



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

BRUNA FRASCOLLA BLOISE

O MÉTODO DE HUME

Salvador
2017

BRUNA FRASCOLLA BLOISE

O MÉTODO DE HUME

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do grau de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

Salvador

2017

Bloise, Bruna Frascolla

B653 O método de Hume / Bruna Frascolla Bloise. – 2017.

170 f. :il.

Orientador: Prof^o Dr^o João Carlos Salles Pires da Silva
Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2017.

1. Hume, David, 1711-1776. 2. Filosofia moderna – História. 3. Metafísica. 4. Iluminismo. I. Silva, João Carlos Salles Pires da. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 192

BRUNA FRASCOLLA BLOISE

O MÉTODO DE HUME

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do grau de Doutora em Filosofia.

Aprovada em 17 de junho de 2017

Banca examinadora:

João Carlos Salles Pires da Silva (Orientador)
Doutor em Filosofia pela UNICAMP
Universidade Federal da Bahia

Lívia Mara Guimarães (Membro externo)
Doutora em Filosofia pela Catholic University of America
Universidade Federal de Minas Gerais

Marco Aurélio Oliveira da Silva
Doutor em Filosofia pela UFRJ
Universidade Federal da Bahia

Marcos Ribeiro Balieiro (Membro externo)
Doutor em Filosofia pela USP
Universidade Federal de Sergipe

Mariana de Almeida Campos
Doutora em Filosofia pela UERJ
Universidade Federal da Bahia

À memória do professor João Paulo Monteiro

AGRADECIMENTOS

A João Carlos Salles, pela orientação prestimosa; a Mariana Campos e Marco Aurélio Oliveira, pela qualificação proveitosa; a Livia Guimarães e Marcos Balieiro, por terem aceitado se juntar à apreciação deste trabalho; a José Portugal, por não parar de falar de filosofia e, por conseguinte, me pôr a discursar sobre a tese a toda hora; a Cesar Kiraly, pelos palpites (que segui). E à CAPES, por ter dado bolsa também à minha pessoa.

Iste bombus aliquid significat. Nullus extat bombus bombans atque rebombans significatu carens. Si est bombus, est etiam bombans aliquis, et unica causa bombi bombantis, quod equidem sciam est haec: apis esse.

(Ursus Pu)

FRASCOLLA BLOISE, Bruna. *O método de Hume*. 2017. 170. ff. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2017.

RESUMO

Esta é uma interpretação da filosofia de David Hume que visa a estabelecer que a originalidade desse autor reside não na crítica à causalidade, mas sim na parte construtiva de sua filosofia: a inserção do princípio do Hábito como fundamento do juízo das questões de fato. Pretende-se então mostrar que a filosofia de Hume divide toda a investigação humana a dois âmbitos – o empírico e o lógico –, colocando um princípio diferente a reger cada um desses âmbitos: respectivamente, o Hábito e a Razão. Consequência disto, bem como da crítica à causalidade, é a uniformização da natureza e da natureza humana no que concerne à ciência: em ambas, igualmente trata-se de procurar conjunções constantes para que se possam afirmar relações causais e determinar questões de fato. Assim, a filosofia de Hume só é cética na medida em que abre mão daquela certeza absoluta buscada em tempos cartesianos; na verdade, ambiciona a construção de conhecimento, o que se faz seguindo seu método para julgar questões de fato.

Palavras-chave: Metafísica; História da filosofia moderna; Iluminismo.

FRASCOLLA BLOISE, Bruna. *Hume's Method*. 2017. 170. ff. Thesis (Philosophy doctorate) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2017.

ABSTRACT

This is an interpretation of Hume's philosophy which aims to prove that its originality lies not in the critique of causality, but rather in its *pars construens*: the insertion of the principle of Habit as a the foundation of judgments concerning matters of fact. I pretend, therefore, to show that Hume's philosophy divides all human inquiry into two domains – the empirical and the logical –, putting a different principle to rule each domain: respectively, Habit and Reason. A consequence of that, as well as of the critique of causality, is the uniformity between nature and human nature with regards to science: in both of them, one must equally look for constant conjunctions so that one can assert causal relations and then determine matters of fact. After all, Hume's philosophy is skeptical just as it gives up from that absolute certainty sought in Cartesian times; actually, it aims the construction of knowledge – what must be accomplished by following his method for judging matters of fact.

Keywords: Metaphysics; History of Modern Philosophy; Enlightenment.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
§1. Uma lenda a ser desmentida.....	12
§2. O animal racional e o bípede implume.....	20
§3. A astúcia do autor.....	24
§4. Semelhanças entre as publicações da <i>Investigação</i> e dos <i>Diálogos</i>	27
§5. O que pretendemos.....	29
CAPÍTULO I: A QUESTÃO DA FUNDAMENTAÇÃO.....	32
§1. Hume, empirista?.....	32
§2. A querela das ideias inatas.....	35
§3. Fundamentação lógica vs. descrição psicológica da aquisição do conhecimento.....	43
§4. Três novidades da <i>Investigação</i> importantíssimas.....	47
§5. A geometria no <i>Tratado</i> vs. na <i>Investigação</i>	48
§6. E o empirismo?.....	56
CAPÍTULO II: DOIS ÂMBITOS.....	58
§1. O partido de Malebranche.....	58
§2. Verdades contingentes e verdades necessárias.....	62
§3. Uma divergência fundamental.....	67
§4. A ideia de conexão necessária, onde está?.....	68
§5. Se não há Deus a garantir, então...?.....	72
CAPÍTULO III: DOIS PRINCÍPIOS METAFÍSICOS.....	74
§1. O princípio do Hábito como fundamento.....	74
§2. Natureza e natureza humana.....	77
§3. Um círculo virtuoso.....	80
§4. O salto prescritivo.....	81
§5. Mais pontos cegos.....	82
§6. Prescrição e explicação.....	85
CAPÍTULO IV: ALGUNS PROBLEMAS METAFÍSICOS SOLUCIONADOS.....	90
§1. A ideia de conexão necessária, enfim.....	90
§2. Considerações.....	94

§3. De como jamais devemos crer em milagres.....	96
§4. Por que os homens creem em milagres?.....	100
§5. A crítica à analogia na <i>Investigação</i>	103
§6. Providência particular e estado futuro.....	109
CAPÍTULO V: PROBABILIDADES METAFÍSICAS.....	115
§1. A provável origem do mundo.....	115
§2. Propondo o epicurismo humeano.....	117
§3. Indícios dessa hipótese presentes na <i>Investigação</i>	122
§4. Liberdade e necessidade.....	123
CAPÍTULO VI: CETICISMO E VIDA COMUM ANTES DE HUME.....	130
§1. Filosofias condutoras da vida.....	132
§2. A filosofia acadêmica.....	134
§3. Pirro e os pirrônicos.....	138
§4. O pirronismo.....	140
§5. A consequência moral do pirronismo.....	143
§6. A consequência histórica do pirronismo.....	145
CAPÍTULO VII: O PROPÓSITO POLÍTICO DA FILOSOFIA DE HUME.....	148
§1. Filosofia e teologia.....	148
§2. Providência e moralidade.....	151
§3. Explicações políticas para teses filosóficas.....	153
§4. A metafísica sã, de impacto político.....	156
§5. Hume não pode ser pirrônico.....	159
CONCLUSÃO: UMA CIÊNCIA ESTRUTURANTE.....	162
Referências bibliográficas:	166

INTRODUÇÃO

§1. UMA LENDA A SER DESMENTIDA

Ao menos parte da história editorial de Hume é bem conhecida, pois muito se cita sua queixa de que o *Tratado da natureza humana* “saiu natimorto da prensa” (L, v. 1, p. 2). Publicara-se este em anonimato aos vinte e oito anos do autor e, extenso, dividia-se em três livros: um sobre o entendimento, outro sobre as paixões e o último sobre a moral. “Natimorto”, pois, fora reescrito na maturidade de Hume, que dividira a obra em três novos títulos: O antigo Livro I fora substituído pela *Investigação sobre o entendimento humano*; o II, pela *Dissertação sobre as paixões*, e o III pela *Investigação sobre os princípios da moral*. No volume que incluía estes títulos mas não o *Tratado*, Hume afixou uma advertência onde dizia desejar “que apenas [estas] peças sejam vistas como detentoras de suas opiniões e princípios filosóficos”¹.

Igualmente conhecida é a explicação amiúde fornecida para essa dupla redação da filosofia de Hume, pois muito se cita sua suposta avidez por fama. Desde o século XVIII, James Boswell, afamado escritor de memórias e biografias, perpetrara a caricatura de Hume como autor ávido por público que, apenas para chamar a atenção, escreve contra o cristianismo as mais terríveis infidelidades. Tendo o pio biógrafo se aterrorizado com a impassibilidade irreligiosa do filósofo diante da morte, relatou mais tarde que este lhe fizera em sonho uma aparição redentora. Nela, Boswell descobrira que “ele era na realidade um verdadeiro cristão e um homem muito pio”, e que “sua vaidade fizera-o publicar tratados de ceticismo e infidelidade”². Segundo a caricatura, se escrever contra dogmas teológicos atraísse a atenção, então o vaidoso Hume o faria mesmo que fosse, no fundo, um bom cristão.

Como na *Investigação sobre o entendimento humano* foram acrescentadas as heréticas seções X “Dos milagres” e XI “De uma providência particular e de um estado futuro”, que não tinham duplicatas no *Tratado*, a caricatura boswelliana pareceu boa a Lewis Amherst Selby-Bigge para explicar a redação ao menos destas seções. Colocou sua explicação na própria edição das *Investigações*: a “distinção [literária] foi até o final da vida particularmente cara a Hume, e [...] nas *Investigações* ele fez um lance arrojado por ela em sua seção bem

1 HUME, *Hume's Essays*, p. 5.

2 BOSWELL, *Private papers of James Boswell from Malahide Castle*, p. 20-1. Apud PRICE, *The Ironic Hume*, p. 143.

supérflua sobre milagres e providência particular.”³ Somando ao acréscimo destas seções a omissão na *Investigação* das discussões acerca do tempo e do espaço que constavam no *Tratado*, poder-se-ia finalmente dizer que as alterações no conteúdo decorriam de um “um desejo de tornar a *Investigação* legível” para o grande público, já que os assuntos omitidos eram “os menos interessantes para os habitués de cafés”⁴. Uma vez tomada por retrato a caricatura de Boswell, o fato de Hume ter se frustrado com a recepção do *Tratado* será indício de que ele, ávido por fama, fizera obras inferiores e simplificadas apenas para ganhar o público; portanto as *Investigações* seriam, por assim dizer, obras rasas de introdução à filosofia para *habitués* de cafés. Mesmo que na Advertência Hume tenha dito serem apenas as obras tardias as que bem expunham sua filosofia.

Na edição Green & Grose do *Tratado da natureza humana*, ambos os editores perguntavam se “o próprio Hume não foi o melhor juiz de qual era uma expressão adequada dos seus pensamentos”. Eis sua resposta a justificar a opção pelo *Tratado* como porta-voz da filosofia humeana:

Se estivéssemos tratando de Hume como um grande caráter literário, [...] a descrição adequada deveria ser tirada daí [i.e., da Advertência]. [...] Nosso interesse tem sido por ele enquanto o expoente dum sistema filosófico, e portanto especialmente pela colocação do seu sistema, o qual só [...] foi escrito quando a filosofia era seu interesse principal, sem a adulteração pelo desapontamento com a ambição literária.⁵

Thomas Hill Green e T. H. Grose narram a mesma história que Selby-Bigge, mas mostram com mais clareza um outro pressuposto sobre o qual ela se apoia e a consequência que ela acarreta. Ladeando o pressuposto boswelliano de que Hume era um autor obsecado por público, está o de que há oposição entre “Hume, o Literato” e “Hume, o Filósofo”. O primeiro é, por assim dizer, o Mr. Hyde que aflora devido à vaidade do autor sequioso por atenção, e foi este Mr. Hyde quem escreveu as duas *Investigações*. Já o *Tratado da natureza humana* seria a obra do nosso plácido Dr. Jekyll, o Hume pleno de suas faculdades filosóficas. Noutras palavras, um pressuposto sobre o qual se apoia esta narrativa é que não se pode ser literato e filósofo ao mesmo tempo.

A consequência, de ordem interpretativa e exegetica, é devermos privilegiar o *Tratado* – notadamente o seu primeiro livro – sobre a *Investigação*. O verdadeiro interessado em

3 “Editor’s Introduction”, p. viii.

4 Idem, p. xii.

5 “Introduction”, p. vi.

filosofia deveria buscar a obra velha, essa sim profunda, ao passo que as tardias seriam versões populares boas talvez para iniciantes. De fato, para Green e Grose, elas “consistem basicamente em excertos do *Tratado* reescritos num estilo mais leve e com as partes mais difíceis deixadas de fora”⁶. Na edição das *Investigações*, Selby-Bigge concorda que estas “são um livro fácil, e o *Tratado* um bem duro. [...] O Livro I do *Tratado* é sem dúvida uma obra de importância filosófica de alto nível e nalguns aspectos a obra de filosofia mais importante em língua inglesa. Seria impossível dizer o mesmo das *Investigações*”⁷.

Assim como os editores, contudo, o próprio Hume também dera uma explicação para a reescrita de sua obra mais velha. Ei-la, naquela mesma Advertência que antecedia um volume com as duas *Investigações*, os *Ensaio morais, políticos e literários* e as *Quatro dissertações*:

A maioria dos princípios e raciocínios contidos neste livro foi publicada numa obra em três volumes, chamada *Tratado da natureza humana*: uma obra que o autor projetou antes de deixar a faculdade e que ele publicou não muito depois. Mas, não a achando exitosa, tomou consciência do seu erro de colocá-la na prensa cedo demais e rearranjou-a toda de novo nas seguintes peças, onde algumas negligências no antigo raciocínio, e mais ainda na expressão, estão – espera ele – corrigidas.⁸

Se acreditarmos nas palavras do autor, temos aqui já devidamente explicada a reescrita através dum melhoramento sobretudo estilístico, mas também teórico. Nas *Investigações* teríamos mais ou menos a mesma filosofia do *Tratado*, só que melhorada e bem redigida. A inclusão das seções irreligiosas, portanto, deveria ser aos olhos de Hume um melhoramento teórico, e não superfluidade. Caso se queira argumentar que o autor sequioso por fama não confessaria suas intenções publicamente, temos a recomendação privada que Hume faz a um amigo de ler os recém lançados *Ensaio filosóficos sobre o entendimento humano* (que depois viriam a chamar-se *Investigação* ao invés de *Ensaio filosóficos*) e não o *Tratado* porque, diz ele, “ao encurtar e simplificar as questões, eu na verdade torno-as muito mais completas. *Addo dum minuo*. [Acrescento enquanto diminuo.]” (L., v. I, p. 158)

A narrativa do autor e a narrativa dos editores têm consequências diretamente opostas sobre a interpretação da obra: decerto as seções sobre religião são ganho teórico aos olhos do autor, e elas decerto são supérfluas aos olhos dos editores; assim como é declarado por Hume

6 Ibidem.

7 “Editor’s Introduction”, p. x.

8 HUME, *Hume’s Essays*, p. 5.

que a melhor expressão de sua filosofia está em obras tardias, é declarado pelos editores que a melhor expressão reside no *Tratado da natureza humana*.

As edições Selby-Bigge das duas *Investigações* e Green & Grose do *Tratado* foram feitas no fim do século XIX, mas se mantiveram como edições-padrão até pelo menos o fim do século XX e, de todo modo, são muito usadas como referência ainda hoje. É, pois, difícil precisar o quão influentes foram esses editores que afixaram às obras suas interpretações uníssonas. Uma amostra da magnitude de sua influência que não nos deixa subestimá-los é o fato de, ainda em 2003, José Oscar de Almeida Marques na sua bem difundida versão brasileira das *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* reconhecer nestas obras o mérito de “sem dúvida constitu[írem] a melhor porta de entrada para o pensamento do autor”, contrapostas ao “texto mais denso, profundo e desafiador do *Tratado*”⁹. Na única versão portuguesa que antecede a de João Paulo Monteiro, a introdução de Artur Morão dava por garantido que

A *Investigação sobre o entendimento humano* e, logo a seguir, a *Investigação sobre os princípios da moral*, nascidas igualmente dessa busca de notoriedade, constituem uma simplificação do *Tratado*, procurando um desenvolvimento mais simples de suas ideias e tornar a leitura mais fácil.¹⁰

Somando isto ao sem-número de interpretações da epistemologia humeana que omite a *Investigação sobre o entendimento humano*, podemos dizer que a narrativa dos editores e, por conseguinte, sua maneira de interpretar a obra humeana, vingaram. E que triunfaram contra a palavra do próprio autor.

Foi com placidez que João Paulo Monteiro pôde aludir à interpretação de Reid e Beattie da epistemologia humeana chamando-a de “velha lenda”¹¹; mas não é com tanta placidez que tencionamos chamar de lenda a tese que diz serem as *Investigações* versões inferiores e superficiais do *Tratado da natureza humana*, feitas para que o autor vaidoso conquistasse o grande público. Pois, se não mais nos deparamos com introduções e comentários neste século que nos garantam que a filosofia de Hume não passa duma *reductio ad absurdum* do empirismo de Locke e Berkeley por estabelecer a dúvida universal, vemos que está ainda entre nós a concepção da *Investigação sobre o entendimento humano* como a

9 “Nota a esta edição”, p. 12.

10 “Advertência do tradutor”, p. 9.

11 *Novos estudos humeanos*, p. 9. A propósito, esta breve história das desventuras interpretativas de Hume pode ser complementada pela de Ayer (*Hume*, p. 29-31), que dá conta da fixação pelo livro 1 do *Tratado* remontando a Reid, além de estar inteirado dos propósitos filosóficos de T. H. Green.

versão fácil do Livro I do *Tratado*. Esperamos mostrar que vale esforçarmo-nos para que, daqui a algum tempo, possamos chamar de velha lenda também a narrativa dos editores – afinal, frise-se que esta lenda serve não só para explicar as novas redações, mas também para organizar o todo da obra, determinando o que é próprio da filosofia de Hume, o que é supérfluo e que texto melhor a expõe.

Para acreditarmos nela, pois, é necessário duvidar da narrativa do próprio autor. Para desacreditá-lo, os editores se valeram daquela velha caricatura de Boswell e criaram a sua própria narrativa, que permitirá dividir Hume em dois para em seguida desautorizar um deles, o Mr. Hyde autor das *Investigações*. Este é portanto um princípio interpretativo da obra de Hume que repousa sobre uma questão histórica: a de se ele era ou não era um escritor tão sequioso por público que estava pronto para mutilar e adulterar sua filosofia para conquistá-lo. Se sim, devemos valorizar mais o *Tratado*; se não, estamos livres para ouvir o autor e considerar as *Investigações* a versão definitiva de sua filosofia. Como entretanto questões acerca do caráter pessoal são de difícil comprovação histórica, substituamo-la por esta: **A redação da *Investigação sobre o entendimento humano* pode ser explicada através da ânsia por fama?** Escolhemos em específico esta *Investigação* que é epistemológica por as discrepâncias de conteúdo (i.e., a discussão teológica a mais e a espaço-temporal a menos) trazidas pelos editores o serem. Havemos de tratá-la como questão histórica e não como lógica ou filosófica porque, se se presume haver nas duas redações os mesmos princípios filosóficos, não poderemos por sua lógica interna explicar a diferença dessas duas publicações; assim, resta procurarmos por fatos que expliquem a redação dupla dos mesmos princípios mas com conteúdos discrepantes em cada obra.

Esta é uma questão histórica facilíma de resolver com documentação. Em cartas de Hume, vemos que ao menos a seção “Dos Milagres” não é uma novidade da *Investigação sobre o entendimento humano*, pois já constava numa versão prévia do *Tratado* que não chegou a ir à prensa. Escreve ele a Henry Home em 1737, pouco antes de publicar seu primeiro livro:

Tendo eu uma carta franqueada, estava resolvido a fazer uso disto e, por conseguinte, incluí alguns raciocínios sobre os milagres, que certa feita pensei em publicar com o resto, mas que, receio, causará muita ofensa mesmo o mundo estando como está. Há algo na forma do pensamento e muito na forma da expressão que talvez não pareçam tão próprios por desconhecimento do contexto – mas a força do argumento julgarás tal como está. Diz-me teus pensamentos sobre isto. O estilo não está prolixo demais? (NL, p. 2)

Note-se ainda que, além de constar numa versão do *Tratado* uma duplicata da “supérflua” seção X da *Investigação*, seu raciocínio era tido por prolixo. Vê-se duma só vez tanto que Hume se preocupava com o estilo mesmo antes do fracasso editorial quanto que, como qualquer discussão do *Tratado*, aquela acerca dos milagres também fora “profunda” o suficiente para merecer a nova redação “fácil”. Do ponto de vista histórico ou documental, simplesmente não se sustenta a narrativa – pretendida histórica ela própria – segundo a qual colocar uma seção sobre os milagres fora uma jogada arriscada feita para conseguir público: se Hume quisesse, poderia tê-la posto desde a sua primeira publicação.

Ademais, basta perguntar pelo porquê de os raciocínios sobre os milagres não terem sido publicados e notaremos mais um golpe decisivo contra a lenda de inspiração boswelliana: o problema, pelo que contara Hume, era precisamente a reação acalorada do público. Continuemos com a carta, já que ele comenta a retirada desses raciocínios:

Estou atualmente castrando a minha obra, isto é, cortando suas partes nobres, isto é, esforçando-me para que ela cause a menor ofensa possível [...]. Isto é uma obra da covardia – pelo que me culpo, embora eu ache que nenhum dos meus amigos me culpará. (NL, p. 3)

É a contragosto que Hume omite os assuntos mais polêmicos e, novamente contra a lenda, chama-os de partes nobres. A ânsia por fama, portanto, não explica a redação da *Investigação sobre o entendimento humano*. Mas, sendo aquelas as partes nobres de sua filosofia, surge a pergunta: **Por que Hume cortou as discussões teológicas?**

Esta também tem resposta histórica fácil; basta inteirarmo-nos um pouco da situação política da época para saber que era arriscado escrever contra dogmas cristãos.¹² Escrever contra a existência de milagres, providência divina e vida após a morte é escrever contra dogmas cristãos; é portanto arriscar-se à prisão ou à forca. Além deste risco bastante objetivo, há também o da simples represália social. Para que esta não seja subestimada, usemos o próprio Boswell para mostrar como era parte do espírito escocês. No relato a seguir, ele, aliado a um homem de letras, reprendia outro por possuir um exemplar dos *Ensaio e tratados sobre vários assuntos* de Hume, o volume que continha toda a obra filosófica tardia e não-póstuma do famoso cético. O repreendido, explicando-se, contou que o ganhara do

12 Cf. em especial o cap. 25, “Drum Ecclesiastic”, de *The life of David Hume*, por Ernest Mossner. A ala conservadora da Igreja Escócia chegou a tentar excomungar Hume por infidelidade à ocasião da publicação da *História Natural da Religião*. Embora ela tivesse parado de enforcar infiéis desde um caso vexaminoso ocorrido quatorze anos antes de Hume nascer (um adolescente que zombara do velho Testamento), nada de formal impedia que a parte conservadora do clero, então enfurecida, resolvesse reviver o rigor.

próprio autor, com o qual dissera ter tido uma conversa bem agradável. Assim, o zeloso Boswell recriminara-o desta maneira pelo simples fato de conversar polidamente com Hume:

Onde há uma controvérsia acerca duma passagem num clássico, [...] pode-se tratar um antagonista com polidez e respeito. Mas quando a controvérsia é acerca do governo ou da religião do meu país, trata-se de importância tão vasta que o melhor é que a **pessoa** de um oponente não seja poupada. Se o homem acredita firmemente que a religião é um grande tesouro, considerará um ladrão o escritor que tente privar dela a humanidade; reputá-lo-á **odioso** mesmo que o infiel se ache no direito.¹³

Por certo, nem todos eram Boswell na Escócia, e se não houvesse cristãos gentis e tolerantes como o homem de letras que Hume presenteara, seria em vão que se escreveria qualquer “infidelidade”. Mas importa o fato de ser um ambiente no qual homens de letras se sentiam à vontade para escrever e publicar o seu discurso mais inquisitorial perante todo o público letrado. De novo, para que não se negligencie o ambiente de Hume, continuemos com o arrazoado de Boswell:

Um devasso depravado pode ter uma noção de que não é errado depravar minha mulher – mas devo portanto não detestá-lo?, e se o flagrar fazendo uma tentativa, devo tratá-lo com polidez?, mais ainda, com cumprimento por suas maneiras gentis? Não, eu irei chutá-lo escada abaixo ou quebrar seus ossos. Quer dizer, se eu realmente amar minha mulher ou tiver uma noção verdadeira da honra. Hume, então, não deve ser bem tratado por um sacerdote cristão por roubar com engenhosidade.¹⁴

Não foi à toa que Hume na carta (cf. NL, p. 2) mandou o destinatário queimar o texto com seus raciocínios acerca dos milagres. Quanto ao desaparecimento das discussões sobre tempo e espaço, temos caso paralelo ao do acréscimo. Assim como existia uma versão antiga da seção sobre milagres que foi destruída, chegou a existir também uma dissertação tardia com “algumas considerações [...] acerca de geometria e filosofia natural” (L, v. 2, p. 223). Ela figuraria entre as *Quatro Dissertações*; mas, depois de mostrá-la a um amigo matemático que apontara falhas, Hume desistira de publicá-la e perdeu-se o texto que “era presumivelmente uma reformulação da parte II do livro I do *Tratado*”¹⁵, ou seja, daquela parte cujos temas seriam profundos demais para habitués de cafés. Não há, portanto, como dizer que ele as eliminara por conta do gosto fútil do público¹⁶, e tampouco que “a omissão em grande escala e a inserção não podem dever-se a descontentamento filosófico ou ao desejo geral de preencher

13 BOSWELL, *The Ominous Years*, p. 278.

14 Ibidem. O “roubo engenhoso” é uma alusão à bela escrita com a qual Hume “rouba” a religião.

15 MOSSNER, *The life of David Hume*, p. 321.

uma falha no sistema”¹⁷. Aqui, vemos então ser mais razoável fazer a questão reversa: Se geram tanta hostilidade, **por que Hume depois publicara as discussões teológicas?**

Antes de entrarmos nela, concluamos nosso arrazoado historiográfico. Se o ambiente era tão hostil assim, seria de estranhar que o *Tratado da natureza humana*, mesmo castrado, tivesse passado despercebido, já que Hume manteve nele a polêmica acerca da imortalidade da alma e professou ceticismo. De fato, David Fate Norton e Mary Norton em sua recente edição do *Tratado da natureza humana* contam que Hume exagerara ao queixar-se de que o livro fora natimorto. Com boas razões, pois entre os comentários ao livro e seu resumo eles computaram cinco resenhas em periódicos ingleses, quatro em franceses e três em alemães, muitos deles reconhecendo a qualidade e a originalidade da obra.¹⁸ Ainda assim, considerando o quão revolucionária era aquela “nova cena de pensamento” (L, v. I, p. 13) que aparecia ao jovem Hume, podemos dar razão a Selby-Bigge quando, concordando com a queixa de Hume, ele menciona¹⁹ o sucesso dos contemporâneos Butler, Hutcheson, e o fato de Berkeley já ser um clássico; afinal, como Hume já tinha e sabia ter princípios filosóficos de magnitude, faria sentido que considerasse um fracasso qualquer repercussão menos que estrondosa.

Ademais, pelo que vimos, é certo que a razoável e amena repercussão entre ingleses, franceses e alemães não implica o mesmo entre escoceses. Os Norton especulam: que repercutira ao menos razoavelmente, puderam concluir pela carta dum homem de letras escocês à sua irmã referindo-se a Hume como “o autor de livros metafísicos acerca dos quais ouviste tanto durante o verão passado”²⁰. De resto, se não podemos saber exatamente o que dizia o boca a boca dos literatos, sabemos que a repercussão escrita fora pouca e hostil. Quem comentara o *Tratado* por escrito e explicitamente foram Reid e Bettie – o qual parece ter passado à História como “*that bigotted silly fellow*”, “aquele carola bobo” (L, v. II, p. 301), do tanto que se alude à menção feita por Hume. E, como mostrara Kemp Smith ao falar da

16 A própria ideia de que os tais habitués seriam fúteis e superficiais é bastante estranha, em se tratando duma cena iluminista. Onde Hume deveria procurar melhores leitores senão nos cafés da efervescente Edimburgo? Entre os professores que não admitiriam o cético como colega? Haveria de reunir-se numa igreja com os amigos do clero moderado?

17 Selby-Bigge in HUME, *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals*, p. xii.

18 *A Treatise of Human Nature*, p. 495-6.

19 *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals*, p. viii.

20 William Mure of Caldwell a Agnes Caldwell, 5 de junho de 1740. Apud *Treatise of human nature*, p. 519.

interpretação de Reid e Beattie²¹, estes poucos que escreveram sobre o *Tratado* não o entenderam. Conforme mais ou menos previsto, a obra “ofendeu”, rendeu a Hume acusações de infidelidade ao cristianismo e serviu para que os opositores à sua candidatura a uma vaga de professor na Universidade de Edimburgo fizessem campanha contra a entrada do temível cético que exporia a juventude à sua ímpia filosofia. Barrada a universidade, complicou-se-lhe a vida profissional e, por conseguinte, financeira.

Ao fim e ao cabo, nem mesmo a motivação que a lenda reza é verdadeira, pois com o *Tratado da natureza humana* Hume já tivera atenção por causa de polêmicas religiosas. Atenção esta das mais desagradáveis; a atenção hostil e repressora que chegara a privá-lo da carreira de professor. Mas, então, voltemos àquela pergunta que fizéramos: com tantos percalços, por que é que Hume resolveu reinserir o ataque à teologia?

