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2000), e Michael Ridge's "Epistemology Moralized": Epistemologia Prática de David Hume" in *Hume Studies* 29:2 (2003), 165-204. A minha discussão está especialmente endividada com o tratamento dado por Ridge a essas questões.

<sup>23</sup> Por ora vou simplesmente confiar na compreensão intuitiva do leitor sobre a distinção entre a avaliação prática e a epistêmica. Como veremos, para Hume, a distinção entre estas duas formas de avaliação não é de todo rigorosa.

<sup>24</sup> T 1.4.7.7/SBN 267-8. Comparar a afirmação de Hume de que a única questão que se nos coloca em 1.4.7.6 é “até que ponto devemos ceder a essas ilusões” (por exemplo, as ilusões envolvidas no quadro de senso comum de corpos externos relacionados causalmente). Aqui Hume está claramente dando voz a algo como o pensamento principal por detrás da Leitura Prática, mas é crucial que ele ainda esteja falando da perspectiva da “melancolia cética” nesse momento. Assim, não creio que isto represente a sua opinião ponderada sobre essas questões.

Aqui Hume parece estar pensando na (para ele) história recente das guerras religiosas europeias.<sup>25</sup> E embora hoje – na sequência da nossa experiência de “erros de filosofia” muito perigosos – possamos contestar a opinião empírica de Hume, essa discussão também parece envolver a comparação prática destas duas formas de formar crenças.

Existem, portanto, razões poderosas *prima facie* para ler Hume dessa forma. E essa linha de interpretação só ganha força quando consideramos como dar corpo ao pensamento de que Hume está empenhado numa avaliação prática de diferentes métodos de formação de crenças no final do Livro 1. Levando em conta a explicação pormenorizada da avaliação moral que ele defende mais tarde no *Tratado* e dado o papel que a utilidade, o prazer e a dor desempenham nessa avaliação, é natural pensar que o tipo de avaliação prática que poderá estar funcionando em 1.4.7 estará muito intimamente relacionado com a avaliação do primeiro tipo.<sup>26</sup>

Se assim for, emerge rapidamente um quadro coerente do final do Livro 1. Para Hume, a avaliação moral é, antes de tudo, uma questão de avaliação de traços de caráter como virtuosos ou viciosos.<sup>27</sup> E um traço de caráter contará como uma virtude, segundo a explicação de Hume, no caso de assegurar uma resposta positiva do “sentido moral” humeano quando considerado de uma perspectiva particular. Mais precisamente, para Hume, a aprovação ou desaprovação moral adequada surge quando examinamos o caráter de uma pessoa a partir daquilo a que Hume chama “o ponto de vista firme e geral” e permitimos que a nossa simpatia para com essa pessoa e para com aqueles que a rodeiam determine a nossa resposta a esse caráter. O segundo desses elementos é crucial, em parte porque explica o porquê que o tipo especial de aprovação que é característico do “sentido moral” humeano é distinto de formas de afeto mais egoístas.<sup>28</sup> E o primeiro deles é crucial porque fornece a Hume uma explicação de como chegamos a “corrigir” os nossos sentimentos morais de modo a chegar a um conjunto de pontos de vista partilhados sobre os aspectos da

---

<sup>25</sup> Um parecerista anônimo sugere que Hume pode estar realmente pensando na sua própria experiência pessoal de teocracia na Escócia do século XVIII, o que também parece bastante possível. É claro que também é possível que ele tenha ambos esses casos de “perigo” em mente.

<sup>26</sup> Para um argumento detalhado para essa leitura de Hume, ver o excelente “Epistemologia Moralizada” de Michael Ridge. Note-se que houve um intervalo de quase dois anos entre a publicação dos dois primeiros Livros do *Tratado* e a publicação do terceiro – um período durante o qual é claro que Hume reviu em certa medida as suas opiniões sobre as origens da moral (em parte em resposta aos comentários de Hutcheson sobre um rascunho do Livro 3). No entanto, continua a ser plausível que Hume já tinha desenvolvido a maioria dos elementos básicos da sua visão da avaliação moral na altura da publicação dos Livros 1 e 2. Assim, no cômputo geral, estes fatos parecem, em alguma medida, apoiar a Leitura Prática, pois eles ajudam a explicar porque é que Hume não aborda explicitamente a discussão de 1.4.7 nos termos da sua discussão posterior sobre avaliação moral, como seria de esperar que ele tivesse feito se essa interpretação estivesse correta.

<sup>27</sup> Mais precisamente, para Hume podemos avaliar tanto o caráter geral de um indivíduo como as suas características particulares como virtuosas e viciosas. Estes traços de caráter envolverão propensões à razão, sentimento e ação de certas formas. Assim, no contexto epistêmico, será muitas vezes útil descrever estas propensões de várias maneiras, incluindo como propensões à razão de certas maneiras, propensões à confiança (ou confiança) em certas faculdades e propensões que equivalem à aceitação de certas maneiras, formas, ou métodos de raciocínio. Utilizarei todas essas locuções abaixo conforme for apropriado, mas é importante lembrar que o principal objeto de avaliação em cada caso é um traço ou traços de caráter.

<sup>28</sup> Para o caráter distintivo da aprovação moral, ver T 3.1.2.4/SBN 472. Ver também T 3.2.5.4/SBN 517.

virtude e do vício que é suficientemente estável para apoiar o uso mesquinho da linguagem moral.<sup>29</sup>

Assim, ambos esses elementos desempenham um papel essencial na explicação de Hume. Infelizmente, a sua relação precisa é objeto de disputa considerável.<sup>30</sup> Mas os detalhes da explicação de Hume não serão muito importantes para que a discussão siga. Pelo contrário, tudo o que importa aqui são as linhas gerais dessa explicação e, em particular, a ideia de que a avaliação moral envolve as respostas do “sentido moral” quando estas são feitas do “ponto de vista comum” ou “firme e geral”.<sup>31</sup>

Em qualquer caso, o que mais importa para os fins presentes são os tipos de traços que ganham a aprovação de um “sentido moral” que funcione corretamente – os mais significativos dos quais são traços dos quatro tipos seguintes:

1. O traço é imediatamente agradável para o seu possuidor.
2. É imediatamente agradável para outros no estreito círculo do seu possuidor.<sup>32</sup>
3. É útil para o seu possuidor.
4. É útil a outros no mesmo estreito círculo.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> T 3.3.1.14-8/SBN 580-4. Ver também T 3.3.2.2/SBN 603. E comparar a noção de um “espectador criterioso” como aparece em “Do padrão do gosto”.

<sup>30</sup> Em particular, alguns autores veem a explicação de Hume como envolvendo duas fases distintas – de modo que primeiro fazemos um “levantamento geral” do caráter de alguém, permitindo que a simpatia determine as nossas respostas ao mesmo e depois as corrija, assumindo o “ponto de vista firme e geral”. Outras interpretações levam esses dois elementos a serem mais fortemente integrados um com o outro. Não tomo aqui qualquer posição sobre essa questão, embora tenha uma simpatia considerável pela primeira interpretação. Para uma excelente discussão sobre o lugar dessas noções na teoria moral de Hume que adota a primeira abordagem, ver Geoffrey Sayre-McCord, “On Why Hume’s ‘General Point of View’ Isn’t Ideal - and Shouldn’t Be”, *Social Philosophy and Policy* 11:1 (1994), 202-28. Para uma discussão recente sobre isso e questões interpretativas relacionadas, ver a discussão entre Charlotte Brown e Don Garrett no simpósio sobre o *Cognition and Commitment* de Garrett em *Philosophy and Phenomenological Research* (2001).

<sup>31</sup> Um elemento adicional da explicação de Hume é a sua resposta ao problema da “virtude em traços”. Voltarei brevemente a esta questão num contexto epistêmico abaixo, mas na sua maioria deixarei de lado aqui as disputas interpretativas sobre essa questão.

<sup>32</sup> Para Hume, o “estreito círculo” de uma pessoa é composto em grande parte por aqueles com quem ela está em contato relativamente próximo – por exemplo, a sua família, amigos e associados. O significado desse “círculo” para a avaliação moral é, em parte, o produto da nossa tendência natural, quando simpatizamos com uma pessoa, de também simpatizar com aqueles com quem ela se associa. Mas o seu significado preciso para a avaliação moral humeana é o produto da forma como Hume concebe o “ponto de vista firme e geral” que determina a natureza da avaliação moral “correta” – para um elemento central nesse “ponto de vista” é uma especificação de quais os indivíduos com quem devemos simpatizar quando consideramos se alguém é virtuoso ou vicioso. Assim, embora a própria natureza do “sentido moral” humeano leve as nossas avaliações morais a serem sensíveis a outros indivíduos para além da pessoa que estamos avaliando até certo ponto, é o “ponto de vista firme e geral” que fixa a nossa atenção simpática num grupo particular de indivíduos como relevante para essas avaliações. (Ver, em particular, T 3.3.3.2/SBN 602-3).

<sup>33</sup> Ver, por exemplo, T 3.3.1.28-31 (SBN 590-1). Note-se que essa forma de caracterizar a virtude moral é muito mais proeminente no trabalho posterior de Hume, mas alguma versão da mesma está claramente presente em todo o seu trabalho sobre essas questões desde o tempo do *Tratado* em diante.

Assim, se Hume está avaliando moralmente diferentes formas de raciocínio no final do Livro 1, devemos esperar que ele recorra a esses quatro tipos de considerações. É surpreendente que ele parece estar fazendo exatamente isso.<sup>34</sup> Já vimos que ele recorre à maneira como o raciocínio, de certo modo, é uma fonte de prazer imediato para o raciocinador. E também recorre às consequências “perigosas” que certas formas de raciocínio podem ter para outros. Além disso, não é difícil localizar os outros dois tipos de consideração na sua discussão. Por exemplo, ele sublinha o fato de que “ninguém o ouvirá” quando ele está nas garras da sua melancolia cética – uma simples referência à natureza imediatamente desagradável desse estado para outros (T 1.4.7.1/SBN 263-4). E discute a “inutilidade” desse estado para si próprio, pelo menos na medida em que isso se relaciona com a sua capacidade de resolver problemas de uma espécie teórica. Assim, a discussão de Hume sobre a resposta adequada ao ceticismo recorre a todas as variedades de consideração que se esperaria que ele enfatizasse se estivesse avaliando essa questão de um ponto de vista moral.

Além disso, pensar na explicação de Hume de como se deve raciocinar dessa forma, dá uma unidade agradável à sua explicação de como devemos raciocinar e à sua explicação de como devemos agir ou ser, mais geralmente. Com efeito, se essa leitura estiver correta, então a distinção entre as formas “boas” e “más” de raciocínio é apenas um exemplo particular da distinção mais geral entre traços de caráter virtuoso e vicioso. Em outras palavras, para essa interpretação, no final do Livro 1 Hume está fazendo uso tácito de uma explicação teórica-virtuosa de como se deve raciocinar – uma explicação que é simplesmente uma aplicação particular da sua explicação geral da virtude moral.

Isso encaixa muito bem com a discussão posterior de Hume sobre as virtudes intelectuais no *Tratado* 3.3.4. Aí Hume argumenta que as virtudes estritamente morais, tais como justiça ou benevolência, enquadram-se na mesma classe geral que os talentos e capacidades naturais, incluindo capacidades intelectuais (ou deficiências) tais como “sentido e conhecimento”, “falta de compreensão”, “bom senso e juízo”, “uma parte moderada ... de partes e de inferioridade”, “bom senso e gênio”, “superioridade da razão” e “uma apreensão rápida ou lenta”. Assim, se pensarmos no final do Livro 1 como estando preocupado com a forma como um indivíduo intelectualmente virtuoso raciocina, devemos esperar que essas virtudes sejam fundamentadas no mesmo tipo de avaliação – avaliação que fundamenta a explicação de Hume das virtudes morais naturais.

Em suma, então, nessa interpretação, a distinção de Hume entre raciocínio “bom” e “mau” descreve simplesmente como uma pessoa moralmente virtuosa forma crenças. Como deveria ser óbvio, há muita coisa atraente nessa forma de ler Hume. Em particular, ao refletir sobre os méritos de várias formas de raciocínio nessas seções, Hume parece estar envolvido numa forma de avaliação que é muito semelhante ao que mais tarde descreverá na sua discussão sobre avaliação moral. Mais importante ainda, as conclusões a que chega no final do Livro 1 estão enraizadas na forma como as suas paixões e sentimentos respondem às suas “descobertas” céticas anteriores. Assim, tal como no caso da avaliação moral, o tipo de avaliação em que Hume está aqui engajado envolve considerar que formas de raciocínio suscitam uma resposta positiva das nossas paixões e sentimentos. E, tal como no caso moral, Hume parece estar considerando aqui essa questão de uma perspectiva que se afasta de *alguns* dos efeitos potencialmente deformante de preconceitos pessoais e afins – ou seja, de algo como o “ponto de vista firme e geral”.

---

<sup>34</sup> Mais uma vez, compare-se com a discussão muito útil de Ridge sobre essas questões.

Dessa forma, existe um claro paralelo estrutural entre o tipo de avaliação em que Hume está envolvido no final do Livro 1 e a forma de avaliação moral que descreve no Livro 3.<sup>35</sup> E dado esse paralelo estrutural, não é surpreendente que Hume recorra às quatro variedades de considerações acima referidas: a saber, características de alguma forma de raciocínio que obtêm uma resposta positiva imediata das paixões do raciocinador (e as paixões dos que o rodeiam) e considerações que indiretamente obtêm uma resposta positiva das paixões do raciocinador (e as paixões dos que o rodeiam) por meio das suas consequências. Mas, apesar disto, há também razões para nos interrogarmos se a melhor maneira de compreender o tipo de avaliação em que Hume está envolvido nessa fase do *Tratado* é vê-lo como uma espécie de avaliação puramente prática, da forma como a *Leitura Prática* o faz.<sup>36</sup>

Há duas razões principais para a minha hesitação sobre essa questão.<sup>37</sup> Primeiro, como acima referido, embora lhe permita encontrar uma justificação puramente prática para o raciocínio da forma como ele endossa, essa leitura de Hume não lhe permite reivindicar qualquer tipo de justificação epistêmica para o raciocínio dessa forma. Assim, nessa leitura, Hume continua a ser um cético episódico – algo que me parece não levar muito em conta a forma como ele endossa as *formas* de raciocínio que utiliza na sua obra. Ao longo do Livro 1 do *Tratado* e além, Hume especifica uma variedade de regras e princípios para um bom raciocínio – incluindo o próprio Princípio do Título.<sup>38</sup> E, ao endossar esses princípios, ele não indica que pretende endossá-los apenas de um ponto de vista prático. Muito pelo contrário, embora qualifique o seu endosso desses princípios de várias maneiras, Hume nunca indica que esse endosso não signifique um endosso por razões amplamente epistêmicas. Noutras palavras, enquanto Hume é um cético mitigado, o seu ceticismo *mitigado* parece estar relacionado com o estatuto *epistêmico* das formas de raciocínio que endossa, e não apenas com o seu estatuto prático. Ou, como ele diz noutro lugar, ao considerar a natureza da inferência causal na primeira *Investigação*, aqueles que argumentam que as suas pesquisas não têm qualquer objetivo prático

... confundis o significado de minha questão. Como pessoa que age, estou muito satisfeito a este respeito; mas, como filósofo dotado de alguma curiosidade – não direi ceticismo – quero saber o fundamento desta inferência. (EHU 4.21/SBN 36-8/58)

Em segundo lugar, essa maneira de ler Hume torna difícil explicar as descontinuidades entre a sua avaliação das formas de raciocínio no final do Livro 1 e a sua discussão da avaliação moral no Livro 3. Em particular, enquanto a sua avaliação das diferentes respostas ao ceticismo e a sua concepção de avaliação moral partilham os laços estruturais semelhantes – acima referidos, essas duas formas de avaliação centram-se em paixões ou sentimentos bastante diferentes. Ao considerar como deve responder ao ceticismo, Hume concentra-se geralmente num leque

<sup>35</sup> Mais uma vez, dada a distância entre a publicação dos Livros 1 e 2 e do Livro 3, não devemos esperar que esses paralelos sejam completos em todos os aspectos.

<sup>36</sup> Sugere-se com frequência que uma leitura puramente moral das reivindicações de Hume no final do Livro 1 convida à acusação de circularidade contra ele. Mas esta é uma questão complicada e, por isso, adio a discussão por ora. Para uma maior discussão no contexto da *Leitura Prática*, ver a “Epistemologia Moralizada” de Ridge.

<sup>37</sup> Além das razões exegéticas que discutirei aqui, a *Leitura Prática* de Hume parece-me pouco atraente por razões puramente filosóficas. Mas a discussão sobre isto nos levaria muito longe.

<sup>38</sup> Ver de novo as regras especificadas em T 1.3.15, e em particular a forma como estas regras são aí endossadas

bastante restrito de paixões – a saber, as paixões mais “intelectuais” da curiosidade ou “o amor à verdade” e da ambição:

Assim, no momento em que, cansado de diversões e de companhia, entrego-me a devaneios em meu aposento, ou enquanto passeio solitário pela margem de um rio, sinto minha mente inteiramente voltada para si mesma, e minha atenção se *inclina* naturalmente para aqueles temas sobre os quais encontrei tantas discussões no decorrer de minhas leituras e conversas. Não posso deixar de sentir curiosidade sobre os princípios morais do bem e do mal, a natureza e o fundamento do governo, e a causa das diversas paixões e *inclinações* que me movem e governam. *Sinto-me* desconfortável ao pensar que aprovo um objeto e desaprovo um outro, que chamo alguma coisa de bela e outra de feia, que tomo decisões acerca da verdade e da falsidade, da razão e da insensatez, sem saber com base em que princípios o faço. Preocupo-me com a condição do mundo erudito, envolto em uma ignorância tão deplorável acerca de todos esses pontos. *Sinto* crescer em mim a ambição de contribuir para a instrução da humanidade, e de conquistar um nome por minhas invenções e descobertas. Tais sentimentos brotam naturalmente em minha disposição presente; e, se eu tentasse erradicá-los, dedicando-me a qualquer outra tarefa ou divertimento, *sinto* que perderia no âmbito do prazer; e esta é a origem de minha filosofia. (T 1.4.7.12/SBN 270-1, ênfase no texto).

Como as referências em itálico a “inclinação” e “sensação” indicam, essa passagem destina-se a explicar as inclinações e propensões a que a passagem do Princípio do Título faz referência.<sup>39</sup> E quando lemos a passagem dessa maneira, podemos ver aqui que Hume identifica duas paixões como relevantes desta maneira: curiosidade e ambição.<sup>40</sup> Isso é problemático para a interpretação em discussão, porque essas paixões desempenham um papel muito menor na discussão de Hume sobre as virtudes morais – especialmente quando comparadas com todas as outras formas em que os nossos traços de caráter podem estar associados a formas muito mais poderosas e diretas de súplica – certeza e dor. Assim, existe uma descontinuidade entre as paixões que são o foco da discussão de Hume no final do Livro 1 e as que dominam a sua discussão sobre a avaliação moral.