§2. O ANIMAL RACIONAL E O BÍPEDE IMPLUME

Fizéramos duas perguntas opostas: a de por que Hume não publicou as seções sobre religião quando jovem e a de por que ele as publicara depois. À primeira, entendemos ter dado uma resposta puramente histórica porque não mencionamos nenhum raciocínio filosófico ou lógico que explicasse a omissão; tratava-se de consequência da prudência, de como agir em ambiente hostil àqueles raciocínios, e não da conclusão de um silogismo ou de premissas internas a um pensamento. Se podemos falar numa explicação puramente histórica, decerto podemos falar numa puramente filosófica ou lógica. Antes de darmos a resposta àquela segunda questão, discutamos qual será a natureza do meio que usaremos para estabelecê-la. Quando dissemos que o fato de a filosofia humeana ter ora incluído ora excluído os raciocínios irreligiosos se explica através apenas da História (e também os editores o fizeram ao creditarem a inclusão somente a planos comezinhos de Hume), negamos a possibilidade de haver uma explicação filosófica. Ao revés, quando na interpretação de um sistema filosófico as respostas são descobertas através duma exegese que explique as conclusões dos textos por suas premissas assumidas, não terão entrado em questão contingências históricas e biográficas. Mas, se presumirmos que História e Lógica dão depoimentos concatenados, haverá casos em que uma resposta histórica sirva para aclarar uma questão filosófica, ou uma resposta filosófica para aclarar uma questão histórica.

21 Cf. *The philosophy of David Hume*, cap. IV.

Ganhou espaço privilegiado a resposta puramente lógica a questões filosóficas como defesa perante um problema do qual padeceu longamente o estudo da filosofia, que é o simplismo da análise em bloco de pensadores. No caso de Hume, por exemplo, bastaria ladeá-lo por Locke e Berkeley para estudar o dito empirismo britânico e compreendê-lo. Ora, um pensador não pode se esgotar num período histórico e área geográfica de modo a igualar-se compulsoriamente a contemporâneos que sejam conterrâneos²². Teve, portanto, efeito mui salutar a exigência de que se considere o texto um sistema dotado de tempo lógico próprio que o bom intérprete há de apreender.

Contudo, o antídoto pode ser mal aplicado se desconsiderarmos as múltiplas influências que diferentes textos filosóficos podem sofrer.²³ Dificilmente se encontraria um motivo político ou biográfico que interferisse, por exemplo, na redação da *Geometria* de Descartes, mas este não é o caso do *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico. Se não existe hostilidade a geometrias, o intérprete poderá considerar o texto tão-só a fim de apreender o sistema do filósofo; se há hostilidade eclesiástica capaz de torrar o infiel heliocêntrico, seria descuidado aquele que resolvesse desconsiderar a História e ler o *De revolutionibus* – prefácio incluso – ao pé da letra.

Embora não cheguemos ao extremo daquela posição de Price segundo a qual “o texto sozinho não é suficiente para determinar o que um autor quer dizer (*the meaning of an author*)”²⁴, havemos de reconhecer-lhe o mérito pelo enfoque dado ao cenário social e intelectual de Hume sobretudo quando contrastamos seu trabalho com muitos outros comentários que, pretendendo alcançar a pureza mais apriorística, chegam a conclusões contrafactuais. Conclusões contrafactuais são aquelas que até podem parecer fazer sentido se pensarmos somente num sistema filosófico, mas que, quando nos lembramos do mero bípode implume que o redigira, vemo-las implicarem que o filósofo seja tresloucado ou tenha tomado atitudes de todo inexplicáveis para os demais mortais. Talvez um teórico consiga persuadir o leitor desinformado de que, conforme a *Investigação sobre o entendimento humano*, o

22 Mas ao contrário do que pode parecer à primeira vista, aqui não há um predomínio excessivo da história e da experiência: teríamos de negligenciá-las para não repararmos que essa postura interpretativa acaba por implicar que devamos ter o mesmo pensamento dos nossos colegas, o que não resiste a uma breve olhada à nossa volta.

23 Dizemos apenas que pode ser mal aplicado, mas não que seja ruim sua aplicação, porque com Étienne Gilson aprendemos que um bom estruturalista deve enfronhar-se em questões relativas até aos costumes medievais para compreender certo pensamento filosófico. Veja-se o seu *Heloísa e Abelardo*.

24 *The Ironic Hume*, p. vii.

ceticismo não pretenda abalar dogmas teológicos; mas, uma vez inteirado do cenário histórico, o leitor acharia Hume um tresloucado por, não o pretendendo, dar-se ao luxo de parecer pretender abalá-los quando este é um motivo para levar alguém à forca. Ademais, ser-nos-ia no mínimo estranho o fato de um filósofo resolver colocar no seu livro as opiniões de um amigo anônimo com as quais ele próprio não concorda de modo algum, e sem as refutar, como faz Hume ao tratar da polêmica entre a liberdade e a necessidade na *Investigação* (XI, §1).

Mesmo que, contra Price, digamos que o texto filosófico apartado da sociedade, através de premissas e conclusões que lhe são próprias, possa dar conta de seu próprio significado, decerto o conhecimento histórico facilita a sua compreensão tanto ao prevenir interpretações contrafactuais (as quais pressupomos errôneas também de acordo com a lógica) quanto ao poder explicar os meios à primeira vista esdrúxulos porventura escolhidos pelo filósofo para expressar-se.

Veja-se o caso notório dos *Diálogos sobre a religião natural*: há três personagens disputando uma questão, sendo que ao longo do livro uma refuta exhaustivamente as outras para ao fim desdizer-se e como que assentir à tese que ela própria despedaçara. Considerando com a mais fria lógica apenas a argumentação, é forçoso concluir que tal personagem esteve inteiramente certa ao longo do livro; confrontando com as posições assumidas pelo próprio Hume na *Investigação*, ver-se-á ainda que a argumentação da personagem está em inteiro acordo com o que ele dizia e, por conseguinte, o que Hume queria dizer era o que a personagem dissera. No entanto, embora um leitor de razão sã que seja um completo ignorante em História possa fisgar o pensamento cético de Hume expresso nos *Diálogos*, parecer-lhe-ia um mistério insondável o porquê de o autor ter feito a personagem mais arguta ceder à mais obtusa.²⁵ O quadro finalmente fica inteiro, e então podemos enxergá-lo com nitidez, ao sabermos que “quando Hume estava escrevendo os *Diálogos*, a liberdade de

25 Adoto aqui a interpretação inaugurada na tradição de comentários por Norman Kemp Smith na sua introdução aos *Diálogos* e defendida também ao menos por Antony Flew em *Hume's Philosophy of Belief* e João Paulo Monteiro em *Hume e a epistemologia*, a qual parecia evidente, porém, já a Kant (cf. *Proleg.* §58). Em minha dissertação, que foi transformada em posfácio à minha tradução dessa obra, pretendo ter reforçado esta interpretação mostrando exhaustivamente que nos *Diálogos* Hume **tem que** ser Filão, e apenas ele. No entanto, a moda interpretativa mudou desde 1965, quando Price dissera que “a posição religiosa de Hume, embora ainda deva ser discutida por inteiro, não é mais uma questão de disputa, e a história apócrifa recente do palestrante da Sorbonne que morreu de infarto depois de anunciar uma palestra sobre David Hume como cristão talvez sirva de exemplo para os teístas que iriam puxá-lo para seu bando.” (*The Ironic Hume*, p. 26) Veja-se por exemplo este surpreendente título do livro de William Lad Sessions sobre o tema, publicado já em 2002: *Reading Hume's Dialogues: A veneration for true religion*.

discussão estava completa, sujeita apenas a certas limitações convencionadas – que não houvesse apologia de ateísmo nem desafios diretos a afirmações principais da Fé cristã²⁶ e que, “mesmo tão tardiamente, em 1770, um homem poderia ser enforcado por perguntar algumas questões que Hume ou sugeriu ou de fato perguntou”²⁷.

Sigamos com o caso dos *Diálogos*. Para os teólogos newtonianos, a crença no Deus criador seria natural ao homem sem preconceitos filosóficos; apenas contemplando a perfeição do mundo e maravilhando-se, ele perceberia a existência divina, porquanto tamanho engenho só poderia decorrer de um autor inteligentíssimo. É esta tese, e é a legitimidade epistemológica do mito judaico da Criação, que a personagem dada por vitoriosa nos *Diálogos* defende. Arriscaríamos convidar o leitor a fazer um teste: toda vez que se deparasse com um comentário segundo o qual a filosofia de Hume não é de todo inconciliável com a teologia newtoniana, procurar aí alguma alusão a algum aspecto histórico do cenário de Hume – seja social, seja intelectual. No entanto, cremos bastar mostrar como foi possível um livro com o título de *Lendo os Diálogos de Hume: Uma veneração à Religião Verdadeira* citando-o:

O presente trabalho [...] apresenta um tipo distinto, embora algo antiquado, de interpretação do texto de Hume – o que chamarei de interpretação *interna*. Tanto a extração analítica quanto a contextualização histórica fornecem interpretações *externas*; pretendem entender um texto por meio de recursos que não são dados pelo próprio texto, mas antes tirados doutras fontes. Interpretações externas sem dúvida lançaram alguma luz sobre os *Diálogos*, mas essa luz sempre vem, mais ou menos distantemente, de “fora” do próprio texto.²⁸

À tese de que a luz externa venha de fora é difícil encontrar opositores; mas por que devemos ignorar alguns lumes, não pudemos descobrir.

Decerto, não devemos resumir toda a interpretação duma filosofia ao cenário social, mas tampouco seria razoável ignorá-lo. Adotemos um meio termo: considerar o texto de Hume suficiente para determinar seu próprio significado e usar fatos históricos relevantes para a sua vida – a exemplo da censura vigente – como pistas sempre que for oportuno. É

26 KEMP SMITH in *Dialogues concerning natural religion*, p. 39. É certo que há muito não se matava na Escócia por causa de religião, mas isso não quer dizer que Hume deixasse de correr risco de vida. É digna de nota a defesa que os amigos de Hume, clérigos moderados, fizeram, à ameaça de excomunhão: nenhuma autoridade eclesiástica poderia “tocar em um fio de cabelo” de Hume. Ora, só se negam possibilidades palpáveis. (Cf. KEMP SMITH, *The Life of David Hume*, p. 347)

27 PRICE, *The Ironic Hume*, p. 30.

28 SESSIONS, *Reading Hume's Dialogues*, p. 3.

possível, por exemplo, *demonstrar* a partir de seus textos que Hume é o cético dos *Diálogos* fazendo uma leitura cuidadosa, mas se soubermos da censura da época e de como a teologia da personagem “vitoriosa” era o lugar comum da intelectualidade britânica, não admitiremos a estranha hipótese de que Hume tenha passado por duras penas para publicar um livro cujo propósito fosse ratificar um lugar comum. Por outro lado, claro esteja que saber destes fatos biográficos não dispensa a exegese quando queremos compreender a filosofia de Hume. Ora, não parece um pressuposto oneroso o de que o filósofo não costume agir como um treloucado ou ignore o seu meio. Este pressuposto pode ser chamado de pressuposto de factibilidade, e pretendemos com ele usar a História quando ela puder nos dar pistas para a interpretação da obra, em especial quando esta tratar de assuntos polêmicos.

Outro efeito do mau uso da interpretação da obra a partir de seu tempo lógico e estrutura interna é ainda o de, considerando apenas a imbricação das partes de um sistema, perder de vista o diálogo que o autor travava em seus textos com outros filósofos – sejam contemporâneos seus, sejam os clássicos que lera. Assim, havemos de usar a História também para detectar os possíveis interlocutores de Hume em seus textos: levaremos em conta o fato de que ele lera todos os clássicos disponíveis²⁹, que dentre estes estavam Cícero e Sexto Empírico (ou seja, um cético acadêmico e outro pirrônico), que a tese teológica mais popular no seu meio era o teísmo de inspiração newtoniana, que lera ainda os autores de sua época etc.

§3. A ASTÚCIA DO AUTOR

Como tratávamos duma narrativa que tinha impacto sobre a interpretação da obra, terminemos o que começáramos e talvez a História nos dê alguma pista útil para nossa futura exegese. Tornemos ao ponto em que começava a narrativa dos editores: o fracasso de público do *Tratado*. Porquanto a removemos, ponhamos outra em seu lugar.

Vale inteirarmo-nos de como era o mercado editorial porque à época de Hume os diferentes formatos de livro depunham sobre o prestígio e o alcance da obra. Existiam três formatos comuns: do maior para o menor, eram o quarto, o oitavo e o duodécimo, sendo o

29 Cf. L, v. I, p. 152-3 “Tendo lido quase todos os clássicos tanto gregos quanto latinos (uma vez que fiz este plano), extraí o que mais serviu ao meu propósito – mas não tenho nenhum Estrabão, e não sei onde conseguir um nesta vizinhança. É um autor que nunca li. Sei que tua biblioteca (quer dizer, a Dos Advogados) é muito escrupulosa ao emprestar clássicos, mas talvez essa dificuldade possa ser superada. Eu estaria muito obrigado a ti se me pudesses conseguir o empréstimo duma cópia, seja na língua original ou mesmo numa boa tradução.” Em L, v. I, p. 158 ele agradece ao amigo pelo Estrabão que recebera.

oitavo do tamanho regular de um livro de hoje³⁰. O nome vinha da fração da folha que uma página do livro ocupava: uma edição em quarto era aquela em que cada folha de papel era dobrada em quatro e cada quarto dela era uma página; a em oitavo tinha as páginas bem menores, pois era mesma folha dividida em oito páginas. Assim, quanto mais páginas se fizerem com uma folha, mais barata será a edição, o que implicava que lançar uma edição em quarto poderia ser um empreendimento arriscado do livreiro, que precisaria gastar mais para produzir um livro caro. O mais seguro era saber antes se havia público para tal livro, e um bom jeito de descobrir isso era lançar primeiro em formatos mais baratos e esperar sua recepção para depois decidir lançar em quarto. Isto implicava que a forma física do livro indicava a sua recepção.

Ademais, formatos diferentes presumiam públicos diferentes. Livros de filosofia, por exemplo, eram lançados em duodécimo por causa de estudantes (um público de produto intelectualmente elevado, mesmo que sem grande poder aquisitivo), mas além deles havia seus professores, demais eruditos e as bibliotecas. E como “os quartos eram livros grandes projetados para os abastados e instruídos”³¹, ter edição em quarto era um sinal da importância da obra: significava que aquele era um livro de interesse do público mais refinado³².

Sem pretensões de ter reescrito a obra da juventude, Hume publicou um novo livro chamado *Ensaaios morais e políticos*, e foi com este que pela primeira vez tivera grande sucesso de público. Logo após o lançamento, contava que estes “*Ensaaios* já foram todos vendidos em Londres, [...] e [...] Innys, o grande livreiro em Paul’s Churchyard, se admira de não haver uma nova edição, pois não consegue encontrar cópias para seus clientes.” (L, v. I, p. 42-3) Com este livro, Hume começara uma carreira firme de autor. Este fato biográfico é especialmente importante porque, não sendo o filho mais velho, o jovem escocês da época e de condição social igual à de Hume estava destinado a sustentar-se como profissional liberal. David Hume, caçula, não seguira o plano feito pela família de tornar-se advogado (Cf. *My Own Life*, in L, v. I, p. 1-7), e aos trinta anos não tinha carreira definida ou qualquer perspectiva de fonte de renda estável. Sabemos que, ao cabo, profissionalmente ele terá sido

30 Cf. SHER, *The Enlightenment & The Book*, p. 50-1.

31 SHER, *The Enlightenment & The Book*, p. 46.

32 Posto que de modo diverso, veja-se que ainda na época de Machado de Assis a forma indicava algo do conteúdo: “Capítulos compridos quadram melhor a leitores pesadões; e nós não somos um público *in-folio*, mas *in-12*, pouco texto, larga margem, tipo elegante, corte dourado e vinhetas...” (*Memórias Póstumas de Brás Cubas*, cap. xxii)

um autor de *best-sellers*: um ensaísta popular e autor da monumental – e rentável – *História da Inglaterra*.

É só depois desses *Ensaio morais e políticos* que Hume tenta usar do mesmo estilo para reescrever a filosofia do *Tratado da natureza humana*. Lançou então em duodécimo³³ a *Investigação* epistemológica, primeiro com o título de *Ensaio filosófico sobre o entendimento humano*, mas teve venda inexpressiva. A solução encontrada por Hume para a falta de público dos ensaios filosóficos foi lançar num único título todos os ensaios, que saíram inclusive em quarto, de modo que os aqueles *filosóficos sobre o entendimento humano* participassem do sucesso dos *morais e políticos*. Ele

amiúde se envolvia em cada aspecto do processo de publicação. Sua correspondência sobrevivente é recheada de observações, pedidos e demandas detalhadas tanto sobre o formato, *timing*, papel, quantidade, impressão, publicação e *marketing*, quanto do conteúdo textual dos seus livros. A criação e evolução dos *Ensaio e tratados sobre vários assuntos* ilustra este ponto.³⁴

Quando lidamos hoje com a obra humeana, é raro depararmo-nos com este título bastante vago. Ele incluía **todos** os livros de Hume que não eram nem o *Tratado*, já apócrifo, nem a *História*, que era um título à parte, nem os *Diálogos sobre a religião natural*, que foram póstumos. O leitor da época estava familiarizado com duas únicas e volumosas obras de Hume que, por seu êxito comercial, eram reeditadas continuamente em formatos variados: a *História da Inglaterra* e os *Ensaio e tratados sobre vários assuntos*.

A elaboração desta última obra da engenhosidade de Hume. Se enquanto seus ensaios morais e políticos eram comprados por muitos leitores ao passo que os epistemológicos não, o meio que ele encontrou para propagar estes últimos foi fazer uma edição única em que, comprando os ensaios mais amenos, o leitor tivesse de levar junto os mais abstrusos. E como os *Ensaio*, com sucesso de público, eram lançados e relançados inclusive em quarto, a edição que referendasse o valor dos ensaios amenos e os levasse às bibliotecas teria de referendar também o valor dos abstrusos e os levar às bibliotecas. Ao cabo, como diz o historiador Richard Sher, essa edição foi “um veículo para propagar os ensaios céticos mais filosóficos de Hume, que foram beneficiados por serem postos entre os

33 SHER, *The Enlightenment & The Book* p. 620.

34 Idem, p. 45.

ensaios mais acessíveis”³⁵, ao mesmo tempo que dera “à filosofia cética de Hume uma aura de respeitabilidade que alguns gostariam de negar-lhe”³⁶.

Bem ao contrário do que reza a lenda dos editores Selby-Bigge, Green e Grose, Hume quis fazer sucesso literário **apesar** da *Investigação sobre o entendimento humano*. Ele já tinha fama literária quando a redigira, e foi preciso engenho para conseguir trazer à tona sua filosofia cética numa sociedade de religiosidade forte tanto na lei quanto nos costumes. Se a lenda de Selby-Bigge fosse verdadeira, Hume deveria cortar ainda mais o texto epistemológico abstrato – tirando, talvez, as seções IV e V por serem as mais abstrusas – e acrescentar mais querelas teológicas, o que poderia ser feito mui facilmente reaproveitando o conteúdo dos *Diálogos sobre a religião natural* ou dos apócrifos ensaios “Do suicídio” e “Da imortalidade da alma”. Caso se queira supor que para Hume bastasse os leitores levarem para casa a obra com sua epistemologia ou ela ser editada em quarto, então ele nem teria por que reescrever a obra ou cortar a discussão espaço-temporal, já que poderia ter dalguma forma retalhado o *Tratado* e inserido suas partes dentre os *Ensaio e tratados sobre vários assuntos*.

§4. SEMELHANÇAS ENTRE AS PUBLICAÇÕES DA *INVESTIGAÇÃO* E DOS *DIÁLOGOS*

Ao inquirir o porquê de Hume mudar de ideia e publicar seus pensamentos irreligiosos, cabe voltarmos nossa atenção também para o caso dos *Diálogos sobre a religião natural*. Esta é uma obra que Hume decidira publicar apenas após a morte, decisão que reitera que, de fato, ele temia as consequências hostis que poderia sofrer por sua crítica à teologia. A diferença é que, não tendo mudado de ideia quanto à publicação dos *Diálogos*, deixando-a póstuma, Hume agira conforme o que se poderia esperar de quem teme represália, ao passo que a *Investigação sobre o entendimento humano* veio a ser publicada em sua inteireza durante a vida do autor, incluindo aquelas seções polêmicas que sumiram durante a “castração” do *Tratado*. Desta diferença na conduta de Hume podemos dar conta pelos diferentes graus de dedicação das obras a assuntos teológicos. A obra que foi postergada por mais tempo é aquela que volta toda a artilharia argumentativa contra teses teológicas, enquanto que os argumentos postergados por menos tempo (i.e., publicados na *Investigação*) couberam numas poucas seções de uma obra que fica sem argumentar contra a teologia até a parte II da Seção VIII, sendo doze seções no total. Assim, quanto mais dedicada a discutir

35 Ibidem.

36 Idem, p. 46-7.

teologia, menos publicável era a obra para Hume. É fácil, pois, apontar um paralelo entre as histórias das publicações da *Investigação sobre o entendimento humano* e dos *Diálogos sobre a religião natural* – aliás, o próprio Hume o fizera. Prevendo a resistência do seu editor a publicar os *Diálogos*, argumentava assim para convencê-lo:

Declaro seriamente que, depois que o Sr. Millar, tu e o Sr. Cadell reconheceste vossa publicação da *Investigação sobre o entendimento humano*, não sei de nenhuma razão por que devesse ter o mínimo escrúpulo com relação a esses diálogos. Eles serão muito menos detestáveis para a lei, e não mais expostos ao clamor popular. (L, v. II, p. 323)

Na certa Hume dizia serem menos detestáveis **para a lei** (mas não para o público, que, diferentemente de muitos comentadores atuais, conhecia as opiniões e a engenhosidade do cético) por causa da forma de diálogo, que lhe permitia não falar em seu próprio nome quando expusesse seus raciocínios antiteológicos e, ainda por cima, colocar no texto outras personagens condenando as heresias (sem falar no *grand finale* de Cleantes...). Aliás, este é um expediente repetido na seção XI da *Investigação*, o que mostra mais uma vez semelhança com a publicação da obra póstuma: ambas exigiram artimanhas na redação para, tecnicamente, não agredirem a lei e passarem pela censura mas, ao mesmo tempo, fazerem-se entender ao leitor. Como veremos no capítulo IV, seção 5, Hume chegou a deixar prontas na *Investigação* premissas de um argumento decisivo contra o teísmo experimental que apareceria completo só nos *Diálogos*.

De todo modo, como a lei não mudou entre a publicação do *Tratado* e da *Investigação*, ela sozinha não é suficiente para explicar por que certos temas religiosos aparecem somente numa das obras. Se no período não houve variação na lei nem na sociedade, a variável histórica que resta para procurarmos é biográfica. E, de fato, vimos já que houve uma importante: Quando da primeira publicação, Hume era um jovem sem carreira definida que pretendia tornar-se professor universitário; mas, após a exitosa publicação dos *Ensaio Morais e Políticos*, ele não só finalmente encontrara uma carreira estável como também já tinha fechadas para si as portas das universidades. Assim, ele tanto estava mais confortável para arriscar como tinha menos a perder. Eis, então, o porquê de publicar depois sem ter publicado antes.

Esta é sem dúvida uma resposta histórica à pergunta de por que Hume publicou o que antes omitira, mas é possível dar à mesma pergunta uma resposta filosófica que explique as razões teóricas para que ele fizesse questão de publicá-las. E, dada a nossa pressuposição de factibilidade, devemos, para dar esta resposta filosófica, não perder de vista a resposta

histórica. Assim, quando viermos a interpretar a filosofia de Hume, não poderemos tirar conclusões que coloquem como periférica a preocupação do autor com a crítica à teologia.

Vimos, pois, que Hume considerava de suma importância a parte antiteológica de sua filosofia; afinal, ele prezava a tal ponto por ela que teimou em publicá-la, mesmo que isso significasse ter muito trabalho com composições que fossem mascaradas o suficiente para obedecerem à lei mas não para passarem despercebidas ao leitor e, portanto, contar com toda hostilidade dos não poucos intolerantes. Mais: como planejara um meio de fazer seus textos abstrusos chegarem ao grande público, vemos ainda que fazia questão de propagar seus ataques à teologia. Já moribundo, pedia assim a Adam Smith que publicasse os *Diálogos*: “Considero a observação de Rochefoucauld de que o vento, embora extinga a vela, inflama o fogo.” (L, v. II, p. 316)

Tudo isso apenas nos faz crer que Hume considerava de suma importância suas querelas teológicas. Se isto é verdade, eis a pergunta que clama por resposta filosófica: Por que ele assim as considerava? Cremos, pois, que aquela interpretação da filosofia de Hume que dê conta de seu sistema terá de dar conta também de responder a esta questão.

Isto não implica, porém, que responder-lhe seja o propósito desta tese. A capacidade de dar esta resposta será antes uma checagem da tese a ser desenvolvida aqui, que não é acerca da biografia intelectual de Hume. É que, segundo o nosso pressuposto de factibilidade, qualquer ideia que viermos a defender deve estar em consonância com os fatos biográficos. Julgamos necessário este arazoado para que pudéssemos, com ele, purgar o terreno das mazelas interpretativas que colocam como essencialmente superior dentre toda a obra humeana o livro I do *Tratado da natureza humana*. Sem isto, seriam inviáveis as nossas pretensões.

§5. O QUE PRETENDEMOS

Se conseguirmos estabelecer nossa tese, cremos poder dar conta do máximo interesse de Hume por questões teológicas, mesmo que isto não seja a meta, e sim consequência da interpretação a ser defendida aqui.

Pretendemos mostrar que Hume opera sobre dois fundamentos: a Razão clássica e o Hábito. Depois de ter dividido os objetos do conhecimento humano entre relações de ideias e questões de fato (EHU, IV), deixou à Razão a tarefa de dar conta daquelas e cunhou um uso metódico do Hábito para julgar estas. De fato, Hume tem uma fase descritiva, onde faz do

entendimento humano uma descrição minimalista que inclui apenas o que lhe parece inevitável – percepções, princípios associativos e, nada desimportante, o Hábito. Passada a fase descritiva, usando o Hábito Hume vai à prescritiva, baseada naquela descrição da faculdade do entendimento. Assim, para tornar clara a discussão filosófica, toma sua descrição causal de como as ideias se produzem e ideias adquirem significado, e faz uma prescrição de acordo com a qual temos de pretender usar palavras a cujas impressões possamos remontar. Ademais, para guiar nossos juízos acerca de questões de fato, usa a postulação do Hábito: do fato de as julgarmos com base em relações causais, e afirmarmos relações causais com base numa experiência temporalmente universalizada, e podermos universalizar temporalmente a experiência graças ao Hábito tão-só, concluirá que, para julgar uma questão de fato, temos de perguntar pela relação causal sobre a qual ela se baseia. Se houver uma relação causal **uniforme** pró ou contra, devemos dá-la por **provada** verdadeira ou falsa; se houver uma relação **variável** (como o efeito do ópio) devemos declará-la **provavelmente** verdadeira ou falsa. Assim, falamos em método de Hume por entendermos que ele determina (1) a clareza das ideias com as quais fazemos nossos juízos e (2) a quais juízos que afirmem questões de fato devemos assentir, e com qual grau de assentimento.

Como cético, é natural que Hume não estabeleça teses *a priori* inabaláveis; e como cético acadêmico, que determine a improbabilidade ou a falta de razoabilidade de várias teses filosóficas. Como analítico sofisticado, poderá dizer ainda que algumas delas sequer fazem sentido. Há que se notar também que Hume será cético dentro de um espectro cartesiano, mas, comparado com uma concepção popperiana de ciência, teremos um filósofo que já estava em consonância conosco: dentre os modernos, Hume será o primeiro para o qual é possível³⁷ chamarmos de conhecimento aquilo que possa um dia ser provar-se falso (afinal, era conhecimento para o indiano que a água é sempre fluida, mas não é mais). E é tal concepção tão deflacionada de conhecimento que lhe autoriza a ter-se por cético, porquanto ao comparar-se com seus contemporâneos terá de um lado cartesianos derivando de Deus o conhecimento do mundo e, de outro, os entusiastas de Newton crendo num conhecimento experimental capaz de montar até mesmo à prova da existência divina. Dentro deste espectro, Hume é um cético; hoje, porém, ao tratarmos de ciência somos todos humeanos sem saber. Por ter uma concepção deflacionária de conhecimento empírico, assentado somente na relação causal,

37 Possível, se subentendermos uma tradução do vocabulário setecentista para o atual. É que, como veremos adiante (capítulo IV, seção 2), o comum era chamar matemática de conhecimento, e este nome excluía a possibilidade de erro.

Hume dera um passo revolucionário: tornou possível a concepção de ciências humanas que lidem diretamente com fatos, como a economia e as sociais aplicadas. O homem e a sociedade, porquanto permitem a detecção de padrões são tão objetos de conhecimento quanto a natureza.

Ademais, como bom iluminista, Hume não perdia de vista os impactos que sua teoria do conhecimento devesse ter sobre a política. Consequência da sua epistemologia é o propósito prático da filosofia, que nos permitirá explicar por que ele se dissera acadêmico e não pirrônico (coisa que, a propósito, fizera somente na segunda *Investigação*, e não no *Tratado*). Ao invés de pregar a retenção de assentimento (ἔποχή) a teses filosóficas e que, sem filosofia, simplesmente se viva a vida comum, Hume, à maneira do acadêmico Cícero, dirá que o sábio usará da forma de conhecimento que lhe sobrar, e que se opõe ao logicamente certo, na conduta de sua vida. Noutras palavras, para Hume uma boa filosofia terá importância na conduta da vida, ao invés de ser apenas assunto abstruso de dogmáticos, e “todos, mesmo na vida comum, são forçados a ter mais ou menos essa filosofia” cética pela qual “formamos princípios mais gerais de conduta e raciocínio.” (DNR, I, §9)³⁸ Se estivermos certos, então na demolição da teologia temos uma das finalidades, para Hume, mais nobres de sua filosofia: o prático. Mais ainda, também aquele propósito prático que inclui a política: afinal, com a teologia bem vemos que teorias filosóficas podem ter impacto sobre a vida de um fiel e sobre o conjunto da sociedade; e, em especial com o fenômeno do padrismo (cf. DNR, I, §19), que teses filosóficas podem ser defendidas em função de um projeto político de dominação³⁹. E se a filosofia acadêmica, ao contrário do ceticismo pirrônico, dever ter uma “influência constante no espírito humano” que seja “benéfica para a sociedade” (EHU, XII, §23), então fará todo o sentido que Hume faça questão de expor as consequências de sua filosofia que sejam destrutivas para a teologia.