Essas descontinuidades são somente confirmadas pela consideração cuidadosa do único lugar em que Hume parece desviar-se delas: a sua discussão dos “perigos” associados à religião e à superstição. Com efeito, quando discute isso, Hume caracteriza-a explicitamente como uma consideração, que está citando apenas porque, mesmo sem curiosidade e ambição, ele ainda se veria arrastado para a especulação como resultado de “fraqueza” (T 1.4.7.13/SBN 271-2). Assim, são as paixões da curiosidade e da ambição que são o foco das suas reflexões primárias aqui. E o perigo da religião e da superstição é citado apenas como um suplemento a

---

<sup>39</sup> Naturalmente, a passagem do Princípio do Título também insiste em que só se deve raciocinar com base em “princípios céticos”. Mas isto não significa que esses princípios céticos (por si só) proporcionem a inclinação para a razão a que o Princípio do Título se refere. Pelo contrário, como Hume está imaginando as coisas aqui, uma vez que tenhamos aceitado os “princípios céticos” relevantes, nos engajaremos no raciocínio apenas no caso de termos sido induzidos a fazê-lo por alguma paixão ou sentimento.

<sup>40</sup> Do mesmo modo, quando recomenda uma “solução cética” para as suas dificuldades na primeira *Investigação*, Hume escreve que uma abordagem “cética” da filosofia “mortifica” todas as paixões, exceto “o amor à verdade; e esta paixão não é jamais, nem pode ser, elevada a um grau demasiado alto”. (EHU 5.1/SBN 40-1/59)

essa linha principal de pensamento. Naturalmente, ao citar essas considerações, Hume está avaliando diferentes formas de raciocinar de maneira prática. Mas tal como a sua discussão sobre a “obrigação de interesse” de ser virtuoso no caso moral, o seu argumento de que todos nós temos uma “obrigação de interesse” de preferir a filosofia à “superstição” é mais bem entendido como uma forma de superstição à sua principal linha de argumento – um argumento que se centra na maneira como certas formas de raciocínio satisfazem a nossa curiosidade e ambição.

Isso é estranho para a leitura prática do que Hume está fazendo, pois, se Hume estivesse envolvido na avaliação puramente prática de diferentes respostas possíveis ao ceticismo nesse ponto, os perigos – associados às diferentes respostas possíveis – seriam a primeira coisa que ele gostaria de considerar.<sup>41</sup> E embora não estejam totalmente ausentes da discussão de Hume aqui, essas considerações não a dominam da forma que a *Leitura Prática* sugere que deveriam. Assim, existe uma falta de analogia significativa entre as considerações que se avolumam no final do Livro 1 e as considerações que se avolumam na avaliação moral humeana – algo que deveria nos levar a suspeitar de ligá-las  *muito* juntas.<sup>42</sup>

### 3 A virtude epistêmica e as paixões intelectuais

Por essas razões, devemos hesitar antes de tomarmos a distinção de Hume entre raciocínio “bom” e “mau” para nos basearmos em considerações puramente práticas. Há, pelo contrário, boas razões textuais e filosóficas para pensar que essa distinção se baseia, pelo menos em parte, em alguma forma de avaliação epistêmica. A questão é como dar sentido a esse tipo de avaliação e, ao mesmo tempo, fazer justiça tanto

---

<sup>41</sup> Contra essa ideia, e na sequência da discussão de Ridge sobre essas questões, poderíamos insistir em que Hume tirasse aqui ênfase das consequências perigosas de certas formas de raciocínio, porque recorrer a elas no contexto do seu debate com o defensor da religião seria uma petição de princípio. Por exemplo, poder-se-ia insistir que é verdade que a filosofia é menos “perigosa” nas suas consequências do que a religião apenas se nos limitarmos às consequências da filosofia e religião na vida presente – por oposição à vida futura. No entanto, isso não parece ser o que motiva Hume nesse momento do texto. A meu ver, isso não é nada surpreendente, uma vez que tenho dúvidas se Hume estaria preocupado em “fazer a pergunta” contra o proponente da religião neste sentido. Além disso, mesmo que ele estivesse preocupado com isso, as mesmas preocupações surgiriam em relação a qualquer avaliação moral ou prática de diferentes formas de raciocínio. Afinal, suponhamos que nós – seguindo Ridge – nos concentramos apenas no prazer e dor imediatos que as nossas crenças nos trazem, ou seja, a primeira das considerações que são relevantes para a avaliação moral humeana. Mesmo nesse caso, o proponente da religião estaria em posição de insistir que o seu conjunto de crenças é a fonte de um maior grau de prazer imediato do que as crenças do filósofo, uma vez que levamos em conta tanto a nossa existência presente na terra como a vida futura. Com efeito, não é um dos grandes prazeres do céu o prazer imediato que a nossa fé em Deus nos dá lá? Se assim for, então nenhuma das formas de avaliação prática associadas ao sentido moral escapa às preocupações sobre a circularidade que Ridge cita a esse respeito.

<sup>42</sup> Do mesmo modo, na primeira Investigação, embora Hume se queixe que nenhum “bem durável” pode vir de um ceticismo excessivo, deixa imediatamente claro que a sua primeira preocupação neste contexto é que tal ceticismo nunca produz qualquer convicção ou crença “constante e durável” (EHU 12.23). As consequências práticas disso, que ele continua a mencionar, parecem ser de importância secundária para esta fraqueza primária de ceticismo excessivo. Como vemos num momento, esta primeira avaliação negativa do ceticismo como não produzindo nenhuma convicção estável e duradoura está intimamente ligada à forma distintiva de avaliação epistêmica envolvida no final do Livro 1 do *Tratado*. Assim, embora o Princípio do Título em si não desempenhe um papel na discussão de Hume na primeira *Investigação*, as considerações que discutirei a seguir ainda estão no centro da sua resposta ao ceticismo também aí.

aos paralelos entre a explicação de Hume da virtude moral, sua discussão sobre como devemos raciocinar e a sua posterior insistência de que as virtudes intelectuais e as virtudes estritamente morais devem ser tratadas da mesma maneira geral.

A chave para compreender como isso é possível começa com a observação de que a concepção de Hume de “avaliação moral” é extremamente ampla.<sup>43</sup> Em particular, como veremos, há contextos em que o tipo de avaliação que Hume descreve no Livro 3 do Tratado é primordial (se não inteiramente) centrada na avaliação dos traços de caráter do que é naturalmente considerado como epistêmico, em oposição a um ponto de vista prático. Uma vez que reconhecemos isto, podemos concordar com a Leitura Prática-técnica de que a explicação de Hume sobre como devemos raciocinar partilha um fundamento comum com a sua discussão de virtudes puramente práticas ou narradamente morais, ao mesmo tempo que insiste que as avaliações que faz no final do Livro 1 são parcialmente, e na realidade principalmente, epistêmicas.<sup>44</sup>

Para compreender como isto é possível, precisamos reconsiderar o tipo de avaliação em que Hume está envolvido durante 1.4.7. Ao fazê-lo, devemos continuar a afirmar o que é correto sobre a Leitura Prática - a saber, que Hume está aqui empenhado na avaliação de formas de raciocínio como virtuosas ou viciosas no (seu) sentido muito lato destes termos. Mas, ao mesmo tempo, precisamos reconsiderar o que isto implica - tendo o cuidado de nos concentrarmos na possibilidade de que no contexto de 1.4.7 esta avaliação seja principalmente de caráter epistêmico em oposição ao prático. Ao fazê-lo, gostaria de sugerir, podemos localizar algo como uma noção de “virtude epistêmica” em ação na discussão de Hume sobre essas questões.

Ao considerar essas questões, é útil começar por reconsiderar o que o Princípio do Título recomenda. De acordo com esse princípio, só devemos raciocinar quando esse raciocínio é “vivo” e se mistura com “alguma propensão”. Isto só será verdade na medida em que tivermos algum tipo de propensão para a formação de uma crença vívida. Mas que tipo de “propensão” está aqui em causa? No Livro 1 do *Tratado*, Hume usa os termos “propensão” e/ou “inclinação” para se referir a uma grande variedade de disposições ou tendências da mente.<sup>45</sup> Mas como a frase anterior deixa claro, o que está em questão no Princípio do Título são as propensões para formar crenças que surgem “a partir de uma inclinação, que sentimos para nos empregarmos” com questões filosóficas “sobre princípios cétricos”. E como Hume explica de imediato, quando ele está “naturalmente inclinado” dessa forma, é porque ele “não pode tolerar ter uma curiosidade” sobre certos assuntos – uma curiosidade que está intimamente ligada ao seu sentido de ambição intelectual.

Assim, são essas duas paixões que são a fonte primária das inclinações a que Hume se refere aqui. É-lhes possível desempenhar esse papel porque, quando alguma peça de raciocínio envolve uma paixão humeana, as ideias que surgem para

---

<sup>43</sup> Ver, de novo, a discussão de T 3.3.4.

<sup>44</sup> Dito isto, a explicação de Hume sobre a avaliação moral faz com que seja difícil traçar qualquer linha estrita ou absoluta entre a avaliação epistêmica de algum traço de caráter intelectual e a avaliação prática do mesmo. Mas não tanto quanto é possível localizar nas passagens relevantes do *Tratado* uma forma de avaliação moral humeana que se preocupa principalmente com considerações de um tipo amplamente epistêmico.

<sup>45</sup> Ver, por exemplo: “a propensão, produzida pelo costume, a passar de um objeto à ideia daquele que o acompanha usualmente.” (T 1.3.14.21/SBN 165) e “temos aqui, portanto, uma propensão a fantasiar a existência contínua de todos os objetos sensíveis; e como essa propensão deriva de certas impressões vívidas da memória...” (T 1.4.2.42/SBN 208-9). Agradeço a um parecerista anônimo por me pressionar a ser mais claro sobre esta questão.

esse raciocínio são elas próprias vivificadas.<sup>46</sup> Assim, quando estamos curiosos sobre algum assunto, sentimos uma propensão para raciocinar sobre esse assunto e, por meio desse raciocínio, chegamos a conclusões que são mais vivazes do que seriam de outra forma.<sup>47</sup>

A discussão posterior de Hume sobre essas paixões indica seu papel central nesse contexto. Em particular, como Hume diz na secção final do Livro 2, são essas paixões – e a curiosidade em particular – que representam “a primeira fonte de todas as nossas perguntas”.<sup>48</sup> Dado que os Livros 1 e 2, mas não o Livro 3, foram publicados em conjunto, é difícil acreditar que Hume não pretendia que as suas observações sobre a curiosidade no final do Livro 2 fizessem eco da forma como Hume se recupera do seu estado de “melancolia e indolência”<sup>49</sup> num compromisso renovado com a filosofia no final do Livro 1.<sup>50</sup> Assim, a estrutura do Livro 2 oferece mais uma prova a favor da leitura que está sendo desenvolvida aqui.