38 Vale confrontar com EHU, XII, §25: “as decisões filosóficas não são mais do que as decisões da vida comum, metodizadas e corrigidas.”

39 Eis a passagem: “céticos numa era, dogmáticos noutra, qualquer que seja o sistema que melhor sirva ao propósito desses cavalheiros reverendos de dar-lhes uma ascendência sobre a humanidade, têm a certeza de fazê-lo o seu sistema favorito e estabelecer o preceito.”

CAPÍTULO I

A QUESTÃO DA FUNDAMENTAÇÃO

§1. HUME, EMPIRISTA?⁴⁰

Situação curiosa que nos proporciona o *Resumo do Tratado* é a de, tendo sido escrito por Hume em anonimato, colocar o próprio filósofo como colega nosso no ofício de comentar sua obra e explicitar seu pensamento. É inevitável, pois, querer confrontar as opiniões de tal comentador privilegiado com aquelas tidas por nós como as mais óbvias para vermos o quão concorde estaria ele, fizéssemos-lo conhecê-las.

Entre nós hoje, é corriqueiro chamar Hume de empirista e ladeá-lo por Locke e Berkeley, fazendo em seguida uma oposição entre este bloco e aquele dos racionalistas. Nosso colega setecentista teria aqui, em primeiro lugar, dificuldade com o vocabulário: não havia empiristas nem racionalistas à época; tampouco perspectivistas ou falibilistas; e naturalistas significariam antes aqueles que se dedicassem à filosofia da natureza – e, com “filosofia da natureza”, já é a vez de os hodiernos terem um verbete que lhes seja alheio. Dos epítetos que se deem hoje à filosofia de Hume, os únicos que de fato se usavam eram aqueles herdados da Antiguidade: cética, acadêmica e pirrônica; sendo que, destes, apenas os dois primeiros são reivindicados pelo próprio como epítetos de sua filosofia.

Aos empiristas não temos de pronto um nome setecentista para dar, mas os modernos ditos racionalistas bem sabemos serem os que se filiem à filosofia de Descartes. Contornados então os problemas onomásticos, diríamos ao comentador setecentista que entre nós é lugar comum ladear Hume por Locke e Berkeley afirmando serem todos adversários de Descartes e de seus herdeiros, assim como o é creditar a originalidade de Hume na história da filosofia à crítica da causalidade, de modo que com justeza se dissesse no séc. XX que “nenhum elemento da filosofia de Hume exerceu maior e mais duradoura influência do que sua teoria da causalidade”⁴¹ em alusão sobretudo à crítica, não à inserção teórica do hábito como princípio (inserção esta que veremos adiante).

40 As seções 1 a 3 deste capítulo e a 1 do IV serviram de base para o artigo “A conexão necessária entre Hume e Malebranche”, que saiu nos *Ensaio sobre Hume* organizados por Jaimir Conte, Flávio Zimmermann e Marília Ferraz.

41 AYER, *Hume*, p. 77.

No *Resumo do Tratado*, o comentador mostra-se bastante entusiasmado com Hume por um motivo que é nada menos que a negação de um desses dois lugares comuns interpretativos. Ele se diz

persuadido de que se alguém examinasse a questão [das ideias inatas] sob essa luz [i.e., sob a perspectiva de Hume], seria capaz de reconciliar todas as correntes. O *Padre Malebranche* teria muita dificuldade em apontar qualquer pensamento da mente que não representasse algo precedentemente sentido por ela [...]. O *Sr. Locke*, por outro lado, reconheceria prontamente que todas as nossas paixões são uma espécie de instintos naturais derivados apenas da constituição original da mente humana. (*Resumo*, §6)

Hume então, como nós hoje, reconhecia a oposição entre uma corrente cartesiana (ou partido cartesiano, se assim quisermos traduzir *parties*) e outra que se lhe opusesse, a qual tinha em Newton uma inspiração para dar valor à experiência independentemente de demonstrações apriorísticas. Em partidos antagônicos, para Hume como para nós, estão Malebranche e Locke. Contudo, ao invés de aderir a Locke como o esperado, o que Hume se enxerga fazendo é conciliar ambos os partidos.

É fato dos mais curiosos este de o comentador Hume colocar o filósofo Hume do mesmo jeito que usualmente se coloca Kant: no meio termo entre um partido voltado para a experiência e outro que se volte à razão apriorística. Hume, claro esteja, aos seus próprios olhos tampouco pode ser encaixado num deles.

Com efeito, tendemos a dar maior razão ao comentador Hume do que aos seus colegas tardios se procurarmos na *Investigação sobre o entendimento humano* por aqueles ditos grandes empiristas britânicos; afinal, se se trata dum embate entre empiristas e racionalistas, de esperar seria a manifestação de concordância ou admiração da parte de Hume. Mas qual não é a surpresa ao constatarmos que Hume reserva a Locke as notas de rodapé, e que nelas cabem refutações inteiras a teses centrais suas! À exceção da seção I (§4), onde Locke aparece como um exemplar de filósofo do tipo metafísico por oposição ao tipo fácil e simples, vêm as menções críticas em rodapés. Enumeremo-las:

1) Há, nesta, crítica à tese de que as ideias não são inatas, tese a qual Locke se empenha, com toda a insistência, em defender:

É provável que os que negaram a existência de ideias inatas pretendessem apenas dizer que todas as ideias são cópias de nossas impressões, embora se deva confessar que os termos que empregaram não foram escolhidos com o cuidado, nem definidos com a exatidão, necessários para evitar qualquer erro acerca da sua doutrina. Pois o que quer dizer *inato*? Se inato for equivalente a natural, nesse caso todas as percepções e ideias da mente devem ser consideradas inatas ou naturais, em qualquer sentido em que tomemos esta

última palavra, em contraste tanto com o que é artificial quanto com o que é milagroso. Se por *inato* se entender *contemporâneo ao nosso nascimento*, a disputa parece ser frívola, e não vale a pena investigar em que momento tem início o pensamento, se antes, durante ou depois do nascimento. Além disso, a palavra *ideia* parece ter sido geralmente tomada num sentido muito impreciso por Locke e outros, significando qualquer uma das nossas percepções, tanto as nossas sensações e paixões como os nossos pensamentos. Ora neste sentido eu gostaria muito de saber o que pode significar a afirmação de que o amor a si mesmo, o ressentimento face às injúrias ou a paixão entre os sexos não são inatos. Mas admitindo esses termos, *impressões e ideias*, no sentido acima explicado, e entendendo por *inato* aquilo que é original, ou que não é copiado de qualquer impressão anterior, então podemos afirmar que todas as nossas impressões são inatas, e as nossas ideias não são inatas. Para falar sinceramente, devo confessar ser de opinião que, nesta questão, Locke caiu na armadilha dos escolásticos, que, ao fazerem uso de termos indefinidos, estendem tediosamente as suas disputas sem nunca tocarem no ponto em questão. A mesma ambiguidade e os mesmos circunlóquios parecem percorrer os raciocínios daquele filósofo, tanto neste como na maior parte dos outros assuntos. (II, n.1)

2) Em seguida, Hume critica outra vez o seu mau uso de palavras:

Locke divide todos os argumentos em demonstrativos e prováveis. Segundo essa concepção, deveríamos dizer que é apenas provável que todos os homens devem morrer, ou que o Sol se levantará amanhã. Mas para melhor adequar a nossa linguagem ao uso comum, deveríamos dividir os argumentos em *demonstrações, provas e probabilidades*, entendendo-se por provas aqueles argumentos a partir da experiência que não deixam margem para dúvida ou oposição. (EHU, VI, n.1)

3) E é por fim na seção VII que restam as últimas menções literais a Locke. Há mais esta nota, também conclusiva para descartar uma tese sua:

No seu capítulo sobre o poder, afirma Locke que, verificando pela experiência que há diversas novas produções na matéria, e concluindo que deve haver em algum lugar um poder capaz de as produzir, chegamos finalmente, através deste raciocínio, à ideia de poder. Mas nenhum raciocínio é capaz de nos fornecer ideia nova, original e simples, conforme admite este filósofo. Portanto é impossível que seja esta a origem daquela ideia. (VII, i, n.2)

4) E ao cabo Locke aparece dentre outros ingleses como mostra da inexpressividade do ocasionalismo na Grã-Bretanha, ao tempo em que Hume se queixa duma má compreensão da *vis inertiae* newtoniana: “Na Inglaterra, todavia, essa teoria [ocasionalista] não alcançou qualquer autoridade: Locke, Clarke e Cudworth nem sequer notam a sua existência, supondo sempre que a matéria tem um poder real, embora subordinado e derivado.” (VII, i, n. 6)

Duma coisa, então, podemos estar certos: Locke é na *Investigação sobre o entendimento humano* o malbaratado das notas de rodapé.

O outro pretenseu correligionário, Berkeley, não tivera melhor sorte: merecera uma única nota onde é, digamos, **elogiado** por suas obras comporem “as melhores lições de

ceticismo que se podem encontrar entre os filósofos antigos ou modernos, sem exceptuar Bayle” (EHU, XII i, n.1), posto Hume lembre ser desde a folha de rosto o propósito explícito delas combater o ceticismo. De fato, na primeira edição conjunta das duas obras principais de Berkeley, anunciava-se um

tratado concernente aos princípios do conhecimento humano, onde as principais causas de erro e dificuldade nas ciências, juntamente com os fundamentos de ceticismo, ateísmo e irreligião, são investigados, ao que se acrescentam três diálogos entre Hilas e Filonus, em oposição a céticos e ateus.⁴²

Se a intenção de Hume era reconciliar ambos os partidos, mas hoje é visto como representante mor de um deles, então, para contrabalançar sua fortuna interpretativa, procuremos o que possa uni-lo ao partido de Malebranche. Assim, perguntemos: por que será então que Hume divergia de Locke tão fundamentalmente em cada qual dos pontos assinalados?

§2. A QUERELA DAS IDEIAS INATAS

Se depender de Locke, tal reconciliação parece bem difícil; afinal, dos quatro livros do seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, o primeiro é todo voltado ao combate contundente à tese de que há o que quer que seja de inato na mente. Nisto é fácil reconhecer oposição ferrenha ao cartesianismo, visto que na terceira das *Meditações Metafísicas* aprendemos que é a partir da ideia de Deus, colocada em nossa mente pelo próprio tal qual estampa de artífice em sua criação (cf. §39), que podemos demonstrar sua existência. Para a nossa praxe atual, é exatamente o fato de negar a possibilidade de ideias inatas e afirmar que todo conhecimento tem de vir da experiência que faz de um filósofo um empirista e opõe-no ao racionalismo.⁴³

Não obstante, vimos acima que Hume, na verdade, **não negava** que as ideias fossem inatas; em vez disso, perguntava pelo significado que poderia ter a afirmação “As ideias não são inatas”. Assim, não pode ser o caso que Hume tenha a mesma concepção que Locke da filosofia cartesiana.

42 *Fac simile* impresso à p. 31 da edição citada nas referências.

43 Na verdade, esta classificação é caso curioso onde muitos concordam quanto à sua pertinência, mas também divergem quando se trata de dar o critério preciso do que seja um empirista ou um racionalista. Veja-se, por exemplo, o empenho de Don Garrett no primeiro capítulo do seu *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy* em ladear nosso escocês por Locke e Berkeley sob o nome de empiristas. O critério, a propósito, é o de empiristas não admitirem a faculdade do intelecto. Mas, sem entrar no mérito da correção, consideramos enganoso dizer “intelecto” em vez de, como os próprios cartesianos, “entendimento puro”. “Intelecto” (*intellect*) é apenas uma tradução mais castiça do que “entendimento” (*understandig*) para “intellectus”.

Para dar um significado à proposição que Locke tanto rechaça, Hume considera que temos de antes dar um significado aos termos que a compõem, como “inato”. E se o significado de “inato” for “contemporâneo ao nascimento”, então a questão de se as ideias são ou não inatas é frívola. Afirmar isto implica negar a importância que a descrição dos nossos processos psicológicos de aquisição de ideias interesse à investigação filosófica do entendimento humano; noutras palavras, implica dizer que é irrelevante saber se os bebês nascem pensando ou não, de modo a preterir disquisições genéticas acerca das ideias. Ora, a situação, com Locke, era bem outra. Foi uma preocupação deste estabelecer que as “ideias, especialmente as pertencentes a princípios, não nascem com crianças” (*Essay*, I, iv, §2). Era-lhe importante isto por causa de sua tese de que todas as ideias da mente vêm da experiência, seja por nossa observação dos objetos externos sensíveis, seja das operações internas de nossa mente: no primeiro caso, trata-se de ideias de sensação; no segundo, de reflexão. Temos tão-somente a elas, advindas da experiência que preenche nossa mente qual um papel em branco, e é sobre elas que erigimos todo conhecimento (cf. *Essay*, II, i, §2) – seja teológico, físico ou moral, portanto. Ao invés de principiar pelo conhecimento de Deus, descendo da Causa aos efeitos, com Locke, pela experiência vamos nos alçando aos conhecimentos mais elevados, montando portanto dos efeitos à Causa. E estava nisto em boa companhia: foi Newton quem, com o mote *Hypotheses non fingo*, condenou o método cartesiano para afirmar a experiência como ponto de partida do conhecimento.

Os casos escolhidos por Locke a fim sustentar a pretensa refutação à tese de haver ideias inatas – “especialmente as pertencentes a princípios” – são as de **impossibilidade**, **identidade**, a de **Deus** e a de **substância**. Sobre as duas primeiras, segundo ele, apoia-se o princípio de não-contradição; assim, mostra que, conquanto tidas geralmente por inatas, elas não o são. Da ideia de identidade diz que, se for

inata e, por conseguinte, tão clara e óbvia que temos necessariamente de conhecê-la mesmo desde os nossos berços, eu ficaria feliz em ver resolvida por alguém de sete ou de setenta anos a questão de se um homem, sendo uma criatura constituída de corpo e alma, permanece o mesmo quando o corpo é mudado (*idem*, §4)

Se decerto negamos que um garotinho de sete anos possa solucionar tal questão metafísica, claro está que a ideia de identidade não pode ser inata. O suposto caráter inato do próprio princípio de não-contradição, mesmo que já caia com o da ideia de identidade, também poderia ser rejeitado ao perguntarmos se “é o próprio conhecimento de '*Impossibile est idem esse, et non esse*' que faz uma criança distinguir a mãe de um estranho ou que faz dela

apegada a uma e esquiva a outro” (*idem*, §3). Perante a óbvia e cômica absurdidade de imaginar um bebê levantando em latim princípios escolásticos, havemos novamente de recusar o caráter inato.

Quanto à ideia de Deus, a história e os fatos do mundo atentam contra as pretensões de que seja inata, pois vemos as divindades mais baixas, mais imperfeitas, povoarem as mentes dos homens, ou até divindade nenhuma (cf. *Essay*, I, iv, §10). Se existem povos ateus, se a imensa maioria da humanidade crê em divindades mesquinhas e beligerantes, então não podem ter em si a ideia de Deus. Ademais, se a examinarmos, veremos que

as ideias que temos [...] de Deus [...] são feitas do mesmo jeito que as ideias simples que recebemos pela reflexão: *verbo gratia*, tendo, pelo que experimentamos em nós mesmos, obtido as ideias de existência e duração, de conhecimento e poder, de prazer e alegria, e de várias outras qualidades que é melhor ter do que não ter; quando forjamos a ideia mais adequada que pudermos do Ser Supremo, aumentamos cada uma dessas ideias com a nossa ideia de infinitude e então, pondo-as juntas, fazemos nossa ideia complexa de Deus. (*Essay*, I, xxiii, §34)

Desse jeito, a ideia de Deus que temos não deixa de explicar-se de maneira assemelhada a ideias como a de centauro ou de sereia, com uma espécie de colagem do entendimento feita a partir de material fornecido pela experiência – no caso de Deus, porém, da experiência interna, aquela que temos de nós mesmos e que assim se chama por oposição à externa, a das coisas que nos rodeiam mundo afora.

Quanto à ideia de substância, sua origem dá-se a partir duma suposição que fazemos com base nas múltiplas ideias simples que nos chegam pelos sentidos ou pela reflexão da mente. Tais ideias,

presumindo-se que pertençam a uma coisa, [...] são chamadas, unindo-se num único sujeito, por um nome, do qual, por inadvertência, somos daí em diante propensos a falar e a considerá-lo uma ideia simples quando na verdade é uma complicação de muitas ideias juntas: porque, [...] não imaginando como essas ideias simples possam subsistir por si mesmas, acostumamo-nos a supor um *substratum* onde subsistam, [...] ao qual portanto chamamos “substância”. (*Essay*, II, xxiii, §1)

Assim, pois, a ideia de substância não é inata por ter sua origem explicada psicologicamente através de ideias prévias que são unidas pelo nosso entendimento. Valendo-nos dessa coleção de ideias, forjamos certa ideia hipotética daquilo que subjaz a todas elas, a saber, a de substância.

Vimos que Locke, de fato, usa argumentos muito contundentes que tomem como paradigma as crianças e os bebês. Não obstante, porventura terá mesmo existido algum filósofo na história da humanidade que fosse partidário da tese de que há alguma ideia inata e

estivesse disposto a dizer, como Locke, que certa ideia é inata e, “**por conseguinte**, tão clara e óbvia que temos de conhecê-la desde os nossos berços” (*idem*, §4 – negrito nosso)?

No caso dessas ideias que mencionamos, é bem verdade que Locke pretende voltar sua artilharia contra escolásticos; no entanto, ao passar à ideia de Deus, atacará também aquela nova filosofia de sucesso que vinha a substituir em prestígio o aristotelismo, a saber, a cartesiana. Embora não use a mesma estratégia de procurar por sutilezas filosóficas em bebês, também é muitíssimo questionável se Locke consegue, com sua crítica, atingir a prova cartesiana da existência de Deus; afinal, é sobretudo apontando para a existência de ateus e diversidade de religiões, muitas das quais esdrúxulas, que ele nega o caráter inato da ideia de Deus. (Cf. *Essay*, I, iv, §8-17) Ora, tampouco temos por que crer que, com isto, se refutem as *Meditações* de Descartes. Aliás, a própria tarefa de demonstrar a existência divina ali empreendida já presume que o fato de termos a ideia de Deus não implique conhecermos a real natureza de Deus ou sequer crermos em sua existência – e, muito menos, que bebês em berços conheçam as verdades que se descobrem nas *Meditações*. Com esta negativa particular bem podemos falsear aquela afirmativa universal que Locke dá por verdadeira: “Toda ideia inata é clara e óbvia de modo que a conheçamos desde os nossos berços.” Assim sendo, se não tomarmos intenção por fato, sua crítica das ideias inatas não pode ser entendida como uma crítica ao cartesianismo, ou mesmo, provavelmente, a qualquer sistema filosófico que já tenha sido adotado.

De fato, Hume rejeitou a crítica às ideias inatas tal qual Locke a fizera; mas isto não é suficiente ainda para apontarmos como razão definitiva um maior conhecimento da filosofia cartesiana ou, quem sabe até, concordância com ela nalguns aspectos. Melhor será começarmos pelo evidente, professo pelo próprio Hume; ou seja, a confusão que Locke faz com o significado dos termos. Se a questão torna-se irrelevante caso digamos que “inato” significa “contemporâneo ao nascimento”, havia ainda a opção de tomá-lo por “natural”, que por sua vez pode significar tanto o que não é milagroso como o que não é artificial. Mas aí chegamos a outro termo confuso no vocabulário de Locke, que é “ideia”. Como era lugar-comum na Modernidade antes de Hume, ele não fazia distinção onomástica entre o que é presentemente sentido e o que é apenas pensado: ideia é definida por Locke como “o que quer que seja objeto do entendimento quando um homem pensa” (*Essay*, I, i, §8), mas “qualquer ideia que esteja na mente ou é uma **percepção atual** ou, tendo sido uma percepção atual, está na mente de modo tal que possa, pela memória, ser tornada de novo uma percepção atual.”

(*Essay*, I, iv, §20 – grifo nosso) Sobretudo se considerarmos que Locke admite que os bebês têm ideias de fome e calor no útero (cf. *Essay*, I, iv, §2) ao mesmo tempo em que se esforça para estabelecer que “ideias [...] não nascem com crianças” (*ibidem*), hemos de concordar com a crítica de Hume segundo a qual “a palavra *ideia* parece ter sido geralmente tomada num sentido muito impreciso por Locke [...], significando qualquer uma das nossas percepções” (EHU, II, n.1). Assim, diz ele, “neste sentido [lockiano] gostaria muito de saber o que pode significar a afirmação de que o amor a si mesmo, o ressentimento face às injúrias ou a paixão entre os sexos não são inatos.” (EHU, II, n.1). Noutras palavras, se para Locke **tudo** o que a mente percebe é ideia, então ele não deveria negar que as ideias sejam inatas.

Assim, o que Hume fez foi estabelecer o seu próprio significado para “ideia”, cunhando ademais um termo, “impressão”, que lhe fosse contraposto ao tempo que complementar. Nossa mente, segundo ele, tem **percepções**, sendo elas internas ou externas. Se sinto algo em mim, como um sentimento ou uma sensação, trata-se duma percepção interna; se percebo algo fora de mim, como variados objetos e cenários, trata-se de percepção externa. Ademais, podemos em geral discernir, pela força e vivacidade, uma percepção imediatamente sentida duma percepção que é apenas pensada – seja uma lembrança, seja uma ficção da imaginação. A percepção que é por mim sentida agora Hume estabelece ser aquilo que ele chama de “impressão”; aquilo que penso, “ideia”. (Cf. EHU, II)

Em seguida, traça correspondências entre três coisas: **impressão, ideia e significado do termo**. A primeira delas é que “todas as nossas ideias ou percepções mais fracas são cópias das nossas impressões, ou percepções mais vívidas” (EHU, II, §6), e isto se pode atestar ao vermos que a nossa imaginação, por mais extravagante que possa parecer, não é totalmente livre para criar, visto está confinada àquilo que já percebêramos antes. Com Hume, quase como com Descartes, fato é que

os pintores, mesmo quando se empenham com o maior artifício em representar sereias e sátiros por formas extraordinárias, não lhes podem, todavia, atribuir formas e naturezas inteiramente novas, mas apenas fazem certa mistura e composição dos membros de diversos animais; ou então, se porventura a imaginação for assaz extravagante para inventar algo de tão novo, que jamais tenhamos visto coisa semelhante, e que assim sua obra nos represente uma coisa puramente fictícia e absolutamente falsa, certamente ao menos as cores com que eles a compõem devem ser verdadeiras. (Descartes, *Meditat.*, I, §6)

(Dissemos “quase” por Descartes tocar no assunto da verdade duma ideia, que aqui está atrelada à realidade do objeto percebido; se sabemos inexistirem centauros, com Descartes dizemos serem, em certo sentido, falsas as suas ideias.) Com a imaginação, segundo Hume,

podemos dar conta da “ideia de Deus, no sentido de um *Ser infinitamente inteligente, sábio e bondoso*,” visto que ela “deriva da reflexão sobre as nossas operações da nossa própria mente e de aumentar sem limites aquelas qualidades de bondade e sabedoria.” (EHU, II, §6) Eis, pois, a descrição do Deus lockiano, bem como a lockiana explicação da elaboração dessa ideia na mente.

Devemos então ladeá-lo por Locke e, com isto, dizer que está vedada à alma a ideia inata de Deus, porquanto fabricada por ela própria a partir da experiência que temos de nós mesmos? Antes que o façamos, note-se que Hume tivera o escrúpulo de **definir** o Deus a que se referia. Ora, se o Deus cartesiano não é este, senão “uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas” (*Meditat.*, III, §22), então a definição de Hume não se lhe aplica, e não pode ser enxergada como um ataque ao cartesianismo. Ao contrário: se, como bem nos lembram as personagens dos *Diálogos sobre a religião natural*, as concepções de divindade variam entre as metafísicas lockiana e cartesiana, é àquela dos que descobrem pela experiência um Arquiteto benevolente a arranjar um mundo para o bem-estar humano que melhor se adéqua a definição dada por Hume nessa passagem; ou seja, devemos entendê-la antes como referente ao Deus lockiano ou newtoniano que cartesiano.

É aqui que nos interessa a outra correspondência traçada por Hume: aquela entre o **significado do termo** e a ideia. É a partir daquela primeira, entre impressão e ideia, que Hume enxerga vias para “tornar todas as discussões igualmente inteligíveis e banir todo aquele jargão que por tanto tempo dominou os raciocínios metafísicos e os fez cair em desgraça” (EHU, II, §9). O que acontece é que com todo termo pretendemos expressar uma ideia, mas, sendo as ideias menos claras do que as impressões – sobretudo as metafísicas, tão afastadas do uso quotidiano –, acontece de nos enganarmos quanto ao fato de termos mesmo uma ideia. Quando o fazemos, i.e., quando usamos um termo para expressar uma ideia que não temos, usamos um termo sem significado. Por isto,

sempre que suspeitarmos de que um termo filosófico esteja a ser usado sem qualquer significado ou ideia (como é demasiado frequente acontecer), precisamos apenas de perguntar: *de que impressão deriva essa suposta ideia?* E se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, isso servirá para confirmar a nossa suspeita. (*ibidem*)

Ao cabo, pois, não se trata de mera descrição empírica, senão de prescrições: dizemos que todo termo **deve**, para ter significado, corresponder a ideias; as quais, para serem de fato

ideias, **devem** corresponder a impressões. Afinal, uma lei empírica não permite infrações, ao passo que a metafísica nos dá variados exemplos de termos que descumpram tal lei. A fundamentação dessa lei, claro está, não pode ser *a priori*, e dá-se a partir de certo fato que temos de admitir, a saber, que tudo o que sinto agora poderá ser pensado depois.

Tornaremos depois à compreensão do sistema humeano *per se* e analisaremos a questão mais detidamente; por ora, continuemos a situar Hume dentre os seus coevos a fim de tanto de abalarmos a parede rija que separa empiristas de racionalistas quanto para melhor discernir o que é original de Hume do que era comum ao debate. O que queremos apontar aqui, então, é a maior justeza com que Hume trata a questão da ideia de Deus, dando margem a reconhecer mais de uma concepção filosófica, o que virá a implicar um tratamento mais preciso e profícuo de teses cartesianas. Se a Locke basta explicar a origem da ideia de Deus como sendo empírica para negar-lhe o caráter inato, Hume já se preocupa antes com o significado que se dê ao termo “Deus”, e assim dá maiores chances ao opositor cartesiano ao invés de querer refutá-lo tão-só por caricaturas de suas teses. É notável como a passagem do exemplo da inexistente montanha de ouro, (na qual, ao pensarmos, “estamos apenas a juntar duas ideias, a de *ouro* e a de *montanha*, as quais já conhecíamos anteriormente” (EHU, II, §5)) ao da ideia de Deus com aquele significado algo antropomórfico, já se encontrava na *Lógica* dos cartesianos Arnauld e Nicole. Já eles enunciavam e criticavam a tese **escolástica** de que “*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*” (*Lógica*, I, i, p. 37), defendida à época por Gassendi, da seguinte maneira:

Ele [i.e., Gassendi] admite, porém, que nem todas as nossas ideias estiveram nos sentidos tais como estão no espírito, mas pretende que tenham se formado a partir daquelas que passaram pelos nossos sentidos, ou por composição, como quando pelas imagens separadas de montanha e de ouro fazemo-nos uma montanha de ouro; ou por ampliação e diminuição, como quando, pela imagem dum homem de tamanho ordinário, formamos um gigante ou um pigmeu. [...] E assim, diz ele, concebemos Deus, que não pode recair sob os sentidos, sob a imagem dum velhinho venerável. (*ibidem*, p. 38)

Ora, a *Lógica* é trinta e oito anos mais velha do que o *Ensaio* lockiano. Nela, já se apresentava argumento muito assemelhado ao de Locke refutado. Na verdade, Arnauld e Nicole usarão este ataque à ideia inata de Deus como uma *reductio ad absurdum* do princípio escolástico de que nada está no entendimento que não tenha estado antes nos sentidos; afinal, se tal for verdadeiro, fato é que podemos ter apenas essa ideia de Deus enquanto velhinho venerável. Visto que ele não é tal velhinho, nem é esta a única ideia sua que temos, “é portanto falso que todas as ideias venham dos sentidos” (*ibidem*, p. 39). Que fez, pois, Hume na *Investigação*?

Copiou tintim por tintim a crítica dos jansenistas a Gassendi, fazendo uma única alteração – a de considerar a experiência interna – que a adequasse também a Locke!

A alternativa a Gassendi ofertada por Arnauld e Nicole, naturalmente, será a filosofia cartesiana, na medida em que a *res cogitans* é mais clara do que o que quer que venha dos sentidos, e que, ele próprio, não é dado pelos sentidos, porquanto se fosse poderíamos perguntar se as ideias de pensamento e de ser são coloridas ou luminosas ou agudas. (cf. *Lógica*, I, i, p. 38) Mesmo que Locke possa desviar da perfeita ideia antropomorfista de Deus por não defender a corporeidade da divindade, podemos identificar ainda uma variação anímica de antropomorfismo que faz Deus à imagem da alma humana. Impiedade das mais graves! Um cartesiano pio há de rechaçar esse tipo de concepção divina não só por não ser inato, mas ainda por razões teológicas. Com efeito, Malebranche, também em publicação anterior ao *Ensaio sobre o entendimento humano*, fazia questão de dizer que

deve-se chamar Deus de espírito menos para mostrar positivamente aquilo que ele é do que para significar que ele não é material. É um ser infinitamente perfeito, não podemos duvidar disto. Mas, como é preciso não imaginarmos, com os antropomorfistas, que ele tenha a figura humana porque ela parece a mais perfeita, supondo-o material, é preciso pensar tampouco que o espírito de Deus tenha ideias humanas e seu espírito seja semelhante ao nosso porque não conhecemos nada mais perfeito do que o nosso espírito. (*Rech.* III, ii, 9)

Tal ideia Deus, nos *Diálogos sobre a religião natural* (IV), será criticada através da busca pelo significado do termo. Afinal, se todos os termos **têm que** remontar a impressões, e Deus é de uma natureza que não tem **nada** que seja dado ao homem conhecer, que ideia de Deus poderá o metafísico ter em mente?