Se isto estiver certo, então em 1.4.7 Hume recomenda que nos envolvamos no raciocínio apenas na medida em que temos uma propensão para nos envolvermos nesse raciocínio – uma propensão que se baseia, pelo menos primordialmente, nessas duas paixões. Ou melhor, ele recomenda que nos envolvamos no raciocínio apenas na medida em que este satisfaça as paixões que geram as propensões, pois, como o próprio raciocínio de Hume em 1.4.1 deixa claro, a curiosidade pode incitar-nos a um raciocínio que produz um estado de espírito que é extremamente insatisfatório para a nossa curiosidade. Assim, como qualquer paixão, as paixões da curiosidade e da ambição podem dispor-nos a nos comportar de formas que não ganham a nossa aprovação quando consideramos a questão do que as satisfaria. E quando for este o caso, somos bem aconselhados a ignorar as paixões em questão.<sup>51</sup> Assim, nessa leitura, Hume recomenda que nos empenhemos no raciocínio apenas na medida em que ele tenderá a satisfazer a nossa curiosidade e ambição intelectual. Nesse sentido, a famosa afirmação de Hume de que a razão é e deve ser “escrava das paixões” aplica-se tanto na esfera teórica como na prática.<sup>52</sup>

Para explicar exatamente o que isso envolve, será útil dizer um pouco mais sobre a conexão entre curiosidade e ambição. Com efeito, estas paixões estão intimamente ligadas para Hume. Em particular, uma forma de raciocínio só satisfará a nossa ambição intelectual na medida em que satisfaça a curiosidade daqueles cujas reações aos nossos pontos de vista são o objeto da nossa preocupação. Assim, ao centrarmos-nos nessas duas paixões, Hume recomenda efetivamente que nos

<sup>46</sup> Para o papel avivador das paixões ver, por exemplo, T 1.3.13.10/SBN 148-9.

<sup>47</sup> Comparar a discussão de Hume sobre o raciocínio provável em 1.3.8.15/SBN 105-6.

<sup>48</sup> T 2.3.10.1/SBN 448.

<sup>49</sup> T 1.4.7.9-11/SBN 269-70.

<sup>50</sup> T 1.4.7.9-11/SBN 269-70. Para uma expressão importante desta ideia, à qual estou muito grato, ver o capítulo final de Annette C. Baier's *A Progress of Sentiments* (Cambridge: Harvard University Press, 1991). Mas note-se que a compreensão de Baier em relação às raízes da epistemologia de Hume na aprovação reflexiva de si mesmo é bastante diferente das aqui desenvolvidas.

<sup>51</sup> Hume alude à ideia de que o que importa aqui são as propensões que ganham a nossa aprovação quando refletimos criticamente sobre esses assuntos quando afirma que podemos pelo menos “ter esperanças de estabelecer um sistema ou conjunto de opiniões, que, se não verdadeiras (pois isso talvez seria esperar demais), sejam ao menos satisfatórias para a mente humana e pode resistam à prova do exame mais crítico” (T 1.4.7.14/SBN 272-3).

<sup>52</sup> Para mais informações sobre esta ligação, ver o meu “Hume and Practical Reason”, no prelo, *The Oxford Handbook of David Hume*, ed. Paul Russell (Oxford: Oxford University Press). Note-se aqui o contraste com a forma de Kemp Smith aplicar esta ideia à esfera teórica em termos do significado das nossas “crenças naturais”.

empenhemos no raciocínio apenas no caso de este raciocínio satisfazer a nossa curiosidade e a curiosidade daqueles que consideramos como membros da nossa “comunidade epistêmica” ou do nosso “círculo intelectual”.

Por razões que se tornarão mais claras, a comunidade epistêmica que aqui é relevante é apenas o “estrito círculo” de um indivíduo no sentido de Hume, quando a sua preocupação simpática está centrada nas paixões da curiosidade e da ambição.<sup>53</sup> Assim, os limites dessa comunidade não serão desencorajados – minados por aqueles a quem se está na proximidade física. Pelo contrário, o que é crucial em ambos os casos são as ligações passionais entre as pessoas. Os meus pais e outros entes queridos fazem parte do meu círculo restrito, independentemente de onde residirem. E um estudioso que eu respeito muito fará parte da minha comunidade epistêmica, mesmo que ele viva do outro lado do Canal.<sup>54</sup>

Dado isto, o Princípio do Título aprova alguma forma de raciocínio apenas no caso de satisfazer pelo menos um dos quatro critérios seguintes:

1. Satisfaz imediatamente a curiosidade do raciocinador.
2. Satisfaz imediatamente a curiosidade de outros na “comunidade epistêmica” do raciocinador.
3. Satisfaz indiretamente a curiosidade do raciocinador.
4. Satisfaz indiretamente a curiosidade de outros na “comunidade epistêmica” do raciocinador.

Crucialmente, essas recomendações não serão as mesmas para todas as divisões. Por exemplo, isso recomendará que pessoas com um forte sentido natural de curiosidade, como Hume, tentem satisfazer essa curiosidade por meio de um nível moderado de envolvimento e argumento filosófico. De fato, o sentido de curiosidade desses indivíduos será muitas vezes mais bem satisfeito pela consideração de argumentos céticos, pelo menos até um ponto.<sup>55</sup> Mas não exigirá o mesmo de indivíduos que carecem dessas inclinações. Em vez disso, nesse caso, recomendará uma atitude menos reflexiva em relação às questões da vida. Assim, vemos Hume escrever o seguinte:

Se o leitor se encontra na mesma disposição favorável, que me acompanhe em minhas especulações futuras. Se não, que siga sua inclinação e aguarde o retorno da aplicação e do bom humor. A conduta de um homem que

---

<sup>53</sup> Note-se que, embora essas noções sejam análogas, o pertencimento à “comunidade epistêmica” de alguém pode não ser exatamente o mesmo que o pertencimento ao seu “estrito círculo”, no sentido geral do termo. Pois podemos preocupar-nos com algumas pessoas apenas no que diz respeito às suas reações intelectuais ao nosso trabalho, caso em que elas fariam parte da primeira, mas não da segunda. A importância da comunidade epistêmica de uma pessoa é simples em 1.4.7.2/SBN 264-5 e 1.4.7.11/SBN 270. Para uma discussão relacionada do aspecto social da epistemologia de Hume, ver Michael Williams, “The Unity of Hume’s Philosophical Project”, *Hume Studies* 30:2 (2004), 265-96.

<sup>54</sup> Dito isto, tendo em conta os mecanismos de simpatia, será difícil que qualquer pessoa seja de todo insensível às crenças daqueles a quem está fisicamente próxima.

<sup>55</sup> Com efeito, esses argumentos mostram-nos com frequência que não há nada de muito profundo para se ter curiosidade num determinado domínio. Por vezes, essa parece ser a opinião de Hume sobre as suas descobertas sobre a natureza da conexão necessária: “como devemos ficar desapontados, quando descobrimos que essa conexão, laço ou energia se encontra unicamente dentro de nós mesmos, e não é mais que a determinação da mente, adquirida pelo costume, que nos leva a fazer uma transição de um objeto àquele que usualmente o acompanha, e da impressão de um à idéia vívida do outro! Tal descoberta não apenas desfaz toda esperança de algum dia ficarmos satisfeitos, mas chega a impedir nossos próprios desejos” (T 1.4.7.5/SBN 266-7).

estuda filosofia desse modo descuidado é mais verdadeiramente cética que a daquele que, mesmo sentindo dentro de si uma inclinação para esse estudo, está a tal ponto soterrado por dúvidas e reservas, que o rejeita inteiramente (T 1.4.7.15/SBN 273-4)

Dessa forma, a recomendação de Hume é que o nosso raciocínio seja guiado pela nossa própria curiosidade e ambição, independentemente da forma que estas assumam, desde que estas paixões não nos levem a um raciocínio que dificilmente as possa satisfazer. Assim, embora as considerações por detrás do Princípio do Título se apliquem igualmente a indivíduos de todos os tipos, as recomendações – que se seguem a estas considerações variarão bastante de caso para caso. Desta forma, existe um elemento substancial de “sensibilidade ao assunto” incorporado no entendimento de Hume sobre como devemos raciocinar.<sup>56</sup>

Isso pode parecer suscitar preocupações familiares sobre se o Princípio do Título gera as recomendações que Hume parece pensar que gera. Afinal, alguns indivíduos não se sentirão compelidos pelo seu sentido de curiosidade a investigar precisamente as questões que conduzem a um caminho que Hume segue nas seções anteriores de 1.4? E, pior ainda, a “superstição” religiosa não oferece aos defensores da religião extrema uma forma de satisfazer a sua curiosidade que é pelo menos tão eficaz como a própria filosofia de Hume? Em caso afirmativo, não deveria Hume subscrever *tanto* o raciocínio abstrato “metafísico” de uma espécie problemática *como* a superstição religiosa, pelo menos no que diz respeito a certos indivíduos? E isso não é contrário à recomendação de Hume da sua forma moderadamente cética de filosofia sobre essas alternativas para toda a diversidade de pessoas?

Felizmente, uma vez considerados os resultados da investigação de Hume sobre a psicologia da formação de crenças, nenhum desses resultados se segue – pelo menos para indivíduos psicologicamente normais. Com efeito, embora o sentido de curiosidade possa levar o raciocínio de uma pessoa para os paradoxos céticos que preocupam Hume, a reflexão sobre a natureza desse raciocínio e os limites da mente humana deixa claro que esses raciocínios nunca poderiam conduzir a uma satisfação duradoura dessa paixão. Este é o cerne da resolução de Hume do supracitado “dilema muito perigoso”. Para Hume, não devemos rejeitar nem aceitar todos os exemplos de raciocínio causal em toda a linha, mas sim engajarmo-nos nesse raciocínio apenas na medida em que seja suscetível de satisfazer as nossas paixões de curiosidade e ambição. Isto é possível, segundo Hume, porque é perfeitamente possível que a aceitação local de uma variedade de raciocínios causais – a saber, a produção de crenças que satisfazem a curiosidade, mesmo que a aceitação *sistemática* desse tipo de raciocínio em geral destruísse toda a crença e, como resultado, frustrasse completamente o nosso sentido de curiosidade.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> De maneira não surpreendente, um tipo semelhante de “sensibilidade ao assunto” segue a explicação de Hume da virtude moral em termos do que é útil e agradável para o possuidor e para os que se encontram no seu estreito círculo. Para uma discussão recente sobre a potencial sensibilidade do sujeito às atribuições do conhecimento, ver John Hawthorne, *Knowledge and Lotteries* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

<sup>57</sup> É importante lembrar que responder com eficácia ao “dilema muito perigoso” não exige que o façamos a partir de um contexto em que o estatuto do raciocínio causal comum tenha sido totalmente minado. Pelo contrário, o “dilema” surge precisamente porque estamos considerando como rejeitar as conclusões de certos argumentos céticos sem também rejeitar todas as formas de raciocínio causal. Assim, para responder a esse desafio, precisamos explicar a distinção normativamente significativa entre esses casos. Mas, ao fornecer essa explicação, não precisamos imaginar que estamos num contexto em que as regras do raciocínio causal

Da mesma forma, embora a superstição religiosa possa parecer ser um meio de satisfazer a curiosidade, pelo menos para alguém com o sentido poderoso da curiosidade de Hume, esta é apenas uma aparência – que será dissipada quando considerarmos os limites da nossa capacidade de chegar a uma crença em Deus que seja estável e tenha conteúdo bastante para ser satisfatória para nós.<sup>58</sup> Em particular, embora o vago e (para Hume) um tanto autocontraditório entendimento comum de Deus possa satisfazer a curiosidade de indivíduos comuns, não satisfará alguém como Hume.<sup>59</sup> De fato, como Hume observa na primeira *Investigação*, para tais indivíduos, o desenvolvimento da crença religiosa para além de certos limites muito modestos é tão suscetível de excitar a curiosidade como de a satisfazer:

Os filósofos religiosos, descontentes com a tradição de vossos antepassados e com a doutrina de vossos padres - com as quais aquiesço de boa vontade - são atraídos por imprudente curiosidade, quando tentam verificar em que medida podem estabelecer a religião sobre princípios racionais; estimulando assim, em vez de satisfazer, as dúvidas originadas naturalmente de uma investigação diligente e penetrante. (EHU 11.10/SBN 135/131)

Além disso, lembre-se que a estabilidade aqui relevante é aquela que é partilhada pelos membros da comunidade epistêmica de um indivíduo. Assim, não pode ser baseada em características puramente idiossincráticas da psicologia de uma pessoa. Pelo contrário, deve basear-se em traços psicológicos comuns a todos os membros da comunidade epistêmica do indivíduo, o que claramente torna difícil para o mero dogmatismo satisfazer a curiosidade de alguém – alguém que concebe a comunidade epistêmica relevante de uma forma bastante ampla e “cosmopolita”, como faz Hume.

Mas o que dizer dos indivíduos que não têm o forte sentido de curiosidade de Hume? Mesmo nesses indivíduos, as crenças religiosas gerarão crenças estáveis e curiosas apenas na medida em que não entrem em conflito óbvio umas com as outras ou com crenças comuns sobre o mundo.<sup>60</sup> Assim, a curiosidade de um indivíduo comum será mais bem satisfeita por crenças religiosas que evitam afirmações selvagens ou contra-intuitivas sobre o mundo ou Deus. Dessa forma, mesmo os menos curiosos não serão bem saciados pelos excessos de superstições insensatas que Hume deseja condenar. Claro que, dessa perspectiva, formas mais modestas de crença religiosa podem continuar a ser aceitáveis para tais indivíduos. Mas isso não parece ser contrário às intenções de Hume nessas passagens, cujo verdadeiro alvo é a “superstição religiosa” como alternativa radical aos métodos empíricos de formação de crenças – e não todas as formas de crença religiosa simplesmente como tal.

---

normal tenham sido suspensas, pois fazê-lo seria aceitar a conclusão desses argumentos céticos – que é precisamente o que estamos tentando evitar.

<sup>58</sup> Comparar a discussão na Parte XII dos *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith (Oxford: Oxford University Press, 1935). A seguir, discuto em pormenor a ligação entre estabilidade e curiosidade. Além dessa questão, há o conflito que Hume vê entre o desenvolvimento de uma concepção episódica de Deus e o desenvolvimento de uma concepção de Deus que satisfaz as paixões do medo e da esperança, que também nos leva a considerar a natureza de Deus.

<sup>59</sup> Ver novamente os *Diálogos sobre Religião Natural*. Uma vez que a discussão aí feita torna claro, embora as crenças religiosas tradicionais possam ser inconsistentes, a concepção mínima (e tão insatisfatória) de Deus favorecida pelo deísta dificilmente faz muito melhor neste aspecto.

<sup>60</sup> A possibilidade de tais conflitos é, evidentemente, um tema importante do trabalho de Hume sobre estas questões. Ver, por exemplo, a discussão da “educação” em T 1.3.9.19/SBN 117.

Assim, segundo Hume, nem o raciocínio metafísico ousado nem a superstição insensata são um meio eficaz de satisfazer a curiosidade – pelo menos quando comparados com as sugestões mais modestas de Hume. A capacidade de traçar distinções como as que acabamos de traçar representa uma vantagem desta leitura do Princípio do Título sobre as leituras que o levam a referir-se a toda e quaisquer “propensões” para raciocinar ou formar crenças. Tais leituras têm dificuldade em explicar porque é que Hume considera algumas dessas “propensões” de forma mais favorável do que outras. A leitura aqui oferecida, por outro lado, tem muito a dizer sobre essa questão. Naturalmente, o que tem a dizer baseia-se em afirmações empíricas sobre a mente humana e poder-se-ia perguntar se poderia haver indivíduos – ou mesmo grupos de indivíduos – que podem satisfazer completamente a sua curiosidade por meio de uma devoção servil às peças mais selvagens de superstições religiosas. Mas, enquanto não estivermos a lidar com indivíduos verdadeiramente insanos, parece haver um limite para o sucesso de tais estratégias – especialmente quando passamos de considerar indivíduos em isolamento a considerar a comunidade deles.<sup>61</sup>

Esses comentários também ajudam a explicar porque é que o Princípio do Título é normativo – por oposição a um princípio meramente descritivo. Com efeito, embora as suas recomendações dependam de uma constituição apaixonada, é perfeitamente possível raciocinar de uma forma que não esteja em conformidade com elas. Afinal, como o exemplo do próprio raciocínio de Hume em 1.4.1 deixa claro, é fácil ser levado pela curiosidade de raciocinar de uma forma que frustrasse essa mesma paixão. Assim, embora essas recomendações estejam, em certa medida, relativizadas à constituição apaixonada do raciocinador, o Princípio do Título articula, no entanto, um verdadeiro padrão de raciocínio que o raciocinador pode não cumprir.<sup>62</sup>

Com tudo isto em mente, é tempo de voltar à analogia entre virtude moral e as recomendações epistêmicas de Hume. Claramente, a explicação aqui desenvolvida preserva uma analogia muito forte entre esses casos, pois, tal como o “sentido moral” aprova algum traço sempre que é direta ou indiretamente agradável para o possuidor e para aqueles no seu estreito círculo, o Princípio do Título aprova alguma forma de raciocínio sempre que satisfaz direta ou indiretamente a curiosidade do raciocinador e daqueles em sua comunidade epistêmica. Assim, podemos ver o Princípio do Título (e a discussão que se lhe segue) como descrevendo uma forma especial de virtude humeana, a saber, o tipo de virtude que vem à tona quando as paixões da curiosidade e ambição determinam em grande parte a nossa avaliação de um traço de caráter como virtuoso ou vicioso.

Como é natural, essas paixões são precisamente o foco das reflexões de Hume no final do Livro 1. Isso é crucial, porque, uma vez que passamos de um foco sobre a concordância geral de um traço de caráter para um foco restrito na sua capacidade de satisfazer a nossa curiosidade e ambição, a noção resultante de como devemos raciocinar está muito mais próxima da nossa compreensão temporária de uma virtude epistêmica do que da nossa incompreensão de uma virtude meramente

---

<sup>61</sup> Em geral, a questão de como a explicação de Hume sobre a virtude responderia a comunidades radicalmente diferentes de nós é interessante, embora, infelizmente, não haja espaço para a explorar aqui.

<sup>62</sup> A este respeito, as recomendações do Princípio do Título são, mais uma vez, semelhantes ao tipo de virtude moral que Hume recomenda - pois a sua posição inferior de virtude moral é também sensível ao que será agradável e útil para os que se encontram no “estrito círculo” do indivíduo em questão, embora não de uma forma que roube a virtude de todo o significado normativo.

prática ou moral. Assim, se restringirmos a nossa atenção a essas duas paixões, chegamos a uma forma de virtude epistêmica que é uma manifestação particular da compreensão da virtude em geral por Hume:

**Virtude epistêmica:** Um traço intelectual é uma *virtude epistêmica* apenas no caso de receber a aprovação do “sentido moral” (no “exame geral” e do “ponto de vista firme e geral”) porque tende a satisfazer a curiosidade e a ambição do crente e dos que fazem parte da sua “comunidade epistêmica” em condições normais.