A propósito, se se pode dizer de Locke, emendando o princípio tomista, que *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, aut interno aut externo*, então Hume pôde fazer no *Tratado* uma nova formulação da crítica de Port-Royal e dirigi-la à ideia de substância de Locke, perguntando “se a ideia de *substância* é derivada das impressões de sensação [i.e., externas] ou reflexão [i.e., internas]” (*Treatise*, I, i, 6, §1). Caso escolhamos a primeira alternativa e digamos que vem dos sentidos externos, há de vir pela visão, audição, olfato, paladar ou tato, de modo que a ideia de substância teria de ser “uma cor, ou um som, ou um sabor”. Caso fiquemos com a reflexão, i.e., com a experiência interna, teremos de concluir que a substância é alguma das “nossas paixões e emoções”, de modo que “não temos nenhuma ideia de substância que seja distinta da ideia de uma coleção de qualidades particulares, e tampouco temos em mente qualquer outro significado quando falamos ou

raciocinamos ao seu respeito.” (*Treatise*, I, i, 7, §1) Com Hume, então, uma ideia de substância geral, diferente dessa coleção, não corresponde a impressão alguma, sendo portanto “substância” um termo sem significado, a ser expurgado do debate metafísico⁴⁴ para que evite mal-entendidos. Ao cabo, se *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, aut interno aut externo* e a ideia de substância nunca esteve em quaisquer dos sentidos, ou Locke teria de afirmá-la inata, ou seguir Hume evitando colocar “substância” no vocabulário metafísico.⁴⁵

Todos esses são autores do repertório de Hume, mencionados por ele em sua obra⁴⁶. Se fosse o caso de alinhar-se a Locke para divergir desses cartesianos no que toca à ideia de Deus, haveria de fazê-lo sobre as bases empíricas, sobre aquela descrição de como a forjamos. Não obstante, não só não o faz como até mesmo despreza a base dessa crítica lockiana: afinal, como vimos, é frivolidade saber se os bebês nascem com ou sem pensamentos. Mas, se não é essa investigação genética das ideias o que importa a Hume, que será?

§3. FUNDAMENTAÇÃO LÓGICA VS. DESCRIÇÃO PSICOLÓGICA DA AQUISIÇÃO DO CONHECIMENTO

Agora, sim, teremos maior ocasião para favorecer a nossa intenção de aproximar Hume do partido de Malebranche: observaremos que consta na filosofia de Hume, sem constar na de Locke, uma distinção inequívoca entre a fundamentação do conhecimento e a descrição de sua aquisição, i.e., aquelas explicações genéticas a que Locke é tão afeito.

É para Descartes que, uma vez demonstrada a existência divina e, a partir desta, a dos corpos, será perfeitamente possível dizer ser verdade que há objetos exteriores que afetam nossos sentidos e que, através de espíritos animais percorrendo as cordas de nervos até terminarem no cérebro, as ideias chegam à mente – mas isto, frise-se, apenas se demonstrada a existência divina; ao contrário, a mera descrição deste processo é insuficiente para afirmar que as ideias venham dos objetos. Ademais, é inegável que, antes de começarmos a ler as *Meditações Metafísicas*, já acreditávamos na existência dos corpos. Se continuamos

44 Note-se que não usamos aqui “metafísico” com sentido pejorativo, como é costumeiro hoje. Depois cuidaremos deste assunto, mas de antemão veja-se que Hume levantava sua bateria contra a *má* metafísica presumindo uma *sã* a ser erigida por ele próprio. (Cf. EHU, I, §12)

45 Para uma discussão aprofundada da crítica humeana à noção de substância, veja-se “Da imaterialidade da alma: a desconstrução mais incisiva de Hume de um pressuposto metafísico”, de Marcos César Seneda, nos *Ensaio sobre Hume* organizados por Jaimir Conte, Marília Ferraz e Flávio Zimmermann.

46 A citação de Malebranche acima, mesmo, consta ainda maior nos *Diálogos sobre a religião natural*, II, §2.

acreditando depois delas, isto mostra que o que interessa não é estabelecer que corpos existem, mas sim determinar o modo como podemos assegurar tal conhecimento. Não se trata tanto, pois, do **que** é verdadeiro, mas de **como** afirmar que tal seja verdadeiro. Assim, a cartesianos claro está que a firme crença em algo que **porventura** seja verdadeiro é diversa da fundamentação desse conhecimento: estávamos naturalmente certos de que os corpos existem; mas, do ponto de vista filosófico, era necessária fundamentação para este conhecimento; ou, noutras palavras, sabê-lo pela luz natural, e não apenas seguir as inclinações que levassem a crer nele. (Cf. *Meditat.*, III, §12) Na metafísica de Descartes há uma clara delimitação do campo onde devam atuar os sentidos, e que tal não é o da fundamentação: “estes sentimentos ou percepções dos sentidos” foram “postos em mim apenas para significar ao meu espírito que são coisas convenientes ou nocivas ao composto de que é parte” (*Meditat.*, VI, §29), i.e., ao homem, cuja outra parte que o compõe é o corpo. É, pois, graças à Providência que somos pelos sentidos comunicados das coisas necessárias à nossa conservação, e é um erro servir-se da inclinação natural que temos a crer neles para fundamentar conhecimento.

Afinal, caso queiramos argumentar contra as certezas mais triviais advindas das percepções (como essas, que dizem respeito ao mundo exterior), basta passarmos a vista pelos trabalhos de Cícero, de Sexto Empírico ou de Diógenes Laércio para encontrarmos os mais batidos argumentos que mostram o quão enganosos são os sentidos ou os sonhos – e isto sem nem pensarmos naquela suposição extravagante do enganador onipotente. Tamanhos escrúpulos metafísicos eram de urgência bastante compreensível, se nos lembrarmos de que, nos tempos de Descartes, toda a humanidade letrada descobria com Galileu que os sentidos conseguem enganar-lhe por completo ao dizerem-lhe que a terra está parada com o sol a dar voltas. Se desde Aristóteles até aqueles dias os sentidos conseguiram ludibriar a filosofia, era necessário o projeto do método que fosse infalível mesmo que estivéssemos sonhando ou delirando, com os sentidos assim nos enganando ao máximo. Era preciso, então, um método que assegurasse verdades inteligíveis anteriores a este falaz mundo sensível.

Já Locke, graças à física newtoniana exitosa, herdara um mundo sensível bem mais confiável, e a ele, por sua vez,

se alguém disser “Um sonho pode fazer a mesma coisa [que os objetos reais], e todas essas ideias podem ser produzidas em nós sem qualquer objeto exterior”, ele fará o favor de sonhar que eu lhe dou esta resposta: [...] creio que ele há de admitir uma diferença bem manifesta entre sonhar estar em chamas e estar de fato em chamas. (*Essays*, IV, ii, §14)

Alheio a essas dificuldades e à tarefa de fundamentar inabalavelmente o conhecimento, e após muito insistir em estabelecer que ideias não nascem com crianças, Locke considera suficientemente provado que, se não há ideias inatas, então toda ideia vem da experiência que temos pelos sentidos ou pela reflexão sobre nossa própria mente, e que é portanto por essas duas fontes nada transcendentais apenas que embasamos o conhecimento – e, nisto, não só marca forte oposição à empreitada cartesiana como nega aquilo que haveria de torná-la viável, que seria aquela ideia inata de perfeição máxima ou Deus.

Se há algum momento em que Locke nos dê indícios de admitir uma separação entre conhecimento sensível e inteligível, é quando diz que “nalgumas de nossas ideias há certas relações, hábitos e conexões tão visivelmente inclusas em suas próprias naturezas, que não as podemos conceber separáveis destas por meio de qualquer poder” (*Essay*, IV, iii, §29), citando em seguida exemplos geométricos. Ainda assim, não fica clara a distinção entre conhecimento *a priori* e *a posteriori*. Veja-se que as verdades da geometria e da aritmética estarão fundadas nos sentidos como quaisquer outras! Afinal, “quem empreenderá”, pergunta Locke, “a tarefa de encontrar uma diferença entre o branco deste papel e o próximo grau seu? Ou quem poderá formar ideias distintas do mais ínfimo excesso na extensão?” (*Essay*, II, xvi, §3) E, assim, é apenas porque podemos muito melhor distinguir um número de outro do que uma tonalidade ou extensão de outra que Locke conclui que “portanto demonstrações em número são as mais precisas” (*ibidem*, §4) – mais precisas, frise-se, e não simplesmente exatas. Os números, então, são apenas um padrão de medida mais conveniente do que cores e extensão, e apenas medem uma realidade que é, toda ela, sensível.

Para aumentar ainda mais a confusão lockiana entre o inteligível e o sensível, entre a fundamentação do conhecimento e a mera descrição de como o adquirimos, temos até a interferência do processo psicológico de raciocínio a determinar o seu estatuto. Novamente, isto se faz palpável na matemática: na verdade, mesmo que ela conte com o tão preciso padrão número, seu conhecimento sequer é aquele de maior segurança. Locke dividira os tipos de conhecimento em intuitivo e demonstrativo, sendo este o de grau inferior e estando ela incluída em ambos. Eis como ele expressa sua posição:

Consistindo todo o nosso conhecimento [...] na visão que a mente tem de suas próprias ideias, o qual é a maior luz e a maior certeza de que [...] somos capazes, não pode ser despropositado considerar um pouco os graus de sua evidência. A diferente clareza de nosso conhecimento parece-me residir no diferente modo de percepção que a mente tem do acordo ou desacordo de quaisquer ideias suas. Pois, se refletirmos sobre nossos modos de pensar,

hemos de descobrir que às vezes a mente percebe o acordo ou desacordo de duas ideias imediatamente por elas mesmas, sem intervenção de qualquer outra – e isto, penso, podemos chamar de conhecimento intuitivo. Pois nisto a mente percebe a verdade como o olho a luz [...]. (*Essay*, IV, 2, §1)

O grau inferior, como dizíamos, é o da demonstração: “quando a mente não puder colocar as ideias de modo a, por sua comparação imediata [...], perceber seu acordo ou desacordo, é oportuno, pela intervenção doutras ideias, [...] descobrir o acordo ou desacordo que se procura – e é isto que chamamos de ‘raciocínio’.” (§2) Ao cabo, por exemplo, se não pudermos pôr juntos duma vez os três ângulos dum mesmo triângulo para os comparar, então precisaremos do auxílio doutras ideias, e teremos neste caso conhecimento demonstrativo e portanto inferior. Assim, a intuição se caracteriza pelo caráter imediato da nossa percepção da verdade, ao passo que a demonstração se dá mediante um raciocínio. Este é artificialmente ordenado de modo a compor etapas onde intuamos as verdades que são requisito para a conclusão. Por envolver mais passos, a demonstração é mais sujeita a erros do que a intuição.

Esta divisão não se pauta em estatutos propriamente epistemológicos, tocantes à natureza dos conhecimentos, mas na descrição de processos psicológicos por que se adquirem conhecimentos: se intuo agora que um mais um é dois ou que preto não é branco (cf. *Essay*, IV, ii, §1), estas são certezas inabaláveis. Se faço uma cadeia de raciocínios usando pela memória aquilo que outrora intuí – seja numa espécie de “dedução” à Sherlock Holmes, seja uma longa expressão numérica –, então trata-se de demonstração.

Conseguiremos ver então com clareza o distanciamento de Hume nesse aspecto, pois ele fez na *Investigação* uma distinção inequívoca entre as relações de ideias, exclusivamente matemáticas, cuja verdade independe da natureza, e as questões de fato, que só se podem afirmar a partir da experiência:

Todos os objetos da razão ou investigação humanas podem ser naturalmente divididos em dois tipos, a saber, as *relações de ideias* e as *questões de fato*. Da primeira espécie são as ciências da geometria, da álgebra e da aritmética e, em resumo, toda e qualquer afirmação que seja **intuitiva ou demonstrativamente** certa. *Que o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos catetos* é uma proposição que expressa uma relação entre essas figuras. *Que três vezes cinco é o mesmo que a metade de trinta* expressa uma relação entre esses números. As proposições deste tipo podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, sem depender do que exista em qualquer parte do universo. (EHU, IV, §1 – negrito nosso)

A expressão “demonstração” Hume reserva tão-somente a esse tipo de proposição, e ao dizer das verdades matemáticas que elas são dedutiva ou intuitivamente certas já afasta aquela psicologia lockiana que colocava o processo de raciocínio a interferir no estatuto da verdade

que se descobria. **Com Hume, não mais interessa ao estatuto duma proposição se num átimo a intuí (como do caso de um mais um ser dois) ou se, através duma longuíssima cadeia, demonstrei que a soma dos quadrados dos catetos é igual à hipotenusa.** (Se ele não o tivesse feito, podemos imaginar o quão embaraçoso seria o fato de algumas mentes serem mais privilegiadas do que outras para a matemática: se uma pessoa tiver uma habilidade extrema e outra não, a verdade duma fórmula poderia ser intuitiva para a primeira e demonstrativa para a segunda.) O que interessa é que, para determinar essas verdades, não usamos a experiência: seria ridículo imaginar algo como uma matemática experimental que ostentasse feijões para comprovar o resultado duma soma⁴⁷, ou que medisse triângulos retângulos periodicamente para provar que o teorema de Pitágoras vem resistindo ao passar dos milênios com todo o vigor. O simples fato de podermos pensar números e formas geométricas basta para que nestes descubramos verdades inabaláveis, mesmo que porventura a nada correspondam na natureza. Precisarão dalgo externo à mera representação, porém, todas as outras proposições que se queiram dar por verdadeiras; e elas – as questões de fato – serão passíveis apenas de prova ou de probabilidade, nunca de demonstração (cf. EHU, IV, §2). Afinal, bem podemos imaginar que o fogo queime ou que não queime; para estabelecermos que queima, precisamos então de algo mais do que a mera ideia de fogo. Com Hume, ao cabo, bem se poderá perguntar de um ponto de vista lógico pela existência do mundo exterior sem que se tenha uma resposta puramente psicológica; tratar-se-á, com ele como com Descartes, duma pergunta pela fundamentação desse conhecimento. Assim sendo, não basta que aceitemos a diferença psicológica entre sentir e pensar que sinto para, valendo-nos dessa sensação psicológica de o mundo existir, dar por garantido que ele existe.

§4. TRÊS NOVIDADES DA *INVESTIGAÇÃO* IMPORTANTÍSSIMAS

Contra a maré, João Paulo Monteiro gosta de insistir que devemos levar a sério a recomendação de Hume acerca da obra sua a ser tida por definitiva:

Uma interpretação coerente, se não verdadeira (pois isso seria talvez esperar demais...), da epistemologia de Hume só se tornará possível uma vez que admitirmos, não apenas que a versão definitiva e correta é a da *Investigação*, mas também que há no *Tratado* erros que talvez residam “mais no estilo do

47 Muito embora o caráter sintético atribuído à matemática por Kant proponha algo bem parecido com isto. Cf. *Proleg.*, §2.

que no conteúdo”, como Hume escreveu em uma de suas cartas, mas que sem dúvida alguma se encontram também no conteúdo.⁴⁸

Para fazê-lo, insiste nas discrepâncias no tratamento da associação, que não é nosso objeto, mas é mui oportuno tomar um conselho seu para evitar erros interpretativos que é o de não fazer o que ele chama de “citação indiferente”, que consiste em citar trechos de ambas as obras “como se houvesse uma perfeita compatibilidade entre as duas versões, [...], colhendo indiscriminadamente diversas passagens nas duas obras a fim de discutir cada um desses temas.”⁴⁹

Nada poderia justificar melhor o seu conselho do que isto: a divisão entre relações de ideias e questões de fato é uma novidade da *Investigação*, que, conquanto se diferenciasse mais pela forma, nem por isso deixou de diferenciar-se pelo conteúdo. Afinal, esta divisão traz consigo uma outra novidade para a filosofia humeana: as próprias relações de ideias, que são um tipo de conhecimento inteligível e independente do sensível. Uma vez colocado o problema da fundamentação, e acrescentando-se na *Investigação* tal distinção, o problema há de dividir-se em dois: qual seja o fundamento da verdade das relações de ideias e qual seja o fundamento da verdade das questões de fato.

Além disso, aquele atrelamento entre três entidades – a impressão, a ideia e o significado – consta somente na *Investigação*, havendo no *Tratado* o atrelamento apenas entre as duas primeiras.

A alteração do estatuto da geometria em ambas as obras é excelente para vermos o quanto diferem.

§5. A GEOMETRIA NO *TRATADO* VS. NA *INVESTIGAÇÃO*

Na *Investigação sobre o entendimento humano*, temos expressa de maneira taxativa a divisão bipartite dos objetos da razão ou investigação humanas: ou bem são eles relações de ideias, ou bem são questões de fato. Tal como aí consta, não poderia soar mais conforme à tradição clássica, visto que se delineiam um âmbito inteligível onde a Verdade reside imutável, e outro, sensível, onde uma verdade contingente de estatuto inferior existe mutável ao sabor da experiência. Afinal, a negação duma questão de fato verdadeira é perfeitamente concebível porquanto não implica contradição, e para declararmos que o ouro é solúvel em água régia ou que não é, temos de acudir à experiência. Por outro lado, que

48 MONTEIRO, “Sobre a interpretação da epistemologia de Hume”, p. 282.

49 Idem, p. 283.

“o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos catetos” expressa uma relação entre essas figuras. Que “três vezes cinco é igual à metade de trinta” expressa uma relação entre esses números. As proposições deste tipo podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, sem depender do que exista em qualquer parte do mundo” (EHU, IV, §1).

Tais são, pois, as relações de ideias a ecoarem o mundo inteligível. As ciências que delas tratam são as únicas que se podem chamar propriamente de conhecimento (cf. EHU, XII, §27), e, novamente de acordo com a tradição, Hume as identifica com as “da geometria, da álgebra, e da aritmética” (EHU, IV, §1). No *Tratado*, porém, para Hume estava muito claro e estabelecido que “a geometria [...] nunca chega a atingir uma total precisão e exatidão.” (I, iii, 1, §4) É mister, pois, entendermos como terá sido possível Hume dar duas veementes posições contraditórias nas duas obras.⁵⁰

O rebaixamento da geometria começa com aplicar às ideias da geometria a proposição geral que afirma corresponder toda ideia a alguma impressão. Ela figura tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*; porém, é só na primeira obra que é usada para analisar o espaço e, por conseguinte, a geometria. Com tal proposição, então, Hume explicava a composição de cada partícula do espaço:

Fazei uma pequena mancha de tinta sobre uma folha de papel, fixai nela os olhos e afastai-vos gradativamente até uma distância em que enfim não mais a enxergueis. É claro que, no momento que precedeu seu desaparecimento, a imagem ou impressão era perfeitamente indivisível. (I, ii, 1, §4)

Nisto, temos os *minima sensibilia* de que o espaço por nós percebido é composto, e graças aos quais dizemos que “espaço” seja um termo com significado. A eles equivalemos os pontos geométricos, e com eles compomos as linhas que delimitam as figuras, bem como a extensão das próprias figuras. As linhas sem largura de Euclides, pois, são para o jovem Hume coisa absurda porquanto impensáveis.

Se um *minimum* é, por definição, um indivisível, e se, com a vinculação necessária entre impressão e ideia, o *sensibilis* é o pensável, então o pensamento é composto também por

50 É curioso notar como artigos voltados à discussão da matemática em Hume simplesmente ignoraram a questão. Vejam-se “Hume on Mathematics” (p. 133), onde R. F. Atkinson diz que lhe “parece que o tratamento da matemática na *Investigação* é simplesmente uma versão simplificada e encurtada do do *Tratado*”, e “Hume on Geometry and Infinite Divisibility in the Treatise”, onde Mark Pressman disserta sobre o *Tratado* e em três ocasiões (pp. 232, 238, 242) acrescenta parênteses “(e na *Investigação* também)” sem se preocupar em citá-la. Tarde, em 1998, V. Batitsky apontava que a contradição passava batida até então, tendo ele sido o único a reconhecê-la e oferecer uma explicação. No entanto, sua solução é bem ruim: Hume teria reconhecido o erro que fora admitir no *Tratado* uma afirmação não empírica, que é a de haver corpos tão diminutos que escapam aos sentidos, e resolvera a questão separando matemática e mensuração. Ora, isto tanto tornaria Hume um antinewtoniano (contra toda evidência textual), quanto a objeção ao *Tratado* é totalmente infundada, porque Hume contava com as descobertas dos microscópios!

uma série de, digamos, *minima imaginabilia*. Se, ademais, a geometria figura no âmbito do pensamento, então seguir-se-á que cada triângulo que pensemos é composto por tais pontinhos ínfimos que são esses *minima*. Conseguimos pensá-los com clareza e distinção a comporem o triângulo? Não. E é por isso que a geometria nunca pode aspirar a uma total precisão: nunca se sabe ao certo quantos *minima* compõem o espaço; nas palavras de Hume,

porque os pontos que entram na composição duma linha ou superfície qualquer, sejam eles percebidos pela visão ou pelo tato, são tão diminutos e se confundem tanto uns com os outros que é inteiramente impossível para a mente computar o seu número; e, por isso tal computação nunca poderá fornecer um critério que nos permita avaliar as proporções. (I, ii, 4, §19)

Tais pontinhos fugazes, ao cabo, impedirão que se determine entre as figuras geométricas a perfeita congruência. Numa palavra, se o espaço que compõe a figura não for dotado duma sensível e minuciosa clareza, então o juízo que da figura se faça nunca pode ser exato.

Neste ponto, o mais famoso comentador de Hume comete um deslize: para Kemp Smith, nosso escocês “vê o espaço e o tempo como não-sensacionais”⁵¹, pois se tal fosse o caso, “teria de admitir que impressões, por mais que simples, são, ao menos no pensamento, divisíveis, e portanto não teria sido capaz de empregar os argumentos em que confiou ao refutar a hipótese da divisibilidade infinita.”⁵² Não obstante, claro está para Hume que somos incapazes de pensar meio ácaro. (Cf. *Treatise*, I, ii, 1, §5) Um ácaro é algo sensível, e somos incapazes de dividi-lo em nossa imaginação. E podemos acrescentar também uma autoridade insuspeita de sensacionalismo: “Nada percebemos com nossa visão que seja menor que um ácaro ou uma traça. A metade de um ácaro não é nada, se acreditarmos na relação que a visão nos faz. Para ela, uma traça nada é senão um ponto matemático; não se pode dividi-la sem aniquilá-la.” (Malebranche, *Recherche*, I, vi) Se pensarmos apenas de modo sensível, a divisibilidade ao infinito é impossível. Mas fazermo-lo não é necessário, pois podemos abandonar a geometria quando se mostrar defectiva e estudar análise para encontrar verdades mais sublimes. Afinal, era uma tese amplamente (se não unanimemente) aceita na época de Hume que a imaginação é limitada, porquanto é limitado o entendimento. O problema da geometria é o vão que há entre nosso entendimento limitado e a complexidade das entidades geométricas. Ainda que Noxon⁵³ tenha razão ao comparar a matemática de Newton à de Hume

51 *The Philosophy of David Hume*, p. 279.

52 *Idem*, p. 289.

53 Cf. o capítulo “Hume’s Methodological Problems”, em seu *Hume’s Philosophical Development*.

para mostrar o quão aquém um estava do outro neste aspecto, a **geometria** de Hume era atual o bastante mesmo que pensadores cartesianos já tivessem desenvolvido uma geometria que não fosse representacional – é que esta era tida por outra ciência, a ciência da **análise**. A ciência chamada de geometria era só a ciência euclidiana do espaço, que lida tanto com a faculdade da imaginação. Na *Busca da verdade*, chegamos a aprender que a ciência da geometria é útil como uma espécie de ginástica mental que aprimora a faculdade da imaginação⁵⁴; ao passo que

para descobrir as verdades da geometria composta, a análise ensina a reduzir as linhas curvas, consideradas por essa ciência, às equações que exprimem suas principais propriedades, a tirar em seguida dessas equações, por meio do cálculo, todas as propriedades dessas figuras, a maneira de distingui-las em diferentes gêneros e descrevê-las; ensina, enfim, seus principais usos. (Malebranche, *Rech.*, VI, i, 5.)

Para Hume, como para matemáticos refinados, investigar a geometria era investigar o espaço. Para descobrir verdades mais sutis e não sensíveis, é mister estudar análise. E, pensando apenas de modo sensível, Hume e Malebranche concordam que não podemos pensar meio ácaro.

Na verdade, Malebranche chega até a admitir que, sobre uma base sensível, jamais poderemos conhecer figuras:

Nossa visão nos leva menos ao erro quando nos representa as figuras do que quando nos representa qualquer outra coisa, já que a figura não é, em si, nada de absoluto, e que sua natureza consiste somente na relação que há entre as partes que terminam um espaço e uma linha reta ou um ponto que se conceba nesse espaço e que se possa chamar, como no círculo, de centro da figura. Contudo, enganamo-nos de mil maneiras quanto às figuras, e nunca conhecemos alguma delas pelos sentidos com toda a exatidão. (*Rech.*, I, vi, 1)

Se concordarmos com Malebranche quanto a isto, mas tentarmos remover tudo o que não for atrelado à sensação, hamos de nos tornar um geômetra como o Hume do *Tratado*, e concluir que à geometria falta a exatidão.

Mas tornemos ao escrutínio daquelas diferenças entre as duas obras. Dissemos já não haver no *Tratado* a divisão entre relações de ideias e questões de fato. A substituí-la havia sete tipos de relações, as quais dividiam-se entre duas classes: “as [relações] que dependem inteiramente das ideias comparadas e as que podem se transformar sem que haja nenhuma

54 Cf. *De la recherche de la vérité*, lib. VI, pt. 1, chap. 4: “De l’usage de l’imagination pour conserver l’attention de l’esprit, et de l’utilité de la géométrie”.

transformação nas ideias” (I, iii, 1, §1). A explicação dessas duas classes já prenuncia a futura divisão entre inteligível e sensível:

É partindo da ideia de um triângulo que descobrimos a relação de igualdade que existe entre seus três ângulos e dois retos; e essa relação fica invariável enquanto nossa ideia permanece a mesma. Ao contrário, as relações de contiguidade e distância entre dois objetos podem se alterar por uma mera alteração de seus lugares, sem nenhuma mudança nos próprios objetos ou em suas ideias; e o lugar depende de centenas de acidentes diferentes, que não podem ser previstos pela mente. O mesmo se passa com a identidade e a causalidade. (*ibidem*)

Nesta breve exposição, fomos apresentados a três das sete relações, e a todas as que pertencem à classe das que podem se transformar sem transformação nas ideias: (1) relações de espaço e tempo, (2) relação de identidade e (3) causalidade. Quanto à identidade, por nos ser hoje tão crucial para a álgebra, vale colocar aqui a explicação de Hume para tratá-la como contingente: “Dois objetos, ainda que perfeitamente semelhantes um ao outro, e ainda que apareçam no mesmo lugar em momentos diferentes, podem ser numericamente diferentes.” Ou seja, Hume se refere aqui não à identidade entre objetos matemáticos, mas a asserções factuais do tipo “A estrela matutina é a estrela vespertina”. É de notar que todas estas constam também em Locke como relações, como se pode ver pelos capítulos XXVI e XXVII do livro II do Ensaio sobre o entendimento humano.

Quanto à outra classe, a ela pertencem as quatro relações restantes, que são as de (1) semelhança, (2) contrariedade, (3) graus e (4) proporção de quantidade e número. Destas, todas, à exceção da última, “pertencem mais propriamente ao domínio da intuição do que da demonstração”, visto que “podem ser descobertas à primeira vista” (§2). São estas, as do domínio da intuição, as que gozam de verdade mais sólida, visto que as decisões tomadas acerca de todas essas relações são-no “à primeira vista, sem necessitar de nenhuma investigação ou raciocínio” (*ibidem*) À intuição opõe-se o caráter artificial da demonstração, pois nela construímos raciocínios que nos conduzam ao estabelecido das relações que não conseguimos intuir. Ora, temos aqui nada menos que a adoção do critério lockiano que põe o processo psicológico a interferir no estatuto do conhecimento. Como vimos, se intuitivamente percebido num átimo, é superior; se pouco a pouco demonstrado, inferior, não importando se matemático ou físico. Se a obra de Hume se resumisse ao *Tratado*, poderíamos concordar com Don Garrett e dizer que “tanto para Locke quanto para Hume, conhecimento pode resultar ou

de demonstração ou de intuição, que é a percepção da relação de ideias, sem argumento ou inferência.”⁵⁵ Esta é uma distinção que importa no *Tratado*.

De tal estatuto inferior, pelo *Tratado*, são as ciências da quantidade e do número. A geometria já sabemos que não pode atingir certeza por ser composta por aqueles terríveis *minima* que não se deixam agarrar pelo entendimento da mesma maneira que o mercúrio não se deixa agarrar pelas mãos. Agora, se, no *Tratado*, todas as ideias devem corresponder a impressões, então como não terá tentado dar conta também das ideias da álgebra e da aritmética? Se tudo tem de remontar-se às impressões, cairíamos novamente nos *minima*, os quais, quem sabe, em somas grandíssimas poderiam compor uma unidade extra e baralhar o resultado. Não obstante, Hume diz que “restam [...] a álgebra e a aritmética como as únicas ciências em que podemos elevar uma série de raciocínios a qualquer nível de complexidade, e ainda assim preservar perfeita exatidão e certeza.” (I, iii, 1, §5) Como isto é possível? Eis a resposta:

aqui estamos de posse de um critério preciso que nos permite julgar acerca da igualdade e proporção dos números. [...] Quando dois números se relacionam de tal forma que cada unidade de um corresponde sempre a cada unidade de outro, afirmamos que eles são iguais. É por falta de um critério de igualdade semelhante aplicável à extensão que a geometria dificilmente pode ser considerada uma ciência perfeita e infalível. (*ibidem*)

Para Hume no *Tratado*, comparamos cada unidade numa soma através de um padrão confiável – o número – e aí somos capazes de atestar a relação entre as quantidades. Não há nem sombra disso na *Investigação*, e não parece ser esta esdrúxula adoção do “padrão número” uma consequência da correspondência obrigatória entre impressão e ideia. Para explicá-la, pois que não há no sistema humeano nada que fundamente, podemos considerá-la uma tese tomada de empréstimo de alguma outra filosofia. Com efeito, o padrão número figura em Locke, e é um desdobramento do seu critério psicológico para o conhecimento: se o mundo é todo empírico, até os números eram tão-só critério mais exato do que cores ou extensão para a mensuração, pois

A clareza e distinção de cada modo de número [...] faz-me pensar que demonstrações em números, se não forem mais evidentes e exatas do que na extensão, ao menos são mais gerais em seu uso, e mais determinadas em sua aplicação. Porque as ideias de número são mais precisas e distinguíveis do que as da extensão, onde cada igualdade e excesso não são fáceis de observar e medir. (*Essay*, II, xvi, §4)

55 *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, p. 87

É muito fácil, pois, rastrear em Locke a origem dessas explicações de Hume estranhas à *Investigação*. Parece-nos ser o caso de dizer que, com seu pensamento ainda não plenamente maduro, adotara teses fortes lockianas que, mais tarde, viria a abandonar com base noutros pressupostos a serem desenvolvidos por ele próprio. Afinal, tendo esta origem lockiana em vista, fica até evidente que na *Investigação* conversava com sua própria versão juvenil, ou com Locke, ao dizer das relações de ideia que “são as ciências da geometria, da álgebra e da aritmética e, em resumo, toda e qualquer afirmação que seja **intuitiva ou demonstrativamente** certa.” (IV, i, §1 – negrito nosso) Ou seja, com isto, Hume nega de maneira explícita que o meio psicológico por que percebemos a verdade interfira na superioridade ou inferioridade do seu estatuto. Doravante, a própria natureza da verdade é que o determina: não mais interessa o quanto tive de pensar para estabelecê-la, mas tão-somente se é capaz de desmentir-se pela experiência. Com este novo critério, caem na mesma vala das relações de ideia a geometria e a aritmética, e assim não há mais espaço para a justificação da matemática através da discernibilidade superior dos números comparada à da extensão. Abandona-se a psicologia lockiana e em seu lugar operam condicionais: se um juízo cujos termos têm significado pode ser provado ou desmentido pela experiência, é uma questão de fato; se não, uma relação de ideia.

Na *Investigação* temos mais outro trecho onde Hume conversa consigo mesmo jovem. Em primeiro lugar, ele nota que o empreendimento de arrazoar contra a razão é contradição performática (EHU, XII, §17); mas,

mesmo assim, a razão não pode deixar de ficar agitada e inquieta, mesmo relativamente ao ceticismo a que é levada por esses **aparentes** absurdos e contradições. Como é que qualquer ideia clara e distinta pode encerrar circunstâncias que lhe são contrárias [...] é coisa incompreensível e **talvez** seja tão absurda como qualquer proposição que se possa formular. De modo tal que nada pode ser mais cético ou mais cheio de dúvidas e hesitações do que esse mesmo ceticismo que deriva de algumas das conclusões paradoxais da geometria ou da ciência da quantidade (§20 – negritos nossos)

Aqui está uma alusão aos *minima sensibilia*, que eram a composição obscura das ideias claras. Enfatizamos as reticências de Hume quanto à absurdidade da geometria, e tal se explica em nota, onde ele diz podermos evitá-la se considerarmos que as ideias ditas abstratas são na verdade ideias particulares, tornadas gerais por as associarmos a um termo geral, de modo que com “triângulo” pensemos sempre num que seja ou isósceles ou equilátero ou escaleno, mas recordamos com ele outros triângulos particulares. Interessante é notar que o problema dos

minima, conquanto mui discretamente aludido, é simplesmente deixado de lado nesta solução que evita “esses absurdos e contradições” (*ibidem*) da geometria.

A diferença entre o tratamento da geometria, cremos, revela diferenças fundas entre as duas obras. Assim, explicamos isso através da terceira novidade da *Investigação*: a de atrelar impressão, ideia e significado; não apenas impressão e ideia. Comparemos a seção intitulada “Da origem das ideias” na *Investigação* à sua quase homônima, a “Da origem de nossas ideias” do *Tratado*, e encontraremos um percurso parecido, mas com algumas diferenças. Ambas começam estabelecendo que há **impressões e ideias**, e que há entre elas uma diferença de vivacidade, sendo as mais fortes as primeiras. Nas duas obras, Hume diz que em delírio ou sonho podemos tomar as ideias por impressões. A seguir, uma outra divisão aparece no *Tratado* apenas, que é a entre percepções simples e complexas:

Percepções simples, sejam elas impressões ou ideias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação. As complexas são o contrário destas, e podem ser distinguidas em partes. Embora uma cor, um sabor e um aroma particulares sejam todas qualidades únicas nesta maçã, é fácil perceber que elas não são a mesma coisa, sendo ao menos distinguíveis umas das outras. (I, i, 1, §2)

Ainda que Hume não declare essa distinção na *Investigação*, não identificamos incompatibilidade entre os textos, pois em ambos podemos pensar seres extravagantes com as cores e formas usando impressões antes sentidas. O passo seguinte é mostrar que não podemos ter ideias sem ter tido antes alguma impressão que lhes corresponda – assim, está mostrada qual é a origem das ideias, que é o objeto dos títulos. Adiante, Hume propõe um meio de provar que ele esteja errado, que é apontar uma ideia que não corresponda a impressão alguma, e em ambos os textos aponta a possibilidade de tal ideia para em seguida ignorá-la⁵⁶. Trata-se do matiz de azul que, nunca tendo sido visto por um homem de trinta anos, tem sua lacuna posta numa escala de azuis. O homem conseguiria, com as outras ideias de azul, completar a escala com a própria ideia daquele azul, ainda que não o tivesse visto. Enquanto a seção do *Tratado* faz um apanhado do que foi dito e encerra por aí, a da *Investigação* passa a discutir a linguagem, e encerra com esta passagem:

sempre que suspeitarmos que um termo filosófico esteja a ser usado sem qualquer significado ou ideia (como é demasiado frequente acontecer), precisamos apenas de perguntar: *de que impressão deriva essa suposta ideia?* E se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, isso servirá para confirmar a nossa suspeita. Ao expor as ideias a uma luz tão clara,

56 Escrevi sobre isso em “A ideia do matiz nunca visto”, onde sigo Noxon.

poderemos razoavelmente ter a esperança de eliminar todas as controvérsias que possam surgir acerca da sua natureza e realidade. (II, §9)

Voltemos então à questão: como pode Hume não remontar aos *minima* ao tratar de formas geométricas na *Investigação*? Ora, cá também podemos usar condicionais, que são tão tão deflacionárias do ponto de vista ontológico, para resolver a questão: **se** um termo pode ser remontado a uma ideia, **então** temos um termo com significado. Por meio desse exame clarificam-se as ideias, e assim dizemos que triângulo é uma verdadeira ideia da qual podemos falar com significado. Não mais interessa um escrutínio psicológico dos átomos mentais que compõem as ideias, e sim o fato de se a temos mesmo ou não. Ao cabo, Hume resolve em nota o problema através de termos:

Não me parece impossível evitar esses absurdos e contradições, se admitirmos que ideias abstratas ou gerais propriamente ditas são coisa que não existe, mas todas as ideias gerais são na realidade ideias particulares ligadas a um **termo geral**, que recorda em certas ocasiões outras ideias particulares que, em certas circunstâncias, se assemelham à ideia presente no espírito. Assim, quando se pronuncia o termo “cavalo”, imediatamente concebemos a ideia de um animal branco ou preto, com um determinado tamanho ou figura. Mas como esse termo geralmente também é aplicado a animais de outras cores, formas e tamanhos, essas ideias, embora não estejam efetivamente presentes na imaginação, são facilmente evocadas, e o nosso raciocínio e conclusão surge da mesma maneira como se realmente estivessem presentes. (EHU, XII, n. 3. Negrito nosso.)

As figuras geométricas, então, passam a ser tão problemáticas quanto as de animais etc, e as relações descobertas na geometria valem universalmente para toda ideia de, digamos, triângulo, sem maiores disquisições acerca de sua composição. No entanto, é forçoso não igualar cavalos e triângulos porque as verdades de uns dependem da experiência, ao passo que as de outros não. A geometria não deixa de ser empírica não por se apartar do sensível (o que, como veremos, nem para cartesianos seria possível), mas por a imaginação, sem consultar a experiência, ser o bastante para essa ciência.

Assim, é apenas aparente a semelhança que Hume guarda com o *Tratado* ao concluir a nota dizendo que “se isso for admitido (conforme parece razoável), segue-se que todas as ideias de quantidade, sobre as quais raciocinam os matemáticos, não passam de ideias particulares, que são sugeridas pelos sentidos e pela imaginação e portanto não podem ser divididas infinitamente.” (*ibidem*) O que há de estranhar aqui não é mais o psicologismo a importar no cômputo de toda questão matemática – veja-se que Hume não demole aqui nenhuma ciência – mas sim a não-admissão da ciência da análise. Dentro da geometria, não seria grande problema admitirmos a impossibilidade de pensar meio ácaro. Quanto a Hume

ignorar a álgebra, que fora usada por Newton, resta fazermos coro a Richard Olson quando ele aponta que

Uma das questões mais intrigantes que surge em conexão com a ciência britânica durante o s. XVIII e o começo do XIX é: por que a geometria sintética continuou a dominar o pensamento matemático britânico enquanto a matemática analítica estava sendo desenvolvida rápido no continente?⁵⁷

Suas respostas, porém, não poderemos acompanhar, por ela se dar através da escola do Senso Comum, que é posterior a Hume.

§6. E O EMPIRISMO?

Começamos o capítulo perguntando se Hume era empirista e, portanto, adversário dos racionalistas, i.e., dos cartesianos. Ora, não há uma definição unívoca do que sejam empirismo e racionalismo; do ponto de vista pedagógico, tem sua serventia, mas não percebemos cá o que se ganha com a nomenclatura na compreensão da filosofia humeana. O que se tem feito com ela é apenas ladeá-lo por Locke e Berkeley para opor ao cartesianismo – e isto, pelo *Resumo*, já víamos fugir ao propósito de Hume de colocar-se como intermediário. Porém, vimos ainda ter havido um distanciamento de Locke entre o *Tratado* e a *Investigação*. Ficou no *Tratado* o Hume que confundia psicologia com fundamentação; ficou no *Tratado* o Hume que negava à geometria por razões **psicológicas** o estatuto superior. De lockiano, Hume nada mais tem; não mais abraça teses fortes suas. Ao contrário, a distinção bem marcada entre o racional e o empírico é coisa que aparece notadamente, na modernidade, entre cartesianos ou “racionalistas”.

57 “Scottish Philosophy and Mathematics 1750-1830”, p. 29.

CAPÍTULO II DOIS ÂMBITOS

§1. O PARTIDO DE MALEBRANCHE

As relações de ideia, como dizíamos, são novidade da *Investigação*, e não sem razão geraram perplexidades; afinal, Hume “parece ter esquecido completamente o seu conceito oficial de ideias enquanto imagens mentais. Se as proposições sobre as relações de ideias fossem sobre relações de imagens mentais, então é claro que elas pertenceriam à outra categoria”⁵⁸, i. e. à das questões de fato. Se não mais somos obrigados a irmanar Hume a Locke e Berkeley, será oportuno encontrar aqui uma herança de origem cartesiana – é que lê-lo levando em conta o diálogo com a obra de Malebranche decerto há de aclarar a escolha por essa nomenclatura. Do mesmo modo que, se começamos a ouvir uma conversa já iniciada, tendemos a nos confundir, entenderemos pouco o autor lido sem que conheçamos suas referências. Foi Malebranche quem fizera antes de Hume uma distinção bem parecida com a da *Investigação*.

Pois que com tal distinção temos um cenário onde se desvinculam a lógica e a experiência (psicológica ou não), Malebranche deixa-nos divisar um expurgo daquelas influências ontológicas a ditarem ao mundo conclusões factuais que seriam tão criticadas por Hume e Kant. Assim, é em Malebranche que encontramos um ponto de partida para a crítica a bases do cartesianismo, pois

de vários jeitos a *Busca* era um bom compêndio para um cético. Malebranche tinha, afinal, passado em revista cada faculdade [...] e mostrou o quão penetrante era a tendência de cada uma a levar-nos ao erro. Todas as nossas faculdades foram profundamente rebaixadas com a Queda [do paraíso], e só limitando severamente as coisas a que assentimos é que podemos ter esperanças de evitar o erro.⁵⁹

Não temos aqui sombra daquele otimismo de Descartes quanto ao conhecimento, a crescer mais e mais desde que solidamente erigido sobre o método. A alteração feita por Malebranche que ora nos interessa é a no esquema criado de Descartes para explicar o erro, de modo que veremos *en passant* as *Meditações Metafísicas* a fim de compreendermos a inovação do jansenista.

58 FLEW, *Hume's Philosophy of Belief*, p. 55.

59 McCRACKEN, *Malebranche and British Philosophy*, p. 254-5.

Na Quarta das *Meditações*⁶⁰ obtivéramos um método que tornava possível o conhecimento, após as dificuldades levantadas na Primeira contra (1) o conhecimento sensível e (2) a matemática, que é conhecimento inteligível. Na Primeira claro estava haver o âmbito do pensamento e o âmbito da matéria; afinal, mesmo que consideremos a possibilidade de estarmos sonhando sem que qualquer objeto que percebamos exista de fato no mundo, “quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados” (*Meditat.*, I, §8), de modo que

talvez não concluamos mal se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina [...] são muito duvidosas e incertas; mas que a Aritmética, a Geometria e as outras ciências desta natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, **sem cuidarem muito em se elas existem ou não na natureza**, contêm alguma coisa de certo e de indubitável. (*ibidem* – negrito nosso)

A matemática, portanto, é imune aos erros advindos dos sentidos, e nada que exista no mundo poderá desmenti-la. Mas, visto que tinha o propósito de pôr **todo** conhecimento em dúvida na primeira Meditação, Descartes lançou mão de outro argumento, o do deus enganador, a fim de abalar essa forma superior de conhecimento que temos. Assim, porquanto podemos supor que existe um Deus, podemos supor que existe um ser onipotente; se podemos supor um ser onipotente, podemos supor que um ser “me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado” (*Meditat.*, I, §9), de modo que, ao fim e ao cabo, podemos supor que o conhecimento matemático seja falso. Mas queremos, aqui, uma verdade cuja falsidade seja de todo impensável, e a partir dela, sim, construir-se-á um conhecimento bem fundamentado.

Tal conhecimento terá sido o do *cogito*, visto que é impossível duvidar de que duvido. Com ele, porém, nada se afirma além do próprio pensamento, estando nós aqui ainda remotíssimos dos objetos extensos. Assim, finalmente seguros de nossa própria existência enquanto *res cogitans*, podemos inspecionar nossas ideias a fim de encontrar alguma que tenha de existir também fora de nós (i.e., do nosso pensamento). Graças ao princípio de causalidade, segundo o qual o menos perfeito não pode ser causa do mais perfeito, percebemos que a ideia de perfeição máxima (i. e., de Deus) que está em nós não pode ter

60 Friso que uso as *Meditações* por não ter a pretensão de tratar da filosofia de Descartes como um todo. Com efeito, se me guiasse pelos *Princípios de filosofia*, poderia dizer que entendimento e vontade são modos da *res cogitans*, ao tempo que os contasse também entre as faculdades junto com outras tais como as paixões. A escolha pelas *Meditações* dá-se por causa do conselho de Hume ao seu amigo Mitch de que as lesse, juntamente à *Busca de Malebranche* e a verbetes metafísicos do *Dicionário de Bayle*, caso quisesse entender o *Tratado da natureza humana*. (Cf. MOSSNER, *The life of David Hume* p. 104) Não deixa de ser curiosa a informação de que era difícil encontrar as *Meditações*, mas não os demais livros.

sido causada por nós, seres imperfeitos que duvidam porque têm carência de conhecimento. Logo, tal ideia que está no nosso pensamento só pode ter sido causada por um ser tão perfeito quanto esta ideia: a saber, o próprio Deus; que, portanto, existe. Para então livrarmo-nos do argumento do deus enganador – que é o único obstáculo à verdade da matemática –, dizemos ser “bastante evidente que ele não pode ser embusteiro, visto que a luz natural nos ensina que o embuste depende necessariamente de alguma carência” (III, §39)

Se Deus não engana, vem à baila a questão do método, o qual devemos seguir para não errar. Aprendemos então que a alma tem duas faculdades – o entendimento e a vontade –, e que é pela concorrência de ambas que, se bem usadas, conhecemos. O entendimento é a faculdade passiva da alma, visto que apenas tem ideias e, “se as consideramos somente nelas mesmas e não as relacionamos a alguma outra coisa, elas não podem, propriamente falando, ser falsas; pois quer eu imagine uma cabra ou quimera, não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma quanto a outra.” (*Meditat.*, III, §6) Assim, ao pensar no Sol não penso em qualquer falsidade, e “Sol” não é coisa falsa – muito embora saibamos que enunciar meras ideias isoladas, sem afirmar ou negar algo a seu respeito, não baste para conhecermos o que quer que seja. Se, porém, dissermos “O sol é do tamanho de uma moeda, tal como ele se me afigura”, aí sim corremos o risco de errar, mas também diremos algo que, se bem fundamentado, será próprio da filosofia natural, e algo que possa dizer-se conhecimento. A possibilidade de falsidade, bem como a possibilidade de conhecimento, residirá apenas nos juízos, em cuja composição estão as ideias das quais se afirme ou negue algo – de modo que se estabelecem relações entre ideias e elas não são mais consideradas apenas em si mesmas. Ora, sendo faculdade apenas passiva, o entendimento não faz os juízos; sendo, porém, necessárias à composição dos juízos as ideias, e os juízos necessários ao conhecimento, então o entendimento não poderá ser dispensável ao conhecimento. E, para que se façam juízos, será necessário um ato do pensamento, portanto duma faculdade ativa (a vontade) que una em juízo as ideias do entendimento, afirmando uma da outra.

Eis que tiramos daqui a explicação do erro, bem como o método para evitá-lo: o entendimento é limitado às ideias que tem, que não são infinitas, ao passo que a vontade é uma faculdade ilimitada. Resultará então que, fazendo mau uso da vontade, julgamos para além das ideias que temos claras e distintas no entendimento, originando assim o erro. Se, por outro lado, nossa vontade atuar sobre aquelas ideias claras e distintas que estão no entendimento, então nossos juízos serão verdadeiros.

Se, ademais, vimos que o único obstáculo às verdades matemáticas, cujas ideias são tão claras e distintas, fora derrubado com a demonstração da existência de um Deus bom, então estaremos já seguros da verdade que se afirme apenas dentro do âmbito do pensamento, i.e., sem chegar ao da extensão. Com efeito,

encontro em mim uma infinidade de ideias de certas coisas que não podem ser consideradas um puro nada, embora talvez não tenham nenhuma existência fora do meu pensamento, e que não são fingidas por meu pensamento, conquanto esteja em minha liberdade pensá-las ou não pensá-las; mas elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis. Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda que talvez não exista em nenhum lugar do mundo, fora de meu pensamento, uma tal figura, não deixa, entretanto, de haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, do meu espírito. (*Meditat.*, V, §5)

Assim, a questão é a de, revendo o pensamento, encontrar ideias – além daquela de Deus – que não sejam mera ficção arbitrária, mas que tenham uma realidade independente de mim. Ainda na esfera do pensamento, i.e., sem chegar ao domínio sensível da extensão, encontramos algo que tenha uma realidade independente de mim, que são as essências matemáticas, das quais se pode dizer enfim que “são alguma coisa e não um puro nada” (*ibidem*, §6). À exceção de Deus, essência e existência diferem por a primeira dar-se independente da segunda: exista ou não um triângulo, no pensamento ele pode dar-se apenas conforme à sua própria essência, tendo sempre três lados e ângulos internos cuja soma dê 180° . Se porventura o triângulo tiver existência, existirá inevitavelmente com suas características essenciais.

Ao cabo, serão essas coisas reais e verdadeiras que permitirão a matematização da natureza e o conhecimento dos corpos enquanto formas geométricas. Se a geometria mostra que a existência de corpos é possível porquanto nela são eles clara e distintamente imagináveis, e se ademais a bondade divina nunca nos concederia a faculdade de imaginar coisas corpóreas apenas para enganarmo-nos, então os corpos existem à semelhança de formas dotadas de essências verdadeiras. Finalmente podemos, então, ultrapassar as meras ideias que estão no pensamento e estudar os objetos, na medida em que são matematizáveis.

Notemos enfim que a distinção entre pensamento e extensão tinha a implicação bem clara de colocar dois âmbitos de conhecimento: no pensamento existiam verdades que se conheciam apenas nele próprio através do uso da razão; na extensão, as verdades terão de ser alcançadas por intermédio desses elementos puramente intelectuais que são as formas geométricas.

§2. VERDADES CONTINGENTES E VERDADES NECESSÁRIAS

Malebranche, porém, dividiu o entendimento em três: o **entendimento puro**, que é independente do corpóreo ou sensível e, dependentes do corpóreo, a **imaginação** a representar matéria ausente e os **sentidos** a representarem matéria presente. Todo aquele fosso entre pensamento e extensão a barrar o conhecimento de uma pelo outro, nisto, desaparece; e os sentidos, que são também entendimento, acabam inseridos no âmbito do pensamento enquanto aquilo que representa, de fato, não apenas imagens extensas existentes no mundo ou não, mas sim a matéria presente. Não se confunda, pois, com aquele “sentir” da Meditação Primeira, que admitia serem ideias tanto as quimeras imaginárias e como cabras apreendidas pelos sentidos, bem como aquelas figuras geométricas da matemática: afinal, distingue-se não mais apenas entre ideias sensíveis e inteligíveis, mas também entre as que representam objetos que estão de fato presentes (as dos sentidos) e os que não estão (as da imaginação).

Esse fosso terá sido transposto, naturalmente, graças a Deus na filosofia de Malebranche. Como veremos com maior detalhe adiante, trata-se de um ocasionalista, isto é, de alguém que nega qualquer causa que não a divina. Por isto, os problemas decorrentes da interação entre mente e corpo (tais como o de a *res cogitans* ter sensações advindas do corpo) serão resolvidos todos através de Deus. Das nossas sensações, mesmo, Malebranche dirá que “não podem ser senão o efeito duma inteligência e duma potência infinita. Desde que nossos olhos estão abertos, apenas Deus pode então nos instruir num só instante acerca da magnitude, da figura, do movimento e das cores dos objetos que nos rodeiam.”⁶¹ (*Rech.* I, ix, 3)

Mas ainda não é hora de tratar disto, e venhamos ao ponto visado: com Malebranche poderemos, confinados na mera passividade do entendimento e sem recurso à vontade, perceber ideias e, além delas, as próprias relações entre as ideias, ou até silogismos inteiros.⁶² Com Malebranche, as verdades matemáticas também estão, como as ideias, circunscritas à

61 Daí fica fácil enxergar como terá sido fácil a Berkeley fazer sua nova filosofia: bastou navalhar a existência da matéria e manter apenas Deus produzindo em nós a cada instante percepções. Vemos nisso, ainda, o quão embrenhadas são as raízes dos pensamentos que usualmente se põem de lados opostos, cada qual no campo ou do racionalismo ou do empirismo.

62 Pelos *Princípios* (I, §34) é também esta a posição também de Descartes, mas Hume alude apenas às *Meditações*. Sem querer entrar no mérito da unidade do pensamento de Descartes, posso ao menos afirmar que, mesmo que não tenha mudado de ideia entre as duas obras, nas *Meditações* ele é menos claro quanto ao papel meramente cancelador da vontade. Tanto que o zeloso Guinsburg, traduzindo-a (se bem que do francês), faz com que as vontades **formulem** juízos. Cf. IV, §16: “de modo que [a vontade] não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento”; “voluntatem in iudicii ferendis ita contineo”.

esfera da pura percepção; pois, em vez de ser operação da vontade afirmar o juízo de que $2 + 2 = 4$, é a parte pura do entendimento que nos faz não afirmar, mas sim perceber as próprias relações que as ideias têm entre si, já que “quando julgamos que duas vezes 2 são 4 ou que duas vezes 2 não são 5, o entendimento nada faz além de perceber a relação de igualdade” (*Rech.*, I, ii, 1). À vontade cabe apenas afirmar como juízo aquela relação que se percebeu entre as ideias sem qualquer recurso à experiência, no caso da matemática. De fato, “qual a vontade dos santos está *vis-à-vis* com a visão beatífica, tal a nossa está com proposições evidentes como a de que duas vezes dois é quatro”.⁶³

Malebranche divergirá de Descartes ao colocar a vontade expressamente como causa do erro, dizendo

que o entendimento jamais julga, porque nada faz além de perceber, ou que os juízos e os raciocínios, mesmo da parte do entendimento, nada são além de puras percepções, que é apenas a vontade que julga verdadeiramente ao aquiescer àquilo que o entendimento lhe propõe e aí repousando voluntariamente, e que assim ela é a única que nos lança ao erro. (*ibidem*)

Ao cabo, portanto, uma única faculdade será bastante para conhecermos, tendo o papel da vontade sido reduzido ao de uma mera chanceladora daquilo que o entendimento, sozinho, percebe. Na verdade, Malebranche de certa forma elimina a distinção entre entendimento e vontade: “ao fundo, esta questão de se é apenas o entendimento que julga e raciocina parece mui inútil, e somente uma questão onomástica. [...] De resto, como o entendimento e a vontade nada são além da própria alma, é ela propriamente que percebe, julga, raciocina, quer etc.” (*Rech.*, I, ii, 2)⁶⁴

Ora, dado o aumento do papel do entendimento no conhecimento, não será exagero dizer que a vontade, de um ponto de vista lógico ou que atente estritamente à fundamentação do conhecimento, anulou-se. Agora, restringe-se à esfera psicológica, devendo forçar-nos a assentir àquilo que, por nós mesmos e até malgrado nós mesmos, percebemos numa maneira passiva. O que ela faz de mais ativo é “comandar [ao espírito] que examine até ter esclarecido e desenvolvido tudo o que há a examinar” (*ibidem*, 3) – mas, novamente, aqui temos uma narrativa de como viemos a conhecer coisas, e não o fundamento desse conhecimento. Afinal, ao demonstrar uma verdade, é preciso expor um raciocínio – coisa que o entendimento por si

63 LENNON, “Malebranche and Method”, p. 15.

64 Aqui é certo que ele tem o respaldo de Descartes no §32 dos *Princípios de filosofia*, pois que lá a maneira como Descartes explana sobre o entendimento e a vontade chamando-os ambos de modos da alma – coisa que ele não faz nas *Meditações*, que são a obra de Descartes que Hume recomenda ler.

só apreende –, e não narrar as nossas tomadas de decisão que nos levaram a investigar tal e tal objeto.

Outra novidade – e esta, mais afastada da filosofia de Descartes – é Malebranche insistir no caráter puramente relacional, e não real, da verdade:

as ideias são reais, mas a igualdade entre as ideias, que é a verdade, não é nada de real. Quando, por exemplo, dizemos do tecido que medimos que ele tem três varas, o tecido e as varas são reais. Mas a igualdade entre três varas e o tecido não é um ser real: nada é além duma relação, que se encontra entre as três varas e o tecido. Quando dizemos que duas vezes dois são quatro, as ideias dos números são reais, mas a igualdade que há entre elas é apenas uma relação. (*Rech.*, III, 2ª parte, vi)

Se a verdade é apenas relação, e a relação se percebe entre as ideias no entendimento, então podemos simplesmente perceber a verdade sem que saíamos do âmbito do entendimento nem alcancemos as coisas do mundo. Isto quer dizer que não mais precisaremos nos preocupar com realidade formal ou objetiva – com ontologia, em suma – e estamos livres para, usando o entendimento, percebermos no mundo sensível relações entre as impressões que temos dos objetos – impressões as quais, por sua vez, são-nos enviadas pelo próprio Deus.

Se com Malebranche temos a verdade tão-somente em relações, as quais se percebem no entendimento, nele não há aquela fusão cartesiana entre realidade e verdade que o faz preocupar-se em dizer, por exemplo, que ideias são sempre verdadeiras. Não interessa mais a realidade duma substância extensa independente de mim, mas sim a percepção pela mente de relações das próprias ideias. Mais ou menos como, para viver, constato usando os sentidos que minha impressão deste relógio particular é o dobro daquela outra, constato (porém com clareza e evidência) a igualdade entre $1 + 1$ e 2 . Ao cabo, importará antes a percepção do meu intelecto do que a verdade ou realidade da própria ideia, e, com base nisso, Malebranche formula sua regra para evitar o erro nas ciências:

Nunca devemos dar um consentimento inteiro senão às proposições que pareçam tão evidentemente verdadeiras que não seja possível recusá-las sem sentir uma dor interior e censuras secretas da razão, isto é, sem que conheçamos claramente que fazemos mau uso de nossa liberdade se não lhes dermos consentimento, ou se quisermos estender seu poder sobre coisas que ela não domina. (*Rech.* I, ii, 4)

Com efeito, trata-se de regra de aspecto muito subjetivo, e por isso Malebranche tem de reconhecer que, por vezes, “quando as coisas nos parecem bem verossímeis, encontramos fortemente levados a crer nelas; sentimos mesmo dor quando não as deixamos persuadir-nos” (*ibidem*, 5). Não obstante, há a ressalva de que não basta essa dor, pois tanto é necessário reconhecer que fazemos o bom uso da liberdade, como há ainda uma caracterização da

verossimilhança enquanto aquilo em que, graças à providência, somos naturalmente inclinados a crer. Ora, tais coisas são as dos sentidos. E “jamais” devemos “julgar pelos sentidos o que as coisas são em si mesmas, mas somente a relação que têm com nosso corpo, porque, com efeito, eles não nos são dados para conhecer a verdade das coisas em si mesmas, mas somente para a conservação do nosso corpo.” (*Rech.*, I, v, 3)

Os sentidos, por mais que aptos à preservação de nosso corpo, são falhos⁶⁵, e Malebranche se dá ao trabalho de o provar longamente. (cf. *Rech.* I, vi-xx) E se já separamos o mundo inteligível do sensível, podemos com as impressões advindas dos sentidos apenas traçar relações que já serão, elas próprias, intelectuais, e que não poderão pretender revelar a verdade das coisas mesmas.