Essa é apenas a explicação geral de Hume sobre a avaliação “moral”, no seu sentido muito lato do termo, quando é restrita de modo a concentrar-se na capacidade de um traço para satisfazer as duas paixões que temos vindo a discutir. Assim, ao concebermos como devemos raciocinar dessa forma, estamos simplesmente aplicando a explicação de Hume sobre as virtudes, de modo a concentrarmos-nos nas paixões que dominam a discussão no final do Livro 1.

Para evitar confusão, é importante distinguir essa explicação das explicações dessas questões, como a de Baier e a de Korsgaard, que se centram no “endosso reflexivo”.<sup>63</sup> Sobre esses pontos de vista, o estatuto normativo de um fato depende de se essa faculdade pode ganhar a sua própria aprovação quando reflete *sobre si mesma*. Por outro lado, na opinião presente, o que é crucial não é isso, mas se a confiança em alguma faculdade pode ganhar a aprovação do “sentido moral” quando é restringida da forma acima sugerida. Assim, embora uma espécie de “reflexão” apaixonada seja relevante aqui, é muito diferente da que Baier e Korsgaard têm em mente. Claro que, se alguma forma de raciocínio for imediatamente autodestrutiva, será pouco provável que satisfaça a nossa curiosidade e ambição. Mas é perfeitamente possível para a aceitação local de uma forma de raciocínio satisfazer o nosso sentido de curiosidade, ainda que a aceitação *geral* dessa forma de raciocínio se destruísse a si mesma caso fosse adotada de uma forma irrestrita. Com efeito, é exatamente isso que Hume acredita ser verdade no que diz respeito ao raciocínio causal comum. A aceitação do raciocínio causal comum leva-nos com frequência a formar crenças estáveis e curiosas sobre muitos assuntos de fato, ainda que essa forma de raciocínio destruísse toda a crença se fosse aplicada sem restrições.<sup>64</sup>

Dado isso, não é surpresa que o tipo de avaliação que encontramos no Livro 1 tenha estreitas semelhanças estruturais com a avaliação moral humeana, pois, de fato, é apenas uma forma especial da mesma. Em particular, como acima referido, uma forma de raciocínio contará como epistemicamente virtuosa nesse sentido restrito, no caso de satisfazer pelo menos um dos quatro critérios acima referidos, pois são apenas as formas de raciocínio que direta ou indiretamente satisfazem a curiosidade do raciocinador e de outros na sua comunidade epistêmica que suscitam a nossa aprovação quando as consideramos da forma que acabamos de descrever. Assim, o Princípio do Título e a distinção geral de Hume entre raciocínio “bom” e

---

<sup>63</sup> Ver a discussão de Korsgaard sobre estas questões em *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

<sup>64</sup> Mais uma vez, essa imagem das coisas parece-me mais verdadeira para as próprias reflexões de Hume durante o curso de 1.4.7. Para uma tentativa de defender o Princípio do Título através de um apelo ao tipo de “endosso reflexivo” encontrado em Baier e Korsgaard, ver Henry E. Allison’s *Custom and Reason in Hume: A Kantian Reading of the First Book of the Treatise* (Oxford: Oxford University Press, 2008). Para uma discussão crítica do ponto de vista de Allison, ver a minha crítica sobre *Custom and Reason in Hume* em *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2009.

“mau” decorrem naturalmente da maneira em que Hume avalia diferentes formas de raciocínio nessas passagens quando são entendidas nesses termos.<sup>65</sup>

Claro que, como a discussão de Hume sobre o “perigo” deixa claro, as considerações práticas não estão totalmente ausentes do final do Livro 1. E, noutros contextos, esse tipo de considerações práticas desempenhará um papel mais importante na nossa avaliação das nossas propensões intelectuais – tal como a dissensão de Hume sobre essas questões em T 3.3.4 deixa claro. Mas é igualmente claro que os fatores que dominam T 1.4.7 são os que acabam de ser assinalados. E, na medida em que a avaliação positiva de Hume de certas formas de raciocínio se baseia nesse tipo de aprovação, podemos pensar nele como apoiando essas formas de raciocínio por razões que são epistêmicas – em oposição a meramente práticas – de caráter.<sup>66</sup> Claro que Hume não tenta isolar estes dois tipos de fatores um do outro, mas poderia tê-lo feito facilmente e, se o tivesse feito, o resultado teria sido a concepção da virtude epistêmica que acabou de descrever – que, se estou certo, é o que domina a sua discussão no final do Livro 1.<sup>67</sup>

Para explicar o caráter amplamente epistêmico dessas virtudes baseadas na curiosidade, será útil dizer um pouco mais sobre a concepção de Hume da curiosidade, pois a curiosidade de Hume é, em primeiro lugar, “o amor à verdade”. Assim, uma maneira de formar crenças só satisfará a curiosidade de uma pessoa na medida em que produza crenças que ela considere como verdadeira. E, tal como no caso moral, uma vez considerada uma característica intelectual do “ponto de vista firme e geral”, aprovaremos apenas maneiras de formar crenças que geralmente tendem a satisfazer a curiosidade do crente e da sua comunidade, quer produzam ou não crenças que o crente ou a sua comunidade considera verdadeiras em qualquer caso particular. Assim, deste ponto de vista, aprovaremos as características intelectuais apenas na medida em que sejam “ajustadas” a condições normais para produzir crenças que satisfaçam a curiosidade dos membros da comunidade do crente.<sup>68</sup> Assim, um traço intelectual contará como uma virtude epistêmica no

---

<sup>65</sup> Vale a pena sublinhar que, por este ponto, o significado do Princípio do Título, em particular, abandonou em grande parte a presente explicação. Assim, mesmo aqueles que são céticos sobre a importância deste Princípio em particular, ainda podem aceitar as minhas conclusões.

<sup>66</sup> Naturalmente, isto significa que haverá casos em que tanto as características práticas como epistêmicas são relevantes para saber se um traço de caráter conta como uma virtude. O meu ponto aqui é simplesmente que as considerações epistêmicas são de facto relevantes para esta questão e que são estas considerações que dominam a discussão de 1.4.7.

<sup>67</sup> Para uma discussão geral sobre o papel que a curiosidade desempenha na resposta de Hume ao ceticismo, ver “Naturalismo, Normatividade, e Ceticismo na explicação de Hume” de Lorne Falkenstein, *Hume Studies* 23:1 (1997), 29-72. Embora eu aprove o enfoque de Falkenstein na importância da curiosidade por essas questões, divirjo dele no que diz respeito à natureza dessa importância. Para Falkenstein, a curiosidade é importante neste contexto porque ela própria é uma virtude moral. Como resultado, a explicação de Falkenstein sobre esses assuntos, se não me engano, é mais bem entendido como uma instância da Leitura Prática que acabou de ser discutida – enquanto o meu objetivo nesta seção é mostrar que existe uma noção de virtude puramente epistêmica implícita no papel que a curiosidade desempenha nesse contexto para Hume.

<sup>68</sup> Compare a discussão de Hume sobre “virtude em trapos” em T 3.3.1.20/SBN 584-5: “A isso podemos replicar que, quando um objeto, por todas as suas partes, é adequado para se alcançar um fim agradável, ele nos proporciona naturalmente um prazer, e é considerado belo, ainda que falem certas circunstâncias externas para torná-lo inteiramente eficaz. É suficiente que o próprio objeto esteja completo... Quando um caráter, sob todos os aspectos, é apropriado para beneficiar a sociedade, a imaginação passa facilmente da causa ao efeito, sem considerar que ainda faltam algumas circunstâncias para tornar completa a causa. As regras gerais criam uma espécie de probabilidade, que influencia às vezes o juízo, e sempre a imaginação”.

sentido apenas definido na medida em que tende (em circunstâncias normais) a produzir crenças que o crente e aqueles no seu estreito círculo consideram ser verdadeiras.

Mas e os traços intelectuais que tendem, em condições normais, a produzir crenças que são tomadas pelo crente e pela sua comunidade para serem verdadeiras, apesar de realmente serem falsas? Deverão tais traços ser contados como virtudes intelectuais na presente explicação? Essa questão, é evidente, equivale a se tal característica, quando considerada do “ponto de vista firme e geral”, suscita uma resposta positiva do sentido moral quando se concentra na sua capacidade de satisfazer as paixões da curiosidade e da ambição. E a resposta a essa pergunta depende se consideramos o tipo de “satisfação” aqui em questão (i) como sendo meramente uma questão do estado de espírito subjetivo do crente e daqueles que fazem parte da sua comunidade ou (ii) como sendo uma questão do grau em que esses indivíduos atingem realmente o fim associado à curiosidade – por exemplo, verdadeiras crenças. Esta é uma questão complicada na interpretação de Hume e parece-me que há algum espaço para ler Hume de ambas as maneiras sobre esse ponto. Mas, no final, é a segunda leitura que eu acredito que se enquadra melhor no texto. Por exemplo, como diz Hume, embora a capacidade de raciocínio para agradar a nossa curiosidade dependa fortemente de fatores subjetivos, também exige que haja “um certo grau de sucesso na realização de nosso objetivo, ou seja, a descoberta da verdade que examinamos” (T 2.3.10.7/SBN 451). Se assim for, então assim como o sentido moral não aprovará traços que *apenas parecem* ser benéficos para aqueles que os possuem, também não aprovará traços que apenas parecem ao possuidor produzir verdadeiras crenças.