Ora, essa concepção de verdade, se aplicada a todas as ciências, acabaria por negar algumas. Afinal, como seria possível dizer ser verdade que César morreu assassinado por Brutus? Analisando quais ideias o entendimento poderia encontrar uma relação que indicasse a verdade do assassinato de César? Assim teremos de concluir que

há duas sortes de verdades: umas são necessárias e outras são contingentes. Chamo de “verdades necessárias” aquelas que são imutáveis por sua própria natureza e que foram seguras pela vontade de Deus, que não está sujeita a alteração. Todas as outras são verdades contingentes. A matemática, a metafísica e mesmo uma grande parte da física e da moral contêm verdades necessárias. A história, a gramática, o direito particular ou os costumes e várias outras que dependem da vontade mutável dos homens contêm apenas verdades contingente. (*Rech.* I, iii, 2)

É apenas para as verdades necessárias que valerá a regra de examinar as ideias e encontrar nelas aquelas relações claras e distintas; assim, é na matemática que encontramos aquelas verdades independentes do mundo, cuja representação é também parte da física.

Quanto às outras ciências, elas na verdade não o são, assim como não são propriamente verdades as verdades contingentes:

Pedimos então que se observe a regra que acabamos de estabelecer na busca por verdades necessárias, cujo conhecimento pode ser chamado de ciência, e devemos nos contentar com a maior verossimilhança na história, que compreende as coisas contingentes. Pois podemos chamar geralmente pelo nome de “história” o conhecimento das línguas, dos costumes e mesmo das

65 O fato de advirem de Deus não implica deverem ser infalíveis. Afinal, se Deus no-los deu só para a conservação da espécie, a precisão dos sentidos existe até onde é necessário para este fim. Assim, Deus não nos faz ver coisas ínfimas porque elas são irrelevantes para a nossa sobrevivência; igualmente, temos dificuldades em discernir os tamanhos de objetos muito parecidos, mas somente porque tal diferença de tamanho nos é irrelevante. Ou seja: Deus é tão providente que não nos faz ver tudo o que há, mas como que escolhe mostrar apenas o que é necessário à nossa conservação da vida.

diferentes opiniões dos filósofos quando são aprendidas apenas pela memória e sem ter tido evidência nem certeza delas. (*ibidem*)

Assim, não se trata de ciências que descobrem verdades, mas de histórias que estabelecem probabilidades. História e ciência opõem-se, uma aprendendo pelo uso da memória e outra pela inspeção do entendimento.

Vemos então desenharem-se aqui os contornos da divisão humeana entre relação de ideias, que independe do mundo sensível, é percebida pelo entendimento e tem verdade necessária, e questões de fato, cuja verdade é contingente. Até mesmo a concepção de ciência perfeita atrelada ao tratamento exclusivo de relações de ideias encontramos na *Investigação* (XII, §27): d' "as ciências da quantidade e do número", Hume pensa "que podem, com segurança, ser declarados os únicos objetos próprios de conhecimento e demonstração". Há também, enfim, a oposição entre as verdades dependentes do mundo e as independentes:

Que a raiz cúbica de 64 é igual à metade de 10 é uma proposição falsa que nunca pode ser distintamente concebida. Mas que César, ou o arcanjo Gabriel, ou outro ser qualquer jamais tenha existido, pode ser uma proposição falsa, mas não deixa de ser perfeitamente concebível e não implica contradição alguma. (§28)

O que será necessário para determinar a verdade duma questão de fato, qualquer interessado em filosofia moderna sabe: a experiência – e a exigência dela na construção de conhecimento seria marca fortíssima do empirismo de nosso escocês! Não obstante, note-se: se as relações de ideias malebranchianas são, necessariamente, tornadas inteligíveis mesmo que porventura tenha origem nos sentidos, como se poderão conhecer as verdades contingentes? Ora, através da experiência, que temos pelos sentidos – os quais nos foram dados pela Providência para que agíssemos, não para que conhecêssemos. E dizer que a História não seja propriamente conhecimento, como vimos, é coisa que Malebranche faz de modo explícito e que Hume implica, visto que seu objeto não é quantidade nem número. E para Malebranche, implicará essa depreciação do estatuto do conhecimento uma depreciação das disciplinas que descobrem verdades contingentes? Nem um pouco! Afinal, "é preciso não menosprezar de modo absoluto as verossimilhanças, porque acontece ordinariamente que várias, agregadas, tenham tanta força para convencer quanto as demonstrações mui evidentes." (*Rech*, I, iii, 2) Assim, tanto é verdade para o cartesiano quanto para Hume que, em se tratando de contingência, a verdade deve ser determinada com recurso à experiência, pois que a Razão sozinha dá conta apenas das verdades inteligíveis.

É, enfim, na descrição das verdades necessárias que conseguimos reconhecer as relações de ideias de Hume: serão aquelas estabelecidas na matemática. Não interfere na verdade das proposições matemáticas a maneira como adquirimos as ideias: fato é que, para Hume, “mesmo que nunca existisse um triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre sua certeza e evidência” (EHU, IV, §1), e para julgá-lo não interessa o fato de não termos nascido com ideias de triângulos mas formado-as pela experiência. Ou seja, mesmo que tenha sido necessária a nossa experiência dessas formas que cremos existem fora de nós, se temos ideias, é no pensamento tão-só que devemos procurar pela verdade matemática. Há, pois, dois âmbitos. No das relações de ideia, a Razão impera e o puro entendimento basta para demonstrar sua verdade ou falsidade. A questão de difícil solução, então, é aquela que envolva a experiência, a saber, aquelas proposições de verdade contingente, as quais Hume escolhera chamar de questões de fato e Malebranche chamava de história. É das verdades do âmbito da experiência que a Razão não consegue dar conta.

§3. UMA DIVERGÊNCIA FUNDAMENTAL

Pelo que dissemos, pode-se concluir que as epistemologias de Hume e de Malebranche têm um importantíssimo ponto de apoio comum: existem as verdades necessárias, que consistem em relações inteligíveis e imunes ao sensório, e as verdades contingentes, que consistem na descoberta de fatos e são apreendidas pela memória da experiência. Como será então que Malebranche tornou-se um pio teólogo e Hume um cético crítico da teologia?

Além de a preocupação de Hume voltar-se para o assunto abandonado por Malebranche, que é a “história”, temos uma interdição posta por Malebranche ao seu próprio método: ele não pode aplicar-se às verdades da fé. Afinal, sem interdições, abrir-se-ia caminho para concluir que certas verdades indispensáveis à teologia cristã, como a de que Deus é providente e há vida após a morte, não se podem descobrir pelo entendimento puro; assim sendo, dever-se-iam afirmar perigosamente contingentes e ficar à mercê da imaginação e dos sentidos. Eis, pois, a interdição: “não falo aqui das cousas da fé, as quais a evidência não acompanha como nas ciências naturais, e a razão disso parece ser que nós não podemos perceber as cousas senão pelas ideias que temos delas.” (*Rech.*, I, i, 3 143) Deus, como já vimos, nos dá ideias somente à medida em que são necessárias à sobrevivência. Dessa tese com um quê tão humeano, de só conhecermos as coisas pelas ideias, não se seguirá qualquer negação da teologia ou da divindade, mas apenas a postulação de um terceiro tipo de verdade,

que é a verdade da fé. Assim, existem verdades sobrenaturais irrelevantes para a nossa sobrevivência que nos seriam completamente vedadas sem a benevolência de Deus, que no-las revelara:

É mister então distinguir os mistérios da fé das cousas da natureza. É mister submetemo-nos igualmente à fé e à evidência; mas, nas cousas da fé, é mister não procurarmos pela evidência antes de crer, assim como nas cousas da natureza é preciso não nos determos à fé, isto é, à autoridade dos filósofos. Numa palavra: para ser fiel é preciso cegueira, mas para ser filósofo é preciso ver evidentemente, pois a autoridade divina é infalível, mas todos os homens estão sujeitos ao erro. (*idem*)

Hume, por outro lado, não dará quaisquer regalias epistemológicas à teologia.

§4. A IDEIA DE CONEXÃO NECESSÁRIA, ONDE ESTÁ?

Não dera, pois, regalias à teologia, e além disso dedicara-se às questões de fato. Ora, exigir fundamentação no entendimento nos deixa em apuros ao tratar dos simples fatos do mundo, tão importantes para a vida comum. Se “o contrário de toda e qualquer questão de fato permanece sendo possível, porque jamais pode implicar contradição” (EHU, IV, §2), então aquela mais contraintuitiva está em pé de igualdade com a mais óbvia no que diz respeito à fundamentação intelectual. Há quem diga que “nada se pode dizer de tão absurdo que não seja dito por alguns filósofos” (CIC. *de Div.*, II, 119), e a negação de que o fogo cause a queimadura é uma dessas proposições que encontrem filósofos para defendê-las.

Ora, chamar de história tudo aquilo que não seja relação de ideia é um jeito de indicar a inteira contingência como inerente ao âmbito da experiência; é pôr na mesma vala do aleatório a morte de César e a velocidade da queda de um dado corpo – coisa já medida por Newton. Contingência e determinação por leis, até prova em contrário, são coisas opostas. No século de Newton, as leis naturais determinavam a queda de tal ou tal maneira dos corpos, a velocidade das bolas de bilhar que se choquem etc. Tratar do âmbito da experiência implica tratar de causalidade. Voltemos então a Malebranche, que introduziu para tratar da causalidade que se acha na natureza o par de exemplos do choque entre bolas de bilhar e do braço obediente ao pensamento. Diz ele:

os homens nunca deixam de julgar que uma cousa é a causa de qualquer efeito, quando uma e outra estão juntas [...]. É por isto que todo o mundo conclui que uma bola agitada que encontra outra é a verdadeira e a principal causa da agitação que ela lhe comunica, que a vontade da alma é a verdadeira e a principal causa do movimento do braço, e outros preconceitos semelhantes: porque sempre acontece que uma bola é agitada quando é encontrada por outra que a choca, porque nossos braços são movidos quase

todas as vezes que queremos, e porque não vemos sensivelmente qual outra coisa poderia ser a causa desses movimentos. (*Rech.*, III, ii, 3)

Assim, Malebranche aponta que tudo o que vemos no mundo não passa de sucessão de eventos: é apenas e tão-somente por vermos certos eventos sempre se seguindo uns aos outros que cremos que um seja a causa do outro. É bem verdade que Malebranche nega apenas a causalidade natural e afirma ser Deus a causa de tudo, mas a face negativa de sua argumentação é típica de ceticismo: apontar a infinidade de posições filosóficas – caso se queira, a *διαφωνία* – acerca da causalidade natural (em especial no aristotelismo) para concluir que os filósofos nada sabem do que pretendem. “Afinal”, diz ele, “se os filósofos concebessem claramente que as causas segundas têm uma força verdadeira [...], eu, sendo homem como eles e participando, como eles, da soberana razão, poderia descobrir a ideia que lhes representa essa força.” (*Rech. Escl.* XV; OC III: 204⁶⁶) Talvez seja difícil encontrar noutro filósofo um ponto mais caro a Hume do que este de Malebranche: é tão-somente por vermos um evento seguindo-se sempre a outro que cremos ser um a causa e outro o efeito, sem intuirmos entre eles alguma ideia de força ou poder que os atrele. E, se assim não fosse, haveríamos de ter uma ideia de tal força conectora de causas e efeitos.

Já Locke, que lançara seu *Ensaio sobre o entendimento humano* quinze anos depois da publicação da *Busca pela Verdade*, tomou o mesmíssimo par de exemplos e insistiu em dar conta deles através da experiência, ou seja, em descobrir neles a tal ideia que representa essa força, aquela que Malebranche lamenta não conseguir perceber nem haver quem a aponte para si. Tendo feito uma distinção entre poder passivo e poder ativo, Locke considerou que explicar a origem da ideia de conexão necessária pelo caso do braço é mais fácil do que pelo outro, do choque das bolas de bilhar, porquanto “os corpos, por nossos sentidos, não nos fornecem uma ideia clara de poder ativo como a que temos a partir da reflexão sobre as operações de nossa mente.” (*Essay*, II, xxi, §4) Eis como ele fundamenta a sua tese de que temos ideia de poder ativo, mesmo da matéria, através de nossa mente:

(1) Do pensamento, o corpo não nos fornece ideia alguma: é apenas pela reflexão que a temos. (2) Tampouco temos a partir do corpo qualquer ideia do começo do movimento. Um corpo em repouso não nos confere ideia alguma de qualquer poder ativo a mover; e, quando posto em movimento, este movimento é antes uma passividade que uma atividade nele. Afinal, quando a bola obedece ao golpe dum taco, isto não é uma atividade da bola, mas mera passividade; também, quando por impulso põe outra bola em

66 Vim citando com as divisões da obra, que permitem que se encontrem facilmente os trechos para cotejo. Como os *Esclarecimentos* não têm essas divisões, acrescentei (como fazem os especialistas) a marcação da edição de referência, que são as obras completas, assinalando volume e página.

movimento [...], dá apenas uma ideia muito obscura dum poder ativo movendo o corpo, já que o observamos apenas transferir mas não produzir algum movimento. [...] A ideia do começo do movimento temos apenas pela reflexão do que se passa em nós mesmos, onde descobrimos pela experiência que, simplesmente por quereremos, simplesmente por um pensamento da mente, podemos mover as partes do corpo que estiveram antes em repouso. (*ibidem*)

Assim, é o segundo caso que fundamenta o primeiro, e é pela experiência que temos em nós de criarmos movimento pela simples vontade que temos a ideia de poder ativo. Perante a cobrança de Malebranche pela ideia de poder, Locke enfim apontou-a em nós mesmos.⁶⁷

Se Hume, naquelas notas de rodapé que lhe são legadas, chega mesmo a acusar Locke de cair em confusões e circunlóquios tal qual um escolástico, de simplesmente não ter notado o ocasionalismo e de fazer a mente criar uma ideia mesmo tendo admitido que isso não é possível, aqui está uma boa ocasião de ver essa crítica. É um problema da explicação lockiana da causalidade a falta de clareza, já que, “entre as ideias que ocorrem na metafísica, nenhuma são mais incertas e obscuras do que as de *poder, força, energia* ou *conexão necessária*” (EHU, VII, §3). A maneira de resolver esse tipo de problema consta na Seção II: considerar que toda ideia corresponde a alguma impressão. Assim, se não encontrarmos nenhuma impressão correspondente àquela ideia que expressamos por um termo, então tal termo não tem significado e pode deixar contendores discutindo até o fim dos tempos sem chegarem a lugar algum. Toda vez, pois, em que estivermos em dúvida acerca de se um termo está sendo usado sem qualquer significado, deveremos perguntar se de fato temos a ideia nomeada por aquele termo, e para responder havemos de conferir se ela corresponde a alguma impressão. E é este artifício que ele usa para rechaçar a explicação de Locke e formular outra nova. Diz ele: “Para nos familiarizarmos completamente com a ideia de poder ou conexão necessária, vamos então examinar a sua impressão, e a fim de localizar essa impressão com maior certeza, vamos procurá-la em todas as fontes de que possa derivar.” (EHU, VII, §5)

Dentre tais possíveis fontes, as primeiras que Hume investigara são, mais uma vez, o choque entre bolas de bilhar e o braço que se move sob o comando de nossa vontade. No primeiro exemplo, nada vemos além dos dois eventos – uma bola movente chocando-se e em seguida a outra movendo-se –, e que, como gosta de insistir Hume, não há nenhuma ideia, por

67 É uma pena que Peter Jones, em seu erudito *Hume's Sentiments*, tenha investigado a mesma questão que nós, cotejando inclusive com o Esclarecimento XV de Malebranche, mas ignorado a repetição do exemplo em Locke e dito que “é digno de nota que Locke, no *Exame da opinião do Pe. Malebranche da visão de todas as coisas em Deus* [...] não faz nenhuma menção à discussão da conexão causal” (p. 25).

obscura que seja, a permitir àquele que testemunhe pela primeira vez um choque adivinhar o seu efeito. (Cf. EHU, VII, §7)

Não à toa, Hume passa ao segundo exemplo para examinar a hipótese de que a ideia de conexão necessária seja “uma ideia de reflexão, pois deriva da ideia de reflexão sobre as operações do nosso próprio espírito e sobre o comando que a nossa vontade exerce [...] sobre os órgãos do corpo” (EHU, VII, §9) Aqui, então, começa a atacar diretamente a solução lockiana, e fá-lo retomando a mesma via que Malebranche usara para criticar a causalidade natural: tudo o que há, do mesmo modo que no choque entre as bolas, é um par de eventos acontecendo acompanhados. O segundo exemplo em nada difere de quaisquer fenômenos causais da natureza bruta no que diz respeito ao conhecimento que temos das operações:

essa influência [da vontade sobre o corpo] é um fato que, como todos os outros fenômenos naturais, só pode ser conhecido através da experiência, e nunca pode ser previsto a partir de qualquer energia ou poder na causa que a liga ao efeito, tornando este uma sua infalível consequência. O movimento do nosso corpo segue-se ao comando da nossa vontade. A todo momento estamos conscientes disto. Mas os meios pelos quais isto se efetua, a energia através da qual a vontade realiza tão extraordinária operação, de tudo isto estamos [...] longe de ser imediatamente conscientes. (EHU, VII, §10)

Sem qualquer privilégio por estar de alguma maneira atrelado ao pensamento, também aqui o que temos é uma misteriosa associação constante e contingente entre um par de eventos; noutras palavras, não percebemos, ao mover o braço, qualquer ideia conectando pensamento a movimento. Dando sequência a sua argumentação, Hume elenca três pontos para enfatizar a nossa ignorância de causas neste exemplo do braço movente. No primeiro, toma de empréstimo o dualismo cartesiano: “Haverá em toda a natureza algum princípio mais misterioso do que a união da alma e do corpo, pela qual uma suposta substância espiritual adquire uma tal influência sobre uma substância material que o mais tênue pensamento é capaz de agir sobre a mais grossa matéria?” (*idem*, §11) Embora dizer “**suposta** substância” já marque reservas a um aspecto mais assertivo do cartesianismo⁶⁸, o dualismo serve bem ao seu propósito por apontar que, sendo uma a matéria e outro o pensamento, qualquer relação que haja entre uma e outro não pode ser dada por óbvia, devolvendo assim a essa relação o ar de mistério que a trivialidade do quotidiano lhe rouba. É, pois, apontando que mesmo “se por um desejo secreto fôssemos capazes de controlar montanhas, ou de controlar os planetas nas suas órbitas, essa imensa autoridade não seria menos extraordinária nem estaria mais distante de

68 Restrição humeana que se possa facilmente apontar é à asserção de substâncias. Nos *Diálogos*, porém, vemos Hume argumentar com base numa distinção deflacionada (i.e., sem asserir substâncias) entre pensamento e matéria. Cf. DNR, IV, §7-11.

nossa compreensão” (*ibidem*), que Hume pode realçar o desconhecimento que temos da relação entre a nossa vontade e o nosso corpo. Para nos convencer ainda mais, segue enfatizando o desconhecimento que nós temos acerca dessa relação aparentemente tão óbvia entre os movimentos do corpo e nossa vontade: sem saber por que, não conseguimos mover todos os órgãos do corpo de acordo com a nossa vontade; enganados, homens amputados tentam mover seus membros fantasmas. Mais ainda, fazemo-lo mesmo sem conhecer o mecanismo da atuação da alma sobre o corpo, visto que (de acordo com a medicina da época) movemos não o membro propriamente, mas os espíritos animais que nele estão contidos, de cuja existência sequer estamos cientes ao operar. (Cf. EHU, VII, §12-5)

É nesse amplo desconhecimento que podemos ver aquele traço cartesiano vindo com toda a força afastar Hume de Locke: **creio forçosamente**, por uma inclinação natural, que o meu braço obedecerá à minha vontade de movê-lo, mas **as razões** nos são, ainda assim, de todo desconhecidas. Com Hume, como com Descartes e Malebranche, bem podemos descrever essa operação de mover braços, mas jamais crer que com isto temos um conhecimento fundamentado acerca do que se passou.

§5. SE NÃO HÁ DEUS A GARANTIR, ENTÃO...?

Hume concorda, pois, com a crítica de Malebranche à causalidade natural. Ele até explica como o padre chegou ao ocasionalismo: quando o vulgo se depara com um fenômeno inaudito, que portanto não esteve constantemente conjunto a outro que pudesse ser sua causa, incontinenti credita-o a Deus (cf. EHU, VII, §21-2). A façanha de Malebranche fora perceber que, em última instância, o nosso conhecimento das operações triviais da natureza não tem melhor fundamento racional do que aquele que o vulgo tem das causas dos fenômenos assombrosos. Logo, credite-se tudo a Deus: da banalíssima queimadura do fogo aos mais bizarros portentos.

Sabemos bem onde está a divergência mais evidente da parte de Hume: tal ignorância jamais poderá embasar a afirmação de que Deus seja a causa de tudo; ao contrário, dela, racionalmente, nada se segue, e devemos permanecer assumindo-a, tornando-nos portanto céticos. O que nos interessa aqui é o fato de **devermos** fazer isto: que autorizaria Hume desdizer Malebranche, impedindo-o de colocar Deus como causa de tudo ou dizer que, se o fizermos, adentraremos no “reino da fantasia” (EHU, VII, §24)? Afinal, se esta é uma coisa impossível de provar-se falsa, então o natural seria, como bom cético, simplesmente

suspender o juízo. (A propósito, o fato de ele não o fazer deveria ser explicado por aqueles que insistem em dizer que Hume é pirrônico.)

Outra divergência, menos explícita, é a atitude que Hume toma perante uma proposição de Malebranche que ele próprio aceita. Fato é que, apenas por vermos certos eventos conjugados, cremos que um é a causa e o outro é o efeito. Ao invés de, como Malebranche, criticar a falta de fundamentação para tal, o que Hume faz é tomar por dado a ser investigado o fato de que agimos de tal maneira, e não como algo louvável ou reprovável. É isto o que Hume tratará como objeto de investigação, e as conclusões que tirar como ela é que servirão para desdizer Malebranche.

Temos, então, uma situação delicada: Hume negou a solução de Locke para a conexão necessária valendo-se do aspecto crítico da filosofia de Malebranche sem contudo aceitar a solução deste. Além disso, não só não desespera de ter conhecimento como há de fazê-lo tendo aceito a diferença entre aquela mera crença instintiva e o saber fundamentado. Que espécie de solução ele próprio poderá dar? E, uma vez admitida a possibilidade de conhecimento, de que tipo será este?

CAPÍTULO III

DOIS PRINCÍPIOS METAFÍSICOS

§1. O PRINCÍPIO DO HÁBITO COMO FUNDAMENTO

Separados os âmbitos do inteligível e do sensível, disséramos que só um deles era o problemático, pois que a razão dá conta das verdades do primeiro, isto é, das relações de ideia. O que aprendemos com Malebranche é que ela nunca poderá dar conta das verdades do outro âmbito, isto é, das questões de fato. Sua solução fora remontar toda causalidade **natural** a uma causa **sobrenatural**, causa esta cuja existência se prova através da Razão pela existência divina, existência esta que ademais consta na Revelação.

O problema que nos interessa pode ser expresso do seguinte modo: enquanto a Razão é o princípio que fundamenta a verdade ou falsidade duma proposição que afirme uma relação de ideias, as questões de fato restam inteiramente arbitrárias. Baseamo-nos na Razão para dizer ser verdade que $1 + 1 = 2$ e falsidade que $5 + 5 = 200$; mas, uma vez aceita a crítica de Malebranche, a filosofia não tem ainda como determinar ser verdade que “A água congela a 0°C ” e falsidade que “Bois voam”. Assim posto, o problema das questões de fato é um problema de fundamentação.

Apesar de Hume ser sensível à diferença entre fundamentação e descrição, para resolvê-lo procura o fundamento nos raciocínios que fazemos naturalmente acerca de questões de fato. Com efeito, se a lógica se cala, restou-lhe a experiência atual de como opera a natureza humana para poder determinar em que ela se baseia.

A primeira resposta foi a **relação causal**: “Todos os raciocínios relativos a questões de fato parecem assentar na relação de *causa e efeito*. Somente por meio dessa relação podemos ir além da evidência da nossa memória e dos sentidos.” (EHU, IV, §4) Assim, aponta uma série de exemplos em que fazemos nossas suposições com base em tal relação e respalda a universalidade de sua asserção:

Ouvir uma voz articulada e fala racional no escuro assegura-nos da presença de alguma pessoa. Por quê? Porque tais são os efeitos da constituição e fábrica do ser humano, e estão intimamente conectados com ele. Se procedermos à anatomia de **todos os outros raciocínios desta natureza**, veremos que eles assentam na relação de causa e efeito, e que esta relação pode ser próxima ou remota, direta ou colateral. (ibidem – grifo nosso)

Responder que a causalidade fundamenta, porém, já sabemos que é deixar a questão sem resposta, pois, como víamos, a própria causalidade é assunto dos mais espinhosos. Logo, é mister nova investigação: a causalidade, por sua vez, fundamenta-se em quê?

Esta pergunta tem uma resposta imediata, que é a da experiência. Só afirmamos a relação causal entre fogo e queimadura após termos tido a experiência do fogo e da queimadura seguindo-se um ao outro; só afirmamos a relação entre relógio e presença humana após termos tido a experiência que nos indique que a produção de um relógio é humana etc.; e, ciente do importante passo dado (pois a causalidade, ao longo da história da filosofia, afirma-se também de coisas de que não tivemos experiência, como Deus), Hume diz:

Atrever-me-ei a afirmar, a título de proposta geral que não admite exceções, que o conhecimento dessa relação [, a causal,] em nenhum caso é alcançado por meio de raciocínios *a priori*, mas deriva inteiramente da experiência, ao descobrirmos que certos objetos particulares se acham constantemente conjugados uns com os outros. (EHU, IV, §6)

O fundamento da causalidade, então, é não simplesmente a experiência, senão a experiência duma conjunção constante entre objetos. Sem conexão necessária a ser apreendida pela mente, trata-se, digamos à Malebranche, duma “história” que se repete. Com isso, também Hume enfatiza o caráter contingente da causalidade ou o seu alheamento à Razão:

Apresente-se um objeto a um homem dotado da mais forte capacidade e razão natural; se esse objeto for inteiramente novo para ele, mesmo o exame mais minucioso das suas qualidades sensíveis não lhe permitirá descobrir quaisquer das suas causas ou efeitos. Adão, ainda que supuséssemos que suas faculdades racionais fossem inteiramente perfeitas desde o início, seria incapaz de inferir da fluidez e da transparência da água que ela o sufocaria, nem da luminosidade e do calor do fogo que este o poderia consumir. (*ibidem*)

A experiência da conjunção entre objetos, pois, fundamenta a causalidade. Não obstante, este é fundamento ainda insuficiente justo porque apontáramos o caráter contingente da experiência. Se não há conexão necessária entre as ideias que percebemos no mundo, então o que nos leva a crer que as conjunções entre fenômenos observadas no passado hão de repetir-se num futuro próximo?

Novamente, aqui cala-se a Razão: ela não pode determinar que há contradição lógica em imaginar fogo que não queime ou, à suspensão da lei da gravidade, corpos que caíam para cima. Por menos críveis que sejam tais coisas, ilógicas não são. É aqui que enfim encontramos um ponto cego que não pode ser iluminado ou explicado a partir de qualquer outro; afinal, “é impossível que quaisquer argumentos tirados da experiência possam provar

essa semelhança entre o passado e o futuro, dado que todos esses argumentos assentam na pressuposição dessa mesma semelhança” (EHU, IV, §21), e, não obstante, necessariamente operamos sobre tal pressuposição de semelhança entre passado e futuro. Hume, em pleno acordo com a face negativa de Malebranche, conclui que “mesmo depois de termos experiência das operações de causa e efeito, as conclusões que tiramos dessa experiência *não* estão fundadas no raciocínio ou em qualquer processo do entendimento” (EHU, V, §15).

Qual o remédio? Postular ser esta pressuposição uma característica essencial da própria natureza humana. Esta característica é irreduzível à Razão, e a ela Hume dá o nome de Hábito. O Hábito é, pois, o princípio que fundamenta a verdade das questões de fato, e é nada menos que um d’ “aqueles princípios originais que, em qualquer ciência, impõem um limite a toda curiosidade humana” (EHU, I, §2), que Hume anunciara no começo da *Investigação* pretender descobrir. Que seja um princípio, vemos pelo próprio Hume chamá-lo assim ao introduzi-lo na *Investigação* (cf. V, i, §5).

Tradicionalmente, é certo, o problema da fundamentação no âmbito das questões de fato foi lido como o problema da indução, e o Hábito por isso esteve atrelado a ela. Não hemos de nos ocupar disto por duas razões: 1) este é um trabalho mais interessado em Hume e suas leituras do que em Hume e seus leitores e 2) isto já foi resolvido por João Paulo Monteiro tanto ao tratar da experiência singular⁶⁹ (que escapa portanto à indução, pois é única) quanto ao enfrentar essa interpretação diretamente n’ “O princípio de Hume”⁷⁰. De o problema da indução ser resolvido com o Hábito não se segue que o problema em questão seja o da indução; afinal, uma vez que aprendemos o fundamento de **todas** as questões de fato, e afirmações por indução são **também elas** afirmações de questões de fato, consequência é que o problema específico da indução seja resolvido mesmo que esta não seja a meta. E, quanto a comentários recentes e bem recebidos, uma vez que se reconheça que “o próprio Hume usa o termo ‘indução’ só três vezes nos seus escritos publicados, e sempre no mais genérico dos sentidos reconhecidos pelo *Oxford English Dictionary*, a saber, como um sinônimo de ‘inferência’ em geral”, mas se diga: “Eu irei não obstante seguir a prática corrente de usar ‘indução’ para referir o tipo de inferência que Hume chamava de ‘inferências pela experiência’ ou ‘raciocínios de causa e efeito’”⁷¹, nada podemos fazer senão recusar. Pois

69 Cf. “Hume e a experiência singular”, in MONTEIRO, *Novos Estudos Humeanos*, p. 65-85.

70 In MONTEIRO, *Novos Estudos Humeanos*, p. 41-64.

71 GARRETT, Don. *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*, p. 77.

o que se afirma sem provas – ou, pior, com prova em contrário – não é passível de ser refutado com provas.

Numa palavra, trata-se de um problema de fundamentos, não dum problema de indução, e, se não é possível apontar uma ausência, podemos apontar o próprio Hume a descrever o percurso da Seção IV:

Quando se pergunta *Qual é a natureza de todos os raciocínios acerca de questões de fato?* a resposta adequada parece ser que eles se **assentam** na relação de causa e efeito. Quando em seguida de pergunta *Qual é o **fundamento** de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação?* pode-se dar a resposta numa palavra: a *experiência*. Mas se ainda continuarmos com nosso espírito inquiridor e perguntarmos *Qual é o **fundamento** de todos os raciocínios a partir da experiência?* isto implica uma nova questão que pode ser de ainda mais difícil solução e esclarecimento. (EHU, IV, §14 – negritos nossos)

O que sempre está em questão nesses três passos é o fundamento: é quando a razão falha enquanto princípio a fundamentar questões de fato que se aponta a relação causal como uma constante a determinar o nosso raciocínio; afinal, é por imaginar que um amigo estar em Roma é a causa de ele dizer estar em Roma que cremos em seu depoimento; é por ver numa ilha um relógio, que é um efeito do engenho humano, que sabemos ter ela conhecido presença humana; é por sabermos que o fogo causa a queimadura que dizemos haver de queimar-se quem deixe nele a sua mão. Por fim, se já está estabelecido que a pura razão não pode dar conta daquilo que não se pode demonstrar verdadeiro ou falso e, portanto, não pode dar conta de qualquer questão de fato, então o que resta a fazer nada mais é do que concluir que há um outro princípio que não a razão, a saber, o hábito. É ao admitir um novo princípio que sirva de fundamentação para o conhecimento que Hume dá um passo peculiar na história da filosofia, e não ao – como tantos antes dele, teólogos inclusos – apontar a impotência da razão em certo ponto.

§2. NATUREZA E NATUREZA HUMANA

Esse passo peculiar permite-lhe outro igualmente importante: o de colocar a natureza humana como objeto de ciência análogo à natureza conhecida pela filosofia natural. Como dizíamos na seção 4 do nosso capítulo 2, contingência e determinação por leis eram coisas opostas antes de Malebranche; em outras palavras, ou bem uma verdade era dotada de necessidade e portanto descoberta através da razão, ou bem era contingente e fortuita. Se concluímos que as leis de Newton não eram dedutíveis pela razão, precisamos lançá-la na vala da experiência e afirmá-las contingentes.

Desde Malebranche, porém, não precisamos mais colocar um aparato ontológico para tratar de física: basta atestar a regularidade entre os fenômenos. Uma vez descoberta a conjunção constante entre eventos, podemos dizer que descobrimos mais uma lei postulada por Deus na regência da natureza. Assim, com Malebranche, **lei** e **contingência** não são mais repelentes entre si. Há a natureza, não há nela nada que se descubra pela Razão clássica e sem experiência, e ainda assim podemos falar de leis e descobri-las.

Com Hume, não temos mais escrúpulos de falar apenas de conjunção constante, e chamamos tal conjunção de causa. Assim, herda-se a economia ontológica de Malebranche, bem como a revolucionária possibilidade de buscar uma outra espécie de necessidade na contingência: aquela causal, que obriga certos eventos a se acompanharem mutuamente sempre. Podemos, com isso, falar de uniformidade na natureza. O Hábito nos faz esperar dos mesmos efeitos sempre as mesmas causas, e isto nada mais é que a presunção forçosa duma natureza regular e uniforme.

Um passo importante dado por Hume é transpor as considerações feitas sobre a causalidade natural para a humana. Afinal, deixando de lado essências e modalidades causais complexas para lidar com a mera conjunção de eventos, podemos falar de **fenômenos humanos**, procurar neles a regularidade e, enfim, trabalhar com uma noção de natureza humana, dotada de uniformidade e portanto admitindo previsibilidade. Hume é bem claro ao fazer essa passagem. Referindo-se à matéria, à natureza física, diz que “[p]ara além da *conjunção* constante de objetos similares, e de toda conseqüente *inferência* de um para o outro, não temos qualquer noção de necessidade ou conexão.” (EHU, VIII, §5) Ou seja, na natureza, não temos aquela ideia de conexão necessária buscada por Locke; se falarmos de conexão necessária, temos de nos contentar com a conjunção constante de eventos naturais que nos fazem inferir um do outro baseando-nos apenas no princípio do Hábito, não da Razão. Em seguida, passa a considerar a essa luz a humanidade:

Quanto à primeira circunstância, isto é, a conjunção constante e regular entre eventos similares, talvez possamos nos dar por satisfeitos com as seguintes considerações. É universalmente reconhecido que há uma grande uniformidade nas ações dos homens, em todas as épocas e nações, e que a natureza humana permanece sempre a mesma nos seus princípios e operações. Os mesmos motivos produzem sempre as mesmas ações; os mesmos acontecimentos seguem-se sempre das mesmas causas. A ambição, a avareza, o interesse pessoal, a vaidade, a amizade, o espírito público; estas paixões, misturadas em diversos graus e distribuídas por toda a sociedade,

têm sido desde o início do mundo, e ainda são, fonte de todas as ações e iniciativas que têm sido observadas entre os homens. (EHU, VIII, §7)

Mesmas causas, mesmos efeitos, e uma regularidade tal que nos permita falar de natureza humana assim como os físicos falam de natureza. Em seguida, Hume passa à outra circunstância, que é a de podermos fazer inferências presumindo tal regularidade: se um viajante nos relatar povos inteiramente angelicais ou diabólicos, saberemos estar mentido; outrossim se um historiador nos disser que uma pessoa sã como Alexandre atacava multidões sozinho, tamanha a sua coragem (EHU, VIII, §8); ademais, com a experiência vamos aprendendo mais e mais sobre os homens, podendo fazer inferências a seu respeito (EHU, VIII, §9). Numa palavra, “reconhecemos [...] certa uniformidade nas ações e motivações humanas, de forma tão pronta e universal como no caso das operações dos corpos”. (EHU, VIII, §9)

Naturalmente, Hume aponta que os homens não são iguais entre si como as rochas, que têm seu movimentos descritos por inteiro pela física. Mas não se trata aqui de simplesmente negar previsibilidade aos particulares; ao contrário, podemos conhecer pessoas, dizer qual é seu comportamento normal e atribuir causas a qualquer desvio. Uma pessoa gentil cometer grosseria às vezes explica-se por não ter almoçado ou estar com dor de dente. (Cf. EHU, VIII, §15) Trata-se de refinar o conhecimento aos particulares – como se faz em física, no fim das contas. É próprio do vulgo “atribui[r] a incerteza dos resultados a uma incerteza nas causas”; já

os filósofos, observando que há na natureza, quase em toda parte, uma grande diversidade de molas e princípios que estão ocultos devido a serem muito remotos ou diminutos, descobrem que é pelo menos possível que a disparidade dos resultados proceda, não de alguma contingência na causa, mas da operação secreta de causas contrárias (EHU, VIII, §13)

Se o camponês explica a falha de um relógio dizendo que é próprio àquele relógio particular não funcionar direito, o filósofo conhece-lhe toda a operação, e poderá abri-lo e constatar que havia uma poeira que era a causa daquele mau funcionamento. Outrossim, um camponês poderá atribuir a mau olhado a falta de saúde de um homem, mas o médico e o filósofo não precisam romper com o conhecimento que têm do corpo humano, e procuram nele as causas da doença. Outrossim o “filósofo, para ser coerente, deve aplicar o mesmo raciocínio às ações e volições dos agentes dotados de inteligência. As resoluções mais irregulares e inesperadas dos seres humanos podem frequentemente ser explicadas por aqueles que conhecem cada

aspecto particular do seu caráter e situação.” (EHU, VIII, §15) Eis a passagem do físico ao moral.

§3. UM CÍRCULO VIRTUOSO

Fato a ser percebido pelo filósofo é que, sempre que um ser humano asserir na vida comum uma questão de fato, fá-lo a partir duma relação causal. Outrossim, se um ser humano asserir uma relação causal, ele só pôde fazê-lo com base nalguma sorte de experiência; afinal, tivéramos experiência de o amigo ter contado coisas que de fato fez, de o relógio ter sido produzido por homens e de o fogo ter queimado. São, pois, observações empíricas; são estas questões de fato que se afirmam. Tais questões de fato nada são senão a afirmação de conjunções constantes: há uma conjunção constante entre o homem asserir uma questão de fato e o homem basear-se numa conjunção constante; há outra conjunção constante entre o homem asserir que há uma conjunção constante e o homem ter tido a experiência de esses objetos seguirem-se um ao outro. O detalhe é que toda experiência é experiência passada, de modo que é possível saber por ela apenas que tais objetos estiveram conjuntos, não que eles sejam conjuntos, duma maneira temporalmente universal que inclua o futuro e o passado remoto. Por mais que tenhamos visto tal conjunção dar-se invariavelmente, “a faculdade chamada ‘razão’ padecia daquilo que se pode chamar uma certa ‘insensibilidade à repetição’”⁷². Assim sendo, precisamos daquele princípio que universaliza temporalmente a experiência para que possamos, com Hume, estabelecer o Hábito como o princípio que subjaz às questões de fato. Numa palavra, precisamos do Hábito para acompanhar o raciocínio que nos conduz à postulação do Hábito.

Ora, nisto não há qualquer coisa de condenável: pelo contrário, característica de um princípio é justamente a sua irredutibilidade. A própria Razão não se deixa estabelecer com base em coisas que lhe sejam alheias; do mesmo modo, explicar a operação do Hábito implica operar com base no Hábito.

A favor da nossa tese de que o Hábito é um princípio tão elementar na filosofia humeana está a própria correspondência entre impressões e ideias. Isto estava mais claro no *Tratado*, então passemos a ele. Logo após enunciar a proposição segundo a qual “todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes

72 MONTEIRO, João Paulo. *Novos Estudos Humeanos*, p. 41.

correspondem com exatidão” (THN 1.1.1.7), Hume irá “buscar fenômenos que provem essa proposição” (§8). Ei-los:

Em primeiro lugar, mediante um novo exame, certifico-me daquilo que já afirmei, a saber, toda impressão simples é acompanhada de uma ideia correspondente, e toda ideia simples, de uma impressão correspondente. Dessa **conjunção constante** entre percepções semelhantes, concludo imediatamente que há uma forte conexão entre nossas impressões e ideias correspondentes, e que a existência de umas tem uma influência considerável sobre a das outras. **Uma tal conjunção constante, em um número infinito de casos, jamais poderia surgir do acaso.** Ela **prova**, ao contrário, que há uma dependência das impressões em relação às ideias, ou das ideias em relação às impressões. Para saber de que lado está essa dependência, examino a ordem de sua *primeira aparição*; e descubro, **pela experiência constante**, que as impressões simples sempre antecedem suas ideias correspondentes, nunca aparecendo em ordem inversa. Para dar a uma criança a ideia do escarlate ou do laranja [...], transmito-lhes essas impressões. [...] **A conjunção constante de nossas percepções semelhantes é uma prova convincente de que umas são causas das outras; e essa anterioridade das impressões é uma prova equivalente de que nossas impressões são as causas de nossas ideias, e não nossas ideias causas de nossas impressões.** (THN 1.1.1.8 – negritos nossos)

Posto não seja autor favorito entre comentadores clássicos do estruturalismo, cá está uma ótima passagem para mostrarmos o tempo lógico de um texto, discernindo-o do histórico. Temporalmente, a correspondência entre impressão e ideia vem antes da própria *Investigação sobre o Entendimento Humano*; neste mesmo livro, somos apresentados a ela antes de tudo. No entanto, a ela subjaz como fundamento o Hábito: é tão-somente por impressões e ideias estarem numa conjunção constante que dizemos que há uma relação causal entre elas. Do fato de a experiência nos mostrar que as duas estão sempre unidas é que dizemos haver uma conjunção constante entre impressões e ideias.

§4. O SALTO PRESCRITIVO

Tema muito discutido em Hume é o caráter prescritivo das conclusões que se extraem obviamente da experiência, mesmo que não só da experiência (porquanto é necessário o Hábito). O caráter prescritivo, pois, é mais facilmente objeto de crítica do que contestação. A correspondência entre impressões e ideias, mesmo, seria para Flew uma “tautologia pretensiosa”⁷³, uma vez que Hume se vale dos particulares observados para fornecer uma definição que exclua tudo aquilo que difira dos particulares antes observados.

73 FLEW, *Hume's Philosophy of Belief*, p. 26.

De fato, na *Investigação* é mais patente o caráter prescritivo da teoria das ideias do que no *Tratado*, com suas disquisições causais. Se Hume nela não se expressa em termos de causa, efeito e conjunção constante, não é conjectura arriscada dizer que o filósofo não o fizera para expor o conteúdo da Seção II usando pontos que só seriam explicados nas Seções IV e V. Mas o caráter prescritivo da teoria das ideias é curiosamente bem mais discutido do que o do Hábito.

Dizemos “curiosamente” por, como vimos, a própria teoria das ideias ser fundamentada pelo Hábito, e – este é o nosso ponto agora – por o próprio Hábito trazer em si um caráter normativo. Se o Hábito faz com que universalizemos temporalmente a experiência duma conjunção entre eventos, *ipso facto* se segue que é **mister** universalizarmos tal experiência temporalmente, de modo que, se impressão e ideia têm uma conjunção constante, é **mister** dizer que essa conjunção vale para o presente, passado remoto e futuro.

Assim, estabelecer uma questão de fato (ou seja, estabelecer qualquer juízo que não uma relação de ideias, esta puramente intelectual) implica **dever** agir conforme o princípio do Hábito. Em que consiste isso? Em, ao julgar, basearmo-nos sempre numa conjunção entre eventos acreditando que ela valha por todos os tempos. É tendo constatado uma conjunção entre fogo e queimadura que universalizamos essa experiência; é dizendo que o fogo queima (e não apenas que queimou ou tem queimado) que podemos determinar qualquer questão de fato para a qual esta conjunção seja fulcral. Determinaremos com igual certeza que, se uma dada pessoa puser a mão no fogo, há de queimar-se, e que, se um beato ou santo foi posto numa fogueira, ele decerto queimou, não importando o que conste em relatos hagiográficos. E isso não implica que ninguém acredite em duendes e milagres, pois a própria noção de prescrição implica a pressuposição de desvio ou violação. Noutras palavras, ela não impede o erro. Paralelamente, estabelecer uma relação de ideias **deve** implicar julgar conforme a Razão – que impõe o princípio de não-contradição, por exemplo –, mas isto não implica a impossibilidade de errarmos contas ou silogismos. Para cada âmbito, há um princípio a reger.

Junto com um princípio regulador do juízo acerca de questões de fato, ganhamos uma questão típica do cartesianismo: a de determinar qual seja a origem do erro.

§5. MAIS PONTOS CEGOS

Antes de passarmos à regulação do juízo e à explicação do erro, vejamos uma questão que na certa há de ter ocorrido ao leitor: Se Hume pressupõe na Seção II o conteúdo das IV e

V, por que pôr o carro diante dos bois? Estando correta esta interpretação, mais valeria começar o livro pelo Hábito.

Acontece, porém, que podemos apontar mais um ponto cego, que a nada pode ser reduzido: o de constatarmos semelhanças entre certos objetos. Essa investigação pormenorizada da semelhança ocorre somente no *Tratado*, único lugar também onde há a diferenciação entre percepções simples e complexas. As simples são aquelas nas quais não se podem fazer distinções, e dizem-se por oposição a complexas. Numa maçã (complexa), distingo o vermelho (simples) do cheiro (simples). Assim, diz Hume:

É evidente que mesmo ideias simples diferentes podem apresentar uma semelhança ou similaridade entre si, não sendo necessário que o ponto ou a circunstância de semelhança seja distinto ou separável daquela em que elas diferem. *Azul e verde* são ideias simples diferentes, mas se assemelham mais que *azul e escarlate* – embora sua simplicidade perfeita exclua toda possibilidade de separação ou distinção. (THN, Apêndice, §32)

Ou seja, não encontramos um critério para julgar semelhanças; fazemo-lo irrefletidamente. Assim, mesmo que se possam levantar objeções tais como a contingência do nosso sistema cromático (pois que os gregos, a julgar pela nomenclatura, percebiam diferentemente as relações de semelhança entre as cores), não cabe, no sistema humeano, cobrar por meios artificiais de comparação entre cores para só então afirmar que tal e tal cor são semelhantes. Isto bem poderia ser explicado pelo filósofo natural, mas do metafísico não há por que cobrar distinções essenciais que permitam ao sábio discernir uma verdadeira semelhança doutra falsa. Na verdade, mesmo o fato de gregos enxergarem diferentemente de nós não deve ter nenhum impacto sobre o problema – afinal, tampouco eles poderiam apontar no verde (ou no viscoso que porventura os faça chamar de verdes certas coisas) atributos discerníveis.⁷⁴

A semelhança, pois, é irreduzível e inexplicável por outros princípios, e é condição necessária a toda consideração experimental. Pois é só por irresistivelmente constatarmos semelhança entre este corpo cinzento e rígido e outros, que podemos chamá-los todos de pedras. É, enfim, tão basilar que é difícil supor um homem que enxergasse somente diferenças: que, vendo fogo da vela e o do maçarico, percebesse apenas a maior intensidade do calor de um deles, e por isso nem supusesse haver mais similaridades entre o fogo do maçarico e da vela do que entre o fogo do maçarico e um pão.

74 Esta ideia de que Hume, enquanto filósofo anterior a Wittgenstein e suas *Anotações sobre as cores*, presume um sistema cromático independente da experiência, encontra-se no ensaio “A confissão de Hume”, de João Carlos Salles, incluído em seu *Retrato do Vermelho*.

A discussão do porquê de afirmarmos a semelhança, como dizíamos, fica de fora da *Investigação*; a própria semelhança, porém, nela figura como simples relação percebida por nós entre objetos. Assim, outra constatação a ser feita é a de nossos pensamentos não transitarem entre as ideias de modo aleatório, havendo ao contrário “um princípio de conexão entre os diversos pensamentos ou ideias do espírito, e que, quando aparecem na memória ou na imaginação, se introduzem uns aos outros com um certo grau de regularidade.” (EHU, III, §1) Bem ao modo do desafio, já usado antes para corroborar sua teoria das ideias, Hume na Seção III afirma que nossos pensamentos passam de uma ideia a outra desde que haja entre elas uma relação ou de semelhança, ou de contiguidade, ou de causação: e, se não for assim, basta o próprio leitor apontar outro princípio pelo qual se liguem as ideias na mente. Até lá, ficamos com Hume, e consideramos que, se de A o pensamento foi para B, é porque ou A e B têm uma relação de semelhança, ou de contiguidade, ou de causação, de modo que

um retrato conduz naturalmente os nossos pensamentos para o original; a referência a um andar num edifício leva naturalmente a uma investigação ou discurso a respeito dos restantes. E se pensarmos numa ferida dificilmente conseguiremos evitar uma reflexão sobre a dor que se lhe segue. (EHU, III, §3)

Semelhança, dizíamos, é necessária ao Hábito, mas também o Hábito é fundamental e irreduzível. Não seria o caso, então de dizer serem apenas dois entre três princípios de associação de igual estatuto, ao invés de dizer que alguns princípios são mais irreduzíveis do que outros? Não, porque: 1) veja-se que esta saída não resolve o problema, pois mesmo nesse princípio associativo da causação é necessário reconhecer semelhantes – afinal, é preciso por semelhança identificar vários objetos como sendo feridas e 2) constatar que associamos causas e efeitos não é o mesmo que dar o princípio que faz com que associemos tais eventos, pois que, sem falarmos em Hábito, poderíamos ainda perguntar por que ainda haveríamos de associar fogo a queimadura, se tal aconteceu apenas no passado – ou seja, colocar a causação como apenas mais um princípio associativo não é explicativo nem regulador como colocar o Hábito como o fundamento que, a despeito da Razão (aquela “insensível a repetição”, na expressão de João Paulo Monteiro), universaliza temporalmente nossa experiência de conjunções entre eventos.

Ao cabo, então, existem irreduzíveis os princípios associativos, o Hábito e a Razão, estes dois servindo ainda de base para estabelecer, respectivamente, questões de fatos e relações de ideias. Não obstante, por menos que regrem ou se deixem regrar, constatamos ainda nossa obediência a tais princípios – obedecemos-lhes não como quem obedece a normas,

mas como os corpos à lei da gravidade. Se Hume, como tantos modernos, segue enquanto homem o délfico $\gamma\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, não é só a prescrição dos juízos que lhe interessa.

§6. PRESCRIÇÃO E EXPLICAÇÃO

A consequência prescritiva das disquisições acerca do Hábito tornam-se explícitas na seção “Da Probabilidade”, com a distinção entre prova e probabilidade; estas, por sua vez, distintas da demonstração. Leiamos a nota ao título da própria seção:

Locke divide todos os argumentos em demonstrativos e prováveis. Segundo essa concepção, deveríamos dizer que é apenas provável que todos os homens devem morrer, ou que o Sol se levantará amanhã. Mas para melhor adequar a nossa linguagem ao uso comum, deveríamos dividir os argumentos em *demonstrações*, *provas* e *probabilidades*, entendendo-se por provas aqueles argumentos a partir da experiência que não deixam margem a dúvida ou oposição.

Como o próprio Hume nos alerta, Locke é bem inconstante e confuso em suas nomenclaturas. Vimos já que “demonstração” se opõe a “intuição”, sendo esta última a certeza de grau mais elevado. De todo modo, Locke opôs conhecimento a probabilidade, dividindo ainda o conhecimento entre intuitivo, demonstrativo e sensitivo, estes em ordem decrescente de certeza (Cf. *Essay*, IV, ii). O fato de haver conhecimentos (os intuitivos) que são mais conhecimento do que outros há de ser assunto interessante para estudiosos de Locke; a nós, uma vez esclarecido que demonstração para ele é conhecimento, interessará a passagem à qual Hume há de ter se referido nessa nota:

*Probabilidade é a aparência do acordo com base em provas falíveis. Qual a demonstração é o ato de mostrar o acordo ou desacordo de duas ideias pela intervenção de uma ou mais provas que têm uma conexão constante, imutável e visível uma com a outra, tal a probabilidade nada é senão a aparência desse acordo ou desacordo através da intervenção de provas cuja conexão não é constante ou imutável, ou ao menos não se percebe que seja assim, mas é, ou parece ser, suficiente para induzir a mente a julgar que a proposição seja verdadeira ou falsa, em vez do contrário. (*Essay*, IV, xv, §1)*

No mesmo capítulo, aprendemos ainda que ela “deve suprir a falta de conhecimento” (§2); ou seja, claramente, diz-se “probabilidade” por oposição a “conhecimento”. Vemos aqui, ademais, que para Locke estabelecer probabilidades implica lidar com proposições. Com efeito, ao tratar tanto de questões de fato quanto de relações de ideia, Hume as coloca sempre na forma de proposições⁷⁵.

75 V.g.: “O quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos catetos”; “Três vezes cinco é igual à metade de trinta”; “O sol não vai nascer amanhã”. (EHU, IV, i, §1-2)

Já sabíamos pela seção IV que, ao contrário das questões de fato, as relações de ideias se demonstram; agora é que enfim preenche-se o quadro, e sabemos que questões de fato ou provam-se ou afirmam-se prováveis. As questões de fato provadas, vimos já, são as de que **devemos não** duvidar, ao passo que das prováveis podemos. Também com Hume – como, aliás, desde a Antiguidade –, a probabilidade tem o estatuto mais inferior, bem como caráter provisório. Ela se dá contra um pano de fundo onde há, de fato, um mundo a ser conhecido, mas não sendo nós suficientemente dotados para, sem mais, cumprirmos esta tarefa de conhecê-lo: “Embora o *acaso* seja algo inexistente no mundo, a nossa ignorância da causa real de qualquer acontecimento tem a mesma influência sobre o entendimento, e produz idêntica espécie de crença e opinião” (EHU, VI, §1) Hume considera, pois, haver o mundo com seus mecanismos causais, e a probabilidade vem à baila quando não conseguimos detectá-los ao certo.

Há ainda dois tipos de probabilidade: a de chances e a de causas. Devendo o juízo das questões de fato ser baseado em relações causais, bem podemos imaginar que a de chances se dê perante a total ignorância de causas. À falta delas, operamos com aquela conjunção que se vem apresentando malgrado não ousemos afirmar tratar-se de causalidade. Assim, admitimos que

Certamente existe uma probabilidade derivada de um número superior de casos favoráveis a qualquer dos lados e, à medida que cresce essa superioridade, ultrapassando as possibilidades contrárias, a probabilidade recebe um aumento proporcional [...]. Se um dado fosse marcado com o mesmo algarismo ou número de pontos em quatro de suas faces, e com outro algarismo ou número de pontos nas duas outras faces, a saída do primeiro algarismo seria mais provável do que o segundo (EHU, VI, §2)

É tratando de algo aleatório como a queda de um dado que deixamos de usar um mecanismo propriamente causal atribuído ao objeto para determinar tal questão de fato, passando a operar com a mera constância algo variável de certa conjunção entre eventos. Que seria necessário para que não fizéssemos assim? Que conhecêssemos o funcionamento do dado. De fato, até existe um tipo de dado cujo mecanismo conheçamos: o dado viciado, que pende para o lado mais pesado, e cuja previsibilidade é portanto maior.⁷⁶

Acontece, porém, de certas conjunções causais não nos serem perfeitamente conhecidas:

76 Cf. os primeiros parágrafos do ensaio “Do surgimento e progresso das artes e ciências”, onde Hume fala do dado levemente viciado para compará-lo a tendências sociais sutis e de princípios da natureza humana mais difíceis de discernir.

Há algumas causas que são inteiramente uniformes e constantes na produção de um determinado efeito, sem que jamais tenhamos encontrado qualquer exemplo de falha ou irregularidade na sua operação. O fogo sempre queimou e a água sempre afogou qualquer criatura humana. A produção de movimento por impulso e movimento é uma lei universal que até agora não apresentou exceções. Mas há outras causas que se têm mostrado mais irregulares e incertas: o ruibarbo nem sempre funcionou como um purgante ou o ópio como um soporífero, para todos os que tomaram esses medicamentos. (EHU, VI, §4)

Assim, havendo causas mais certas do que outras, as questões de fato serão umas mais certas do que outras. As que se assentarem sobre as causas uniformes serão provas, ao passo que probabilidades serão as que se assentarem nas conjunções ou causas irregulares. Disso se seguem duas consequências prescritivas: (1) temos um mecanismo para julgar o estatuto das questões de fato, pois que, sabendo ser irregular a causa em que uma dada questão se baseie, determinamos que ela não pode se pretender provada e (2) havendo uma causa regular, devemos sempre nos basear nela ao julgar uma questão de fato – coisa que irá importar, na *Investigação*, para a discussão acerca dos milagres.

Além de ocupar-se dessas normas que regulam o juízo, vemos que Hume está sempre preocupado em explicar as operações do entendimento. E tanto nesta seção quanto na V, vemos uma descrição explicativa do mecanismo da crença. O fato de explicação e prescrição andarem juntas é especialmente bom para lidar com um problema herdado do cartesianismo que já apontamos: o da origem do erro. Assim, a filosofia humeana ao tempo em que dita ao entendimento como ele deve julgar questões de fato, explica também como o erro é uma consequência possível da maneira de operar do entendimento.

As seções V e VI têm em comum a crença, pois que, de fato, as probabilidades suscitam-na. A introdução do assunto se apresenta na forma de um problema: a imaginação é livre para, de posse de suas ideias precedentemente sentidas, formar tudo quanto queira, de modo que está em nossa liberdade pensar cavalos alados, cidades de nuvens, pedras flutuando etc. Não obstante, não está em nossa liberdade acreditar em quaisquer dessas quimeras. Disto Hume conclui que “a diferença entre *ficção* e *crença* reside em algum sentimento ou sensação que esteja ligado à segunda, mas não à primeira, e que não dependa da vontade nem possa ser comandado à vontade”. (EHU, V, §11) Não sendo a crença, pois, **explicável** pela nossa vontade, há que se procurar na natureza humana o porquê de sua existência. Quanto ao que seja a própria crença, Hume segue a própria regra de manter sempre a clareza dos termos e identifica-a com um sentimento, do qual temos, naturalmente, impressão: “a crença não passa

de uma concepção de um objeto mais vívida, vivaz, forte, firme e sólida que jamais seria possível conseguir apenas pela imaginação.” (EHU, V, §12) Uma ideia em que acreditamos, pois, tem uma maior força.