Se lemos Hume dessa forma, então a verdadeira virtude epistêmica humeana exige, não só que uma característica intelectual produza de forma confiável as crenças que o crente considera verdadeiras, mas também que tende a produzir crenças que são realmente verdadeiras.<sup>69</sup> Se assim for, então aprovaremos desse modo apenas maneiras de formar crenças que são geralmente confiáveis em condições normais, tal como esperaríamos que fosse verdade numa forma genuinamente epistêmica de avaliação.<sup>70</sup>

Dito isso, enquanto Hume descreve a curiosidade como “o amor à verdade”, esta paixão não ama todas as verdades – ou odeia todas as falsas – igualmente, pois, como Hume diz sobre essas verdades que se baseiam em relações de ideias, “é certo que a primeira espécie de verdade não é desejada meramente enquanto verdade, e que ‘não é apenas a correção de nossas conclusões que nos dá prazer’” (T 2.3.10.2/SBN 448-9). Pelo contrário, como Hume prossegue detalhando, são necessárias pelo menos duas qualidades adicionais geralmente necessárias para que uma verdade envolva o nosso sentido de curiosidade: primeiro, deve haver algum “inteligência e a capacidade empregadas em sua invenção e descoberta” (T 2.3.10.3/SBN 449); e, em segundo lugar, o “a verdade que descobrimos também tem de ter alguma importância” (T 2.3.10.4/SBN 449-50).<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Ou, pelo menos, que o avaliador considere que é verdade.

<sup>70</sup> Volto à relação entre este ponto de vista e a confiabilidade abaixo.

<sup>71</sup> David Owen considera essas passagens para indicar que só a curiosidade tem pouca força motivacional, mas parecem-me ser mais bem compreendidas como componentes da caracterização de Hume do que é a curiosidade. Ver a discussão dessas questões no capítulo final de *Hume's Reason*. A observação de que o nosso sentido de curiosidade não é igualmente excitado por todas as verdades é comum na recente literatura sobre esse assunto. Por exemplo, ver a discussão de Ernest Sosa sobre estas questões no seu “For the Love of Truth?” em Linda

Agora, pode parecer que a presença da segunda dessas considerações destrói a ideia de que as avaliações baseadas na curiosidade podem ser consideradas como epistêmicas – por oposição às práticas – em caráter. Mas, embora os nossos interesses práticos desempenhem um papel na determinação do que excita a nossa curiosidade, esse papel é decididamente secundário. Em suma, o que é fundamental aqui são dois fatores: primeiro, o prazer que temos na atividade inventiva da mente e, segundo, o fato de que, tal como “assim como a vividez da ideia dá prazer, assim também a certeza impede o desconforto, ao fixar na mente uma ideia em particular, impedindo-a de oscilar na escolha de seus objetos” (T 2.3.10.12/SBN 453-4). São essas duas qualidades da mente que moldam o nosso sentido de curiosidade para Hume.<sup>72</sup> Assim, os nossos interesses práticos só entram em jogo aqui na medida em que são relevantes para a “força” com que uma ideia “nos impacta”. Quando uma ideia não nos interessa, faltar-lhe-á essa força – e assim a sua fixidez ou variação será incapaz de excitar qualquer grande prazer ou dor.

Com certeza, isso indica um local em que parece haver um grau do que se chamou de “invasão pragmática” na avaliação epistêmica dentro da explicação de Hume. Ou seja, representa um aspecto em que a avaliação epistêmica é sensível a fatores práticos ou preocupações além daqueles que por vezes são considerados próprios da epistemologia. Mas há muitos casos em que as nossas avaliações epistêmicas parecem ser sensíveis exatamente a esse tipo de fatores.<sup>73</sup> E, como já observamos, o espírito da discussão de Hume sobre essas questões é contrário a qualquer tentativa de traçar uma linha rígida e rápida entre fatores de um tipo epistêmico e de um tipo prático. Portanto, a presença desses fatores não é uma grande surpresa.

Assim, embora o nosso sentido de curiosidade se baseie no amor à verdade, não é um mero amor à verdade enquanto tal para Hume. Pelo contrário, a nossa curiosidade deleita-se com formas de raciocínio que são geralmente confiáveis e que provavelmente terão as seguintes consequências:

1. Elas produzem ideias relativamente estáveis, que são suficientemente animadas para acabar com a investigação.<sup>74</sup>

---

Zagzebski & Abrol Fairweather (eds.), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

<sup>72</sup> Assim, segundo Hume, embora a curiosidade esteja interessada na verdade, esse interesse é o produto dessas tendências psicológicas mais básicas. Compare-se novamente com a comparação entre filosofia, caça e jogo em T 2.3.10.7-11.

<sup>73</sup> Ver, por exemplo, Jeremy Fantl e Mark McGarth, “On Pragmatic Encroachment in Epistemology”, *Philosophy and Phenomenological Research* 75:3 (2007), 558-89.

<sup>74</sup> Tal como implícito na passagem acima referida em T 2.3.10.12. Para a ideia de que as ideias moderadamente vivas são uma fonte de prazer, ver T 1.3.5.2/SBN 84. E comparar novamente as queixas de Hume sobre ceticismo excessivo na EHU 12.23/SBN 159-60/150. Por essas razões, concordo com Louis Loeb que a estabilidade das nossas crenças desempenha um papel importante na epistemologia normativa de Hume. Mas, ao contrário de Loeb, acredito que o papel que a estabilidade desempenha se baseia na sua influência no nosso sentido de curiosidade e nas formas de avaliação epistêmica associadas. Claro que Loeb poderia responder que, pelo contrário, a curiosidade é significativa na forma como sugiro, porque aprova crenças estáveis e porque as crenças estáveis tendem a ser verdadeiras. Mas, a meu ver, isso não faz justiça ao papel que a curiosidade desempenha em 1.4.7. Como resultado, Loeb é empurrado para uma visão na qual Hume é forçado pelos argumentos de 1.4 a rejeitar a própria concepção baseada na estabilidade do mérito epistêmico que ele apresenta em 1.3. Como tenho argumentado, pode-se evitar esse resultado uma vez que reconhecemos a forma como o valor epistêmico da estabilidade se fundamenta na paixão da curiosidade até ao final de 1.4.7.

2. Elas produzem essas ideias em áreas que são do nosso interesse, ou produzem tais ideias através de linhas de pensamento inventivas que indicam um certo “gênio”.<sup>75</sup>

3. Elas produzem um acordo geral sobre essas ideias, pelo menos no seio da “comunidade intelectual”.<sup>76</sup>

Assim, embora possamos encobrir a curiosidade como o “amor à verdade”, o seu amor da verdade não é direto ou não mediado.<sup>77</sup> Em vez disso, amamos a verdade devido a certas propriedades mais básicas da mente humana – e, em particular, obtemos prazer de crenças estáveis e fixas e dor em oscilações violentas dessas crenças. Desse modo, a visão de Hume do significado da verdade é bastante diferente da afirmação do significado da “verdade por si mesma” que está frequentemente associada a vertentes mais racionalistas dentro da filosofia moderna.<sup>78</sup>

Esse fato sobre a curiosidade é particularmente importante no que diz respeito à questão de saber se essa explicação é viciosamente circular ou uma petição de princípio. Como se disse acima, um dos objetivos da discussão de Hume em 1.4.7 é recriar um nível moderado de confiança nas nossas faculdades sobre as maneiras de formação de crenças que ele associa à “religião” e à “superstição”. Mas se a curiosidade fosse realmente apenas o “amor” da verdade como tal, seria difícil ver como um recurso à curiosidade daria a Hume um base para argumentar a favor do seu método recomendado de formação de crenças a essa alternativa. Afinal de contas, certamente o proponente do entusiasmo religioso poderia simplesmente responder a qualquer argumento desse tipo insistindo que é a aceitação do seu método – e não o de Hume – que proporciona um acesso confiável à verdade.<sup>79</sup>

Se esse tipo de “petição de princípio” incomodaria excessivamente Hume é uma questão interessante. Mas, em qualquer caso, de acordo com a minha explicação, essa não é a situação em que Hume se encontra, pois a curiosidade não é apenas o amor à verdade como tal – é (em parte) o amor a crenças estáveis e partilhadas sobre assuntos do nosso interesse que são o produto da invenção e do gênio. E, como discutido acima, mesmo colocando entre parênteses a questão da verdade das suas conclusões sobre (digamos) Deus, Hume está em posição de oferecer um argumento

---

Assim, na leitura que prefiro, podemos ler 1.4 como endosso (em oposição a destruir) os elementos que Loeb identifica como operando nos bastidores em 1.3.

<sup>75</sup> Como está implícito na discussão em 2.3.10.3-4/SBN 449-50. Assim, por essa norma, haverá pouca virtude epistêmica numa tendência para descobrir verdades banais ou óbvias sobre assuntos que não nos interessam. (Esse ponto não deve ser confundido com a afirmação de que as crenças sobre tais assuntos nunca são sustentadas em provas ou nunca contam como conhecimento).

<sup>76</sup> Dessa forma, o significado de uma espécie de ambição intelectual é interno à própria natureza da curiosidade humeana. Como discuto abaixo, dada a incompreensão do poder de simpatia de Hume, não há nada de muito surpreendente nisso.

<sup>77</sup> A natureza da curiosidade e a sua relação com questões de “valor epistêmico” está começando a atrair um grau considerável de atenção. Para uma explicação da natureza da curiosidade diferente daquele que atribuo a Hume, ver “Curiosidade foi enquadrada”, de Dennis Whitcomb, a publicar em *Philosophy and Phenomenological Research*. Ver também o ensaio de Sosa mencionado acima, “Gilbert Harman’s Change in View”, em *Principles of Reasoning* (Cambridge: MIT Press, 1986), e o livro de Alvin I. Goldman: *Knowledge in a Social World* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

<sup>78</sup> Compare-se com a discussão de Bernard Williams sobre Descartes em *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Londres: Pelican, 1978).

<sup>79</sup> Para essa acusação contra uma leitura baseada na curiosidade de Hume, ver novamente a secção 5 de “Epistemologia Moralizada” de Ridge.

controverso, mas sem petição de princípio, para a afirmação de que a aceitação do seu método proporciona esse tipo de crenças de forma mais eficaz do que a aceitação dos métodos dos seus opositores.

A natureza da curiosidade de Hume é igualmente significativa para se saber se Hume é um confiabilista sobre a virtude epistêmica. Se as minhas observações acima estiverem corretas, a resposta a essa pergunta é um “não” qualificado, pois, enquanto a confiabilidade de uma forma de raciocínio contribuirá muito para determinar a sua capacidade de satisfazer a nossa curiosidade, a confiabilidade não é tudo o que é relevante aqui. Em particular, um processo altamente confiável pode produzir crenças que pouco contribuem para o nosso sentido de curiosidade. E, nesses casos, haverá poucos motivos para tratarmos o processo em questão como epistemicamente virtuoso. Além disso, a confiabilidade de um método de formação de crenças só é relevante aqui se esse método conduzir a crenças vivazes e estáveis que são partilhadas pelo crente e por aqueles que o rodeiam. Assim, embora a confiabilidade seja significativa para a discussão de Hume, não é tudo o que importa. E o seu significado é, em última análise, derivado da ligação entre a confiabilidade de um processo e a sua capacidade de satisfazer a nossa curiosidade. Dessa forma, Hume é, no máximo, uma espécie de confiabilista qualificado, para quem a confiabilidade é apenas uma condição necessária na virtude epistêmica entre várias outras.<sup>80</sup>

Dado isso tudo, espero que seja relativamente fácil perceber porque é que se pode considerar que o tipo de aprovação baseada na curiosidade de uma forma de raciocínio que discutimos envolve uma avaliação *epistêmica* positiva. Mas e a segunda paixão acima mencionada, a saber, a ambição intelectual? Já notamos várias dimensões nas quais essas duas paixões estão intimamente ligadas uma à outra para Hume. Mas há ainda uma outra ligação desse tipo que é muito relevante aqui, pois, dadas as operações de simpatia humeana, qualquer conflito entre as minhas crenças e as da minha comunidade tenderá a ter um efeito desestabilizador sobre as minhas próprias crenças. Assim, é simplesmente impossível para um ser humano normal, preocupado em satisfazer a sua curiosidade, não se preocupar também em saber se pode satisfazer o seu sentido de ambição intelectual.

Isso ajuda a explicar porque é que a investigação para Hume é um fenómeno fundamentalmente social.<sup>81</sup> Para o significado epistêmico da ambição, e assim a dimensão social da avaliação epistêmica, segue-se diretamente da explicação baseada na curiosidade que temos vindo a desenvolver do episódio humeano -

---

<sup>80</sup> Mais uma vez, se a confiabilidade é mesmo uma condição necessária dependerá da interpretação da curiosidade humeana. Opiniões semelhantes aplicam-se às tentativas de ler Hume como possuindo uma explicação de virtude epistêmica em termos de bom funcionamento. Ao contrário dessas explicações, se a presente leitura estiver correta, o que determina se alguma característica é uma virtude epistêmica não é se é uma forma de funcionamento biológico (ou mesmo teológico) adequado, mas sim se é capaz de satisfazer determinadas paixões. Claro que se poderia expressar essa ideia falando de “bom funcionamento”, mas isso obscureceria a verdadeira motivação dessa concepção.

<sup>81</sup> Para a ideia de que a investigação humeana é fundamentalmente de carácter social, ver novamente o livro de Baier: *A Progress of Sentiments*. E para outra importante discussão sobre a dimensão social da epistemologia de Hume, ver “The Unity of Hume’s Philosophical Project” de Williams. Como Williams salienta, a dimensão social das preocupações de Hume é crucial para compreender o tipo preciso de estabilidade com que ele se preocupa epistemicamente. Isso é particularmente significativo na medida em que reforça as preocupações de Hume com a “superstição” como uma maneira de formar crenças. Com efeito, dada a história do moderno conflito religioso europeu, Hume considera ser um fato empírico que a “superstição religiosa” é uma maneira pobre de chegar a crenças estáveis e *compartilhadas* a longo prazo.

avaliação temática. E este ponto só é reforçado quando considera que tal avaliação é afetada pelo “ponto de vista firme e geral”. Pois o que importa deste ponto de vista não é simplesmente se um modo de inquirir é capaz de satisfazer a própria curiosidade do crente, mas também se pode satisfazer a curiosidade de outros na comunidade epistêmica do crente. Assim, quando consideramos se uma característica intelectual é eficaz para satisfazer a nossa curiosidade deste ponto de vista, sentimo-nos naturalmente atraídos a considerar tanto a sua capacidade de satisfazer a curiosidade do crente como a sua capacidade de satisfazer o seu sentido de ambição intelectual.<sup>82</sup>

Desta forma, é possível compreender as nossas paixões de curiosidade e ambição intelectual adequadamente modificadas como nos proporcionando uma perspectiva vantajosa a partir do qual podemos fazer uma avaliação epistêmica – em oposição a uma puramente prática – de como raciocinamos. Claro que, embora essa perspectiva vantajosa seja reconhecidamente epistêmica, é também apaixonada. Assim, tal como os seus opositores racionalistas, Hume não é atraído pela opinião de que a epistemologia se baseia numa preocupação totalmente intelectual com a verdade. Pelo contrário, para Hume, a epistemologia – tal como a moral – está enraizada na nossa natureza apaixonada e, em particular, na forma como o nosso raciocínio pode ser uma fonte de prazer e dor para nós e para aqueles que nos rodeiam. Assim, como Annette Baier sublinhou, a epistemologia de Hume é ao mesmo tempo social e apaixonada. Na verdade, é apaixonada em pelo menos dois sentidos relacionados, mas distintos. Primeiro, como a nossa discussão do Princípio do Título indica, a epistemologia de Hume trata geralmente como indivíduos virtuosos cujo raciocínio é guiado pelas paixões intelectuais da curiosidade e do ambiente e pelas propensões de raciocínio que estas paixões produzem. E, em segundo lugar, esta avaliação positiva baseia-se ela própria na tendência destas propensões para satisfazer estas paixões no crente e nos que o rodeiam. É claro que existe uma ligação não acidental entre estes fatos – pois o raciocínio que é orientado por estas paixões terá, em geral, mais probabilidades de as satisfazer. Mas nem sempre é necessário que seja este o caso. Afinal, como mostra o exemplo do próprio raciocínio de Hume nas fases iniciais de 1.4, é perfeitamente possível que a curiosidade de alguém conduza a um beco sem saída de raciocínios que não lhe dêem qualquer satisfação. Assim, o raciocinador sábio e virtuoso irá por vezes lutar contra os extremos das suas próprias paixões de curiosidade e ambição, tal como o próprio Hume deve ter feito. E, embora um grau moderado de curiosidade e de ambição sejam virtudes intelectuais sobre esta visão, formas irrestritas destas paixões são tudo menos.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Compare-se com a caracterização de Hume da sua incapacidade (inicial) de satisfazer as suas ambições em 1.4.7: “Expus-me à inimizade de todos os metafísicos, lógicos, matemáticos e mesmo teólogos; como me espantar, então, com os insultos que devo sofrer? Declarei que desaprovo seus sistemas; como me surpreender se expressarem seu ódio a meu próprio sistema e a minha pessoa?” (T 1.4.7.2/SBN 264-5). Como esta caracterização (assim como a discussão de 1.4.7.11/SBN 270) deixa claro, o tipo de ambição em questão aqui é uma questão de desejo de sucesso dentro da comunidade epistêmica da qual Hume é membro. Além disso, a importância da ambição para Hume é clara na Advertência ao *Tratado*, onde ele escreve: “Considero a aprovação do público a maior recompensa que posso receber por meus esforços; mas estou determinado a tomar seu juízo, qualquer que seja ele, como meu melhor ensinamento.” (ênfase no texto).

<sup>83</sup> Assim, mais uma vez, Baier e Korsgaard, o significado dessas paixões para a avaliação epistêmica não se baseia na sua capacidade de ganhar a sua própria “aprovação” não qualificada.

Mas embora a epistemologia de Hume seja apaixonada nestes dois sentidos, isto não significa que se desmorona numa avaliação meramente prática das nossas crenças. Nem devemos reduzi-la a uma forma grosseira de “consequencialismo epistêmico”, tal como não devemos ler a teoria moral de Hume em tais termos. Pelo contrário, a epistemologia de Hume é fundamentalmente uma epistemologia de virtude - uma epistemologia que, embora enraizada nas nossas paixões, tem, no entanto, um caráter epistêmico. E essa explicação parece-me ser de muito mais do que um mero interesse histórico. Pois embora tenha havido uma onda de interesse na epistemologia da virtude nos últimos anos, relativamente pouco deste trabalho se tem preocupado com explicações de virtude epistêmica como o que encontrei em Hume. Mais importante ainda, tem havido, ao meu conhecimento, relativamente pouca consideração pela ideia sentimentalista de que a nossa compreensão das virtudes epistêmicas pode estar enraizada nas paixões intelectuais. E, no entanto, esta ideia, especialmente para aqueles de nós atraídos por uma explicação sentimentalista da virtude moral, deveria ter um apelo considerável. Pois não só oferece uma explicação naturalista e sem problemas das origens da avaliação epistêmica, como também oferece uma explicação natural da razão pela qual consideramos a virtude epistêmica valiosa. Assim, se este ensaio estiver correto, encontramos outra forma em que Hume ainda tem muito a ensinar-nos hoje, especialmente quando estamos dispostos a lê-lo de forma inovadora e inesperada.<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> Este ensaio tem beneficiado de comentários úteis de uma grande variedade de indivíduos. Em primeiro lugar e acima de tudo, há uma série de árbitros anónimos verdadeiramente excepcionais, aos quais estou extremamente grato. Para além disso, são devidos agradecimentos especiais a Yuval Avnir, John Camacho, Don Garrett, Heiner Klemme, Kieran Setiya, e Nick Stang - assim como ao público da Universidade de Cornell, do Colóquio de Filosofia da Área de Pittsburgh, da 37ª Conferência da Sociedade Hume, e do meu seminário de pós-graduação sobre Hume - por um feedback muito útil.