É aqui que vem à baila o conteúdo da Seção III, a saber, o da associação de ideias que nos é também forçoso, porquanto escapa à nossa liberdade designar e eleger um quarto princípio pelo qual as ideias se ordenem em nosso pensamento. Na III aprendêramos que as ideias “foram unidas por algum princípio universal, que exerceu idêntica influência em todos os homens” (§1); na V, veremos tal união interferir na vivacidade das ideias de modo a fazer-nos esperar por suas aparições, ou seja, acreditar que venham a aparecer. No caso particular da causalidade, isto quer dizer que esperamos por tal efeito e acreditamos que ele se siga ao que nos está presente.

A causação era uma dessas “conexões” que “a natureza estabeleceu [...] entre ideias particulares” (EHU, V, §14); assim,

quando lanço um pedaço de madeira seca numa lareira, o meu espírito é imediatamente levado a conceber que ele vai aumentar as chamas, não que as vai extinguir. [...] Essa ideia surge imediatamente. O pensamento move-se instantaneamente na sua direção, e comunica-lhe toda aquela força de concepção que deriva da impressão presente aos sentidos. (EHU, V, §20)

Notemos aqui que o objeto analisado é diferente do da Seção IV e da parte i da V. Posto que girem em torno da causalidade, há duas respostas distintas, cada qual com sua pergunta. Quando se responde com o Hábito, a pergunta é “Qual é o fundamento que jaz sob o juízo de toda e qualquer questão de fato?”. Quando se responde com causação, a pergunta é “Por que, vendo algo que sei ser causa, espero tão instintivamente pelo seu efeito?”

Temos, pois, descrito, explicado e regulado o mecanismo causal. Eis a descrição geral: O homem, percebendo um evento seguir-se a outro, considera que assim foi e sempre será, pois que o Hábito lhe obriga. Perante o homem que pula para longe do fogo, eis a explicação: tendo visto o fogo, pela associação de causação entre as ideias, súbito emerge-lhe com toda a força a ideia das dores de queimadura que ele crê haverem de seguir-se. Perante o relato de que um homem ressuscitou, eis a regulação: não devemos crer neste juízo acerca duma questão de fato, porquanto a experiência declara que a morte e o repouso definitivo do corpo têm uma conjunção inteiramente uniforme.

Porém a causação é apenas uma das formas de associação. Além dela, também a semelhança e a contiguidade servem para avivar as ideias e portanto produzir crença.

Exemplo disto, no caso da semelhança, são as “cerimônias da religião católica romana”, cujos devotos, com suas procissões, ritos simbólicos e imagens sacras,

sentem os efeitos benéficos desses movimentos, posturas e atos exteriores no avivamento de sua devoção e estímulo ao fervor, que de outro modo seriam enfraquecidos, se fossem dirigidos para objetos distantes e imateriais. Esboçamos os objetos de nossa fé, dizem eles, em tipos e imagens perceptíveis aos sentidos, e tornamo-los mais presentes, por meio da presença imediata desses símbolos, do que nos seria possível simplesmente através de uma visão e contemplação intelectual. (EHU, V, §16)

Ao cabo, mesmo que a Bíblia proíba adoração de imagens – coisa que judeus, muçulmanos e cristãos protestantes cumprem à risca –, os católicos fazem seus ícones que, pela semelhança com, digamos, o Jesus real pregado na cruz, aviva a crença neste, mantendo-a sempre firme. Também a contiguidade serve para que o fiel muçulmano siga avivando sua crença com dirigir-se a Meca (cf. *Treatise*, I, iii, 9, §9), e, quanto à causação, “tem a mesma influência que as duas outras”, já que “as pessoas supersticiosas gostam muito das relíquias de santos e homens pios, devido à mesma razão pela qual procuram tipos ou imagens, a fim de obterem uma concepção mais forte e profunda daquelas vidas exemplares que desejam imitar.” (EHU, V, §18)

São muitos os erros; por conseguinte, são muitas as explicações a serem dadas pelo filósofo. Agora, porém, finda a Seção VI, Hume está dotado duma descrição do entendimento humano que lhe permite explicar o errado e indicar o direito. E, claro, resolver os problemas da filosofia.

E é isto que ele fará da Seção VII até a XI: resolver as questões metafísicas de seu tempo com base no que desenvolvera nas seções de II a VI.

CAPÍTULO IV

ALGUNS PROBLEMAS METAFÍSICOS SOLUCIONADOS

Na *Investigação sobre o entendimento humano*, das Seções VII a XI, são abordados os problemas metafísicos mais típicos da época de Hume. Listemo-los conforme as seções em que aparecem:

VII) Qual é a conexão necessária a ligar a causa ao efeito?

VIII) O homem é um agente livre ou é determinado por uma cadeia necessária?

IX) O raciocínio analógico é a verdadeira prova da existência divina?

X) Como dar conta da verdade dos milagres?

XI) Como determinar, via razão natural, que há um Estado Futuro e que a Providência vela pela vida de cada homem?

Quase todos esses problemas podem ser resolvidos com a aplicação do método humeano de julgar questões de fato, sem maiores disquisições metafísicas. Assim, vê-lo-emos todos aqui, exceto o da VIII.

§1. A IDEIA DE CONEXÃO NECESSÁRIA, ENFIM

Vimos já na seção 4 do capítulo 2 desta tese que Malebranche levantara o problema de qual seja a conexão entre a causa e o efeito que permita raciocinar pela causalidade, de modo que, contemplando a causa, consigamos depreender dela o seu efeito. Da inteira contingência da experiência, bem como da nossa incapacidade de simplesmente apontar tal conexão, Malebranche inferia que nada há senão a vontade divina a concatenar o mundo. Não sem candura, Locke passava ao largo por todas os problemas da fundamentação do conhecimento, ou de sua natureza intelectual, e pretendia ter resolvido o problema simplesmente afirmando que temos uma ideia de poder ou força a conectar a causa ao efeito. Na Seção VII, Hume analisava as posições de ambos. Levando em conta o fato de ser ponto pacífico a aceitação de Newton, considerava que, por um lado, “nunca foi intenção [sua] roubar às causas segundas toda a sua força natural ou energia” (EHU, VII, i, n. 6), à maneira de Malebranche, mas nem por isso ele pensava em coisa parecida com as forças de Locke, das quais temos propriamente ideias; afinal,

Descobrimos pela experiência que um corpo em repouso ou em movimento continua para sempre no seu estado presente, até dele ser retirado por alguma nova causa, e que um corpo impelido retira do corpo que o impele tanto

movimento como ele mesmo adquire. Isto são fatos. Ao chamarmos a isto uma *vis inertiae* estamos apenas a indicar esses fatos, sem pretendermos ter qualquer ideia de poder inerte; do mesmo modo que, quando falamos da gravidade, queremos referir certos efeitos, sem compreendermos aquele poder ativo. (*ibidem*)

Assim, posto implique pressupor a eficácia de causas segundas, entusiasmar-nos com a física newtoniana não implica dar conta do problema de Malebranche: pois o que é dado são os fatos, não sua concatenação. E não à toa, como dissemos antes, Hume acusa Locke – bem como ingleses de um modo geral, incluindo Clarke e Cudworth – de não ter notado o problema posto por Malebranche. Com efeito, fora Descartes que apenas “insinuou aquela doutrina da eficácia única e universal da Divindade, sem nela insistir” (*ibidem*), tendo virado, por assim dizer, febre filosófica entre “Malebranche e outros cartesianos” (*ibidem*). Intrigado, conclui a nota: “de que maneira ela [i.e., a negação da eficácia das causas segundas] chegou a se tornar tão predominante entre os nossos metafísicos modernos?” A mira da seção, pois, é tal doutrina; nas palavras de Hume, a doutrina do “Θεός από μηχανής” (EHU, VII, i, n. 4), i.e., do *Deus ex machina*. Por isso, antes de passarmos à solução, conheçamos melhor o inimigo.

De fato, na Meditação Terceira Descartes, de posse somente da verdade do *cogito*, observa que, porquanto sua própria existência enquanto ser pensante pode ser marcada em variados espaços de tempo, “do fato de [eu] ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve” (§33). Assim, se partirmos o tempo em variados períodos e perguntarmos pela causa da existência do ser num deles em específico, a conservação assume uma nova feição, pois trata-se agora de criação continuada. Fracionada no tempo, a existência em cada período demanda uma causa, não mais bastando dizer que ela continue. E do eu pensante Descartes passa à substância em geral:

é uma coisa muito clara e muito evidente (para todos os que considerarem com atenção a natureza do tempo) que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessário para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda. De sorte que a luz natural nos mostra claramente que a conservação e a criação não diferem senão com respeito à nossa maneira de pensar, e não em efeito. (§34)

A causa de toda existência, ou melhor, seu Criador, já sabemos quem é. Assim, quem aceite este raciocínio não poderá dizer que há um poder a puxar os corpos para baixo; como disse Hume, há fatos, fatos estes que foram recortados no tempo. Negada a conservação, o que há é,

em t_1 a criação de um mundo onde certa pedra está suspensa, em t_2 , a criação de outro mundo onde a pedra ainda está suspensa no ar, porém mais próxima do solo, e em t_3 a criação de outro mundo onde a pedra repousa no solo. Nosso mundo natural é como um daqueles desenhos que se movem coesos no bloco de papel, e sua coesão se deve toda à bondade divina.

O resultado natural dessa descrição do mundo seria a negação da física, pois tudo não passa de volição divina. Não obstante, bem sabemos que as *Meditações* eram apenas o pilar metafísico sobre o qual erigiam-se física e medicina, deixando ainda uma perspectiva para a moral. Ora, a chamada “teoria dos turbilhões”, popular até o aparecimento de Newton, de modo algum resumia tudo à história das decisões de Deus. Na verdade, até mesmo na Meditação Sexta já figurava uma solução para a comunicação entre corpo e espírito, que era a de a alma ter sua sede numa glândula ao centro do cérebro, a qual através de nervos comandava os membros do corpo como uma marionete. (§§34-6) Uma vez abraçado o ocasionalismo, para dar conta do movimento do corpo basta dizer que Deus o move. Hume tem, pois, razão em dizer que Descartes não insiste no ocasionalismo.

Malebranche, porém, o faz, bem como aceita o essencial da física e da medicina cartesianas. O tamanho da tarefa de Deus no guiamento de nossa vida quotidiana talvez se faça visível neste trecho:

se refletirmos um pouco acerca do que se passa em nós sem nós quando abrimos os olhos no meio de um campo, reconheceremos visivelmente ser preciso que Deus atue em nós sem cessar. [...] Reconhecer-se-á, digo, que Deus atua sempre em consequência das mesmas leis, sempre segundo as regras da geometria e da ótica, sempre dependente do conhecimento do que se passa nos nossos olhos comparado à situação e ao movimento de nosso corpo, sempre em consequência duma infinidade de raciocínios que tendem à conservação de nossa vida; raciocínios instantâneos, e que variam a cada movimento de nossos olhos. Quando digo “raciocínios” falo humanamente, pois são todos formados por um ato eterno. Numa palavra, neste efeito tão-só um pouco meditado, sentir-se-á a mão do Todo Poderoso e das profundezas impenetráveis de sua sabedoria na providência. (*Rech.*, I, ix, 3 *in fine*)

Deus atua segundo as leis que ele próprio postulara: por isto a natureza tem leis constantes, e conhecer as leis da natureza nada mais é do que conhecer as leis contingentes que, dentre outras possíveis, Deus escolheu seguir. O que vale para a física vale para a medicina: há no cérebro a sede da alma, que atua sobre os espíritos animais que percorrem os nervos e movem os membros, mas quem cria cada movimento de acordo com a anatomia por ele criada. Com

efeito, isto faz de Deus o motor do braço assassino, mas a faceta teológica de sua filosofia lhe permite dar conta disto fazendo com que Deus puna aquele que escolheu cometer tais atos, valendo-se das leis com que Deus age para mover os corpos. Ao cabo, Deus tem de cuidar da geometria por que as imagens se nos apresentam, da ótica, que é relativa à nossa visão, e ainda da nossa interpretação daquilo que vemos – pois as representações que temos das coisas não nos indicam seus tamanhos ou formas reais. Afinal, é só por saber que um homem é menor que uma árvore que, vendo esta menor do que aquele, concluimos estar mais afastada; e um cubo, que sabemos ser formado por quadrados, nunca tem suas faces todas visivelmente quadradas ao mesmo tempo, pois a que não estiver de frente parecerá losango.

Contra todo preconceito interpretativo hodierno, pois, Malebranche deixa claro que “não culpamos a filosofia experimental, nem aqueles que a cultivam, mas só os seus defeitos.” (II, 2^a, viii) Defeitos tais como o fato de que “a maioria dos físicos e químicos não considera senão os efeitos particulares da natureza”, quando “só podemos conhecer clara e distintamente os efeitos particulares da física se possuímos o que há de mais geral, e nos elevarmos até a metafísica.” (*ibidem*) Ou seja, a divergência de Malebranche está longe de ser o caráter experimental: quanto aos fatos, estamos todos de acordo; quanto a deverem ser observados e descritos para que se encontrem neles regularidades, também. O que lhes subjaz é o objeto de discordância. Quando olhamos a colisão de bolas de bilhar, estamos todos de acordo que as bolas se movem, e podemos até concordar que se movem sempre duma maneira que possa ser descrita por expressões matemáticas. Para Locke, uma bola transmite o poder a outra, e por isso movem-se. Para Malebranche, não temos nenhuma ideia de tal poder – ele não é um fato –, e as bolas são movidas por Deus de acordo com as leis físicas a que ele escolhera obedecer. Fato é que movemos o braço. Para Locke, fazemo-lo através da força; para Malebranche, Deus o move fazendo moverem-se os espíritos animais e nervos tal como Deus resolveu que se movem. No mundo de Malebranche, claro está que não há conexão necessária entre causa e efeito: Deus cria o mundo incessantemente, e toda concatenação dos fatos se explica pela bondade com que ele os resolvera concatenar. E, como vimos, quem quiser negar que aponte tal ideia de conexão necessária.⁷⁷

77 Em “No Necessary Connection: The Medieval Roots of the Occasionalist Roots of Hume”, Nadler traça um interessante percurso do que ele chama do argumento “sem conexão necessária”. Este surge com Al-Ghazali, depois é cristianizado com dito “Hume do século XIV”, Nicolau de Autrecourt, reaparece em Malebranche e, por fim, chega a Hume. O artigo volta-se contra a ideia de que as dúvidas céticas de Hume “surgiram *per conceptionem immaculatam* em sua mente pós-cartesiana”, p. 448.

Tratando-se do mundo, também Hume diz: são fatos, e Locke nada entendera. Que fazer? Voltar-se à experiência interna, cuidando antes da natureza humana, que é o que lhe interessa, do que da física, que é a que se ocupa do mundo físico e estaria propriamente interessada em encontrar vínculos causais na natureza.

Assim, com (1) considerar a experiência que nos informa que inevitavelmente esperamos o mesmo evento (a que chamamos efeito) continuar seguindo-se ao outro (a que chamamos causa), (2) considerar serem dados empíricos os fenômenos mentais, e (3) pretender não mais fundamentar a crença na causalidade pelo comprometimento com a operação de fenômenos naturais, mas, ao invés disso, explicar como se dá esse fenômeno mental que é a crença na causalidade, Hume pôde enfim dar conta da conexão necessária. Abandonando o mundo exterior e voltando-se ao mental, ele pôde evitar a negação da causalidade natural procurando por “uma fonte que ainda não examinamos” (EHU, VII, §27), onde se possa afinal encontrar uma impressão que dê origem à ideia de conexão necessária entre causa e efeito. Tal impressão, enfim, origina-se na própria mente:

quando aparecem muitos casos uniformes, e o mesmo objeto é sempre seguido pelo mesmo evento, começamos a ter a noção de causa e conexão. É então que *sentimos* uma nova sensação ou impressão, ou seja, uma conexão habitual no pensamento ou imaginação entre um objeto e o seu acompanhante habitual, e este sentimento é o original de que estamos à procura para esta ideia. (EHU, VII, §30)

Se antes Deus garantia fundamentos quando a Razão faltava, com Hume é o Hábito que desempenha este papel, e eis que assim ele pôde aceitar a face crítica de Malebranche sem que aceitasse a solução. Sem mais inquirições, Hume esbarra num fato inexplicável da natureza humana que é o de acreditarmos que o futuro se assemelha ao passado, e que as conjunções entre eventos passadas serão esperadas no futuro, mesmo sem um raciocínio que as embase. Sua opção foi então a de tomar tal fato por princípio – ou, como também disse, “converter nossa própria ignorância numa espécie de mérito” (EHU, IV, §14) –; princípio este que será antes meio para explicar os fenômenos da natureza humana que algo a ser explicado.

Eis, pois, resolvido com uma boa dose de ceticismo o problema da conexão necessária.

§2. CONSIDERAÇÕES

Com boa dose de ceticismo, mas não de pirronismo, já que com Hume estamos munidos de regras que nos permitam decidir qual lado da questão tomar. De todo modo, surge a pergunta de qual seja o tipo de conhecimento que teremos das questões de fato, porquanto aceitamos aquela distinção entre crer por uma inclinação, por um ensinamento da natureza, e

saber pela luz natural da razão. De fato, Hume diz das “ciências da quantidade e do número” que “podem, com segurança, ser declarados os únicos objetos próprios de conhecimento e demonstração.” (EHU, XII, §27) Chamar a matemática de conhecimento pode nos parecer estranho apenas se nos esquecermos do cenário intelectual de Hume, pois Descartes, o marco da filosofia moderna que legara um pensamento de sólida fortuna até pouco antes do tempo de Hume (quando Newton começava a destroná-lo), nos deixava uma realidade criada por Deus a ser conhecida, onde se incluíam as essências matemáticas. O próprio Newton não teria como abalar essa concepção, visto que era seu escopo apenas a *philosophia naturalis*, não a *philosophia prima* ou *metaphysica*. Ao contrário, haveria de esforçar-se valendo-se de artifícios teológicos para reforçar o fundamento de sua física.⁷⁸ Com Locke, por sua vez, tampouco podemos encontrar qualquer possibilidade, se a matemática mesma estava confusa com tudo o que é empírico. Hume diz: “Parece-me que os únicos objetos das ciências abstratas ou da demonstração são a quantidade e o número, e que todas as tentativas para estender essa espécie mais perfeita de conhecimento além desses limites não passam de sofística e ilusão.” (*ibidem*) Ao tempo que atribui um caráter superior ao conhecimento matemático por ser demonstrativo, aponta o quão circunscrito é o seu campo.

Uma vez circunscrito o campo onde se tenha o conhecimento, que fazer com as questões de fato? Admitir um novo tipo de conhecimento, mesmo que menos perfeito, que se erga sobre outro fundamento que não a razão ou Deus, a saber, o Hábito. Com a Seção VI, aprendemos a raciocinar de acordo com o quão uniformes são as relações causais, de modo que possamos dar certas questões de fato por provadas (como a de que o fogo queimará, visto que o fogo sempre causou queimaduras) e outras por prováveis (como a de que o ópio irá anestesiá-lo, visto que nem sempre funcionou). Chamar de “conhecimento propriamente” implica podermos pensar num conhecimento em sentido mais frouxo. Como era costume de Hume não desviar sem necessidade da linguagem comum, e como há uma evidente superioridade da prova perante a probabilidade, podemos atribuir à prova esse nome de conhecimento em sentido mais fraco. Se, ademais, nos séculos seguintes uma reforma vocabular ocorreu de modo que ao conhecimento não atribuamos certeza demonstrativa, não é absurdo concluirmos que com Hume, pela primeira vez, se chame de conhecimento aquilo que é falseável.

78 Cf. NEWTON, *Opticks*, questão 28.

O que temos com isto é que, pela primeira vez na história da filosofia, desde que se aceitou a crítica cartesiana à falta de fundamentos da escolástica e do aristotelismo, foi possível dar ao conhecimento um outro fundamento que não a razão, e pensar a partir dele. Disso se segue que, pela primeira vez desde a modernidade, o filósofo não terá mais um fiador ontológico para o conhecimento do mundo e, não obstante, terá ainda a tarefa de conhecê-lo. E, provendo-se de nada além do método, executa-a.

§3. DE COMO JAMAIS DEVEMOS CRER EM MILAGRES

Estabelecer que um milagre ocorreu, ou que milagres ocorrem, é estabelecer uma questão de fato. Afinal, não podemos determiná-las só a partir das ideias, sem recurso à experiência; não podemos dizer, contemplando uma ideia de Jesus, que é forçoso ter ele andado por sobre as águas. A verdade ou falsidade das questões de fato, por sua vez, pode montar a prova ou ser apenas probabilidade, conforme permita ou não exceção a relação causal em que se apoia. Aprendemos ainda que, ao tratar de qualquer questão, importante é ter claros os significados das palavras, e Hume nos dá primeiro esta definição menos rigorosa segundo a qual “um milagre é uma violação das leis da natureza” (EHU, X, §12). Com efeito, dizemos que Jesus andar por sobre as águas é milagre porque, pelas leis da natureza, um corpo como o humano sempre afundará ao tentar caminhar por sobre as águas; dizemos ser prodigiosa a mula de Balaão porque, por tudo quanto aprendemos pela natureza, mulas não falam em hipótese alguma etc. Na verdade, mesmo que o mar, por um cataclismo, possa se abrir, consideraremos ainda milagroso o feito de Moisés porque, por tudo quanto a experiência nos ensina, a natureza não obedece a ordens. Nesta definição há espaço para os atuais processos de canonização – onde não mais há santos ressuscitados ou produzindo ações inauditas –, na medida em que se pretende atestar que um fiel foi curado após interferência do santo. Se parássemos por aqui, poderíamos, como certos comentadores, falar de milagres não-religiosos⁷⁹, pois cumprem tais requisitos “uma casa ou um navio [que] se elevem pelo ar” e “o voo de uma pena, quando falta uma parte, ainda que mínima, da força necessária para este fim” (EHU, X, i, n. 3) Assim, em nota, Hume define milagre “rigorosamente [...] como *uma*

79 Cf FOGELIN. *A Defense of Hume on Miracles*, p. 9-10: “a tarefa da parte 1 [da Seção X] é estabelecer padrões apropriados para avaliar o testemunho a favor de um milagre **de qualquer tipo**; a tarefa da parte 2 é mostrar que relatos de milagres **religiosos** nunca, no passado estiveram conformes a tais padrões”. O mesmo erro permanece por todo o livro, e é muito, muitíssimo notável que se apegue tanto ao “milagre” laico e crível dos oito dias de escuridão para provar o seu ponto e **omite por completo o “milagre” laico, porém incrível, da ressurreição da rainha muito bem documentada por historiadores.**

transgressão de uma lei da natureza por uma volição particular da Divindade, ou pela intervenção de algum agente invisível.” (ibidem) Todo milagre, pois, é uma violação das leis da natureza, mas nem toda violação das leis da natureza é um milagre.

Que depreendemos dessas definições? Numa palavra, que todo milagre se opõe a questões de fato provadas, i.e., baseadas na uniformidade da natureza em produzir por certas causas certos efeitos. Depreendemos portanto que todo milagre, enquanto questão de fato, prova-se falso.

É possível haver quem⁸⁰ nos acuse aqui de imputar a Hume uma tese *a priori* por determinar universalmente a falsidade dos relatos de milagres. Mas este seria um uso bem estranho do termo. Mais lembra aquele exemplo citado por Kant para mostrar o que o *a priori* **não** é (Cf. KrV, b2). *A priori* é aquilo que em absoluto independe da experiência, e não é aquilo que depende duma experiência que não tivemos. Sabemos que uma casa construída com maus fundamentos cairá, embora não a tenhamos visto cair ainda, e isto **não** é um conhecimento *a priori*. Dizer que os castelos nas nuvens são todos inexistentes não é *a priori*. Dizer que nenhum homem caminha por sobre as águas não é *a priori*.

Mesmo que aceitássemos essa nomenclatura exótica, seríamos obrigados a negar o conteúdo da Seção VI. Afinal, claro está que uma prova é uma prova verdadeira ou falsa. Se **toda a experiência** nos diz que degola causa morte, as afirmações que façamos acerca disso não são apenas prováveis, como são as afirmações acerca da chuva soteropolitana. São provas. Se, com base em **toda a experiência**, afirmarmos que degola causa morte, eis uma questão de fato provada verdadeira. Que podemos dizer da negação de que degola cause morte, senão que é coisa provada falsa? A conclusão não poderia ser outra: “Um milagre é uma violação das leis da natureza e, como foi uma **experiência** firme e inalterável que descobriu essas leis, a prova contra um milagre, devido à própria natureza do fato, é tão decisiva como qualquer argumento da experiência que possa ser imaginado.” (EHU, X, i, §12 – negrito nosso)

80 Cf. FOGELIN, *A Defense of Hume on Miracles*, p. 17: “**Argumento não encontrado na parte 1:** Considere-se o seguinte argumento:

1. Um milagre é uma violação duma lei da natureza.

2. Uma lei da natureza é uma regularidade sem exceção (logo, inviolada).

Portanto:

3. Milagres jamais ocorrem.

Porque este argumento não cita qualquer evidência empírica [sic], chamemo-lo de **argumento a priori contra a possibilidade de milagres.**”

Na parte 1 da Seção X, temos um arrazoado em plena consonância com a Seção VI: quem crê num relato de milagre necessariamente o faz em contradição ao depoimento da experiência. Ora, Hume nunca pretende demonstrar *a priori* que o certo é duvidar da experiência; apenas considera como deve agir o sábio, e que “o homem sagaz [...] proporciona sua crença à evidência. Nas conclusões que assentam numa experiência infalível, [...] toma a sua experiência passada como *prova* cabal da ocorrência futura desse acontecimento.” (EHU, X, i, §3) Hume, ademais, preocupa-se em deixar claro que não se trata só da experiência imediata dos fatos relatados, pois decerto fazemos bem em crer em relatos, não confinando nosso conhecimento às coisas presenciadas. Ora, também isto está conforme ao Hábito, pois “basta observar que a nossa confiança em qualquer argumento deste tipo [i.e., o baseado em relatos] não deriva de outro princípio que não a nossa observação da veracidade do testemunho humano e da conformidade habitual dos fatos com os relatos das testemunhas.” (EHU, X, i, §5) Tal conjunção, claro está, não é uniforme: bem sabemos que pessoas mentem ou se enganam. Por isso mesmo, nem todos os testemunhos são iguais, pois variam conforme a credibilidade que atribuímos aos indivíduos conforme a experiência que temos de sua boa-fé e capacidade. De todo modo, opor um testemunho humano a uma lei natural é opor prova a probabilidade. Existem, portanto, relatos em que não devemos acreditar nem que venham do próprio Catão. (Cf. EHU, X, i, §9)

O que vale para o milagre vale também para o grupo maior em que está inserido, que é o das violações das leis da natureza firmemente estabelecidas. Dois exemplos laicos de quebras de regularidades conhecidas pensados por Hume são o de o sol não nascer por oito dias e o de a rainha ressuscitar, e só num deles é que devemos recusar inteiramente o nosso assentimento. Suponha-se que todos os historiadores concordem em afirmar que Isabel I de Inglaterra, no dia primeiro de janeiro de 1600, morrera, tivera seu corpo visto por seu médico e corte, que seu enterro tenha sido testemunhado amplamente, e, após permanecer morta e enterrada por um mês, ressuscitara e governara a Inglaterra por três anos. Em se tratando de História, é impossível exigir autoridade e documentação melhores; mas, ainda assim, deveríamos antes supor que a rainha pregara em todos uma peça, ao invés de crer que a natureza tenha dalgum modo se alterado por inteiro num momento particular. Diz Hume:

Em vão objetariam contra mim a dificuldade, ou quase impossibilidade, de enganar toda a gente num assunto de tamanha importância; a sabedoria e o sólido discernimento dessa célebre rainha; a pouca ou nenhuma vantagem que ela poderia colher de uma artimanha tão lastimável. Tudo isso poderia causar-me espanto, mas ainda assim responderia que a patifaria e a

insensatez dos homens são fenômenos tão comuns que mais depressa eu acreditaria que dessa convergência resultassem os mais extraordinários acontecimentos do que aceitaria uma violação tão evidente das leis da natureza. (EHU, X, ii, §37)

A natureza do próprio fato, então, impede-o de ser acreditado por mais que bem documentado. O fato de o exemplo dado por Hume ser tão cheio de detalhes serve para que concluamos que terá havido sim, forçosamente, uma quebra de leis bem conhecidas da natureza, sem espaço para cogitações de catalepsia ou coisa parecida.

Assim, seria caso diferente o do relato universal entre historiadores de que, no dia primeiro de janeiro de 1600, o sol não nasceu e a terra ficou no escuro por oito dias. Aí faria sentido supor antes uma nova faceta da natureza se revelando, e “é evidente que os filósofos da atualidade, em vez de pôr em dúvida tal fato, deveriam tomá-lo como certo e procurar as causas em que poderia ter tido origem” (EHU, X, ii, §36) Nesta investigação, o cientista presumiria uma mesma natureza produzindo um fenômeno desconhecido, o qual haveria de ser explicado de acordo com a filosofia natural. Tal fato, pois, não seria tido por ruptura das leis da natureza.

Este exemplo se parece muito com o caso do príncipe oriental que se recusara a acreditar que a água endureça. O caso apareceu em Hume, mas também antes em Locke, para discutir a natureza da probabilidade, e também para pensar sobre relatos:

Se eu mesmo vejo um homem andar sobre o gelo, isto já ultrapassou a probabilidade: é conhecimento. Mas, se alguém me conta que viu um homem na Inglaterra, no meio do mais árduo inverno, andar sobre a água endurecida pelo frio, isto tem uma conformidade tão grande ao que se observa usualmente acontecer que estou disposto, pela própria natureza da coisa, a assentir-lhe, a menos que suspeição manifesta acompanhe o relato dessa questão de fato. (*Essay*, IV, xv, §5)

Lembramo-nos de que o conhecimento intuitivo é aquele de que temos conhecimento imediato nós mesmos; a verdade do relato, aqui, viria de sua conformidade com esse conhecimento de grau máximo que tivéramos. E eis que surge, porém, o caso espinhoso:

se a mesma coisa for narrada para alguém nascido entre os trópicos que nunca viu ou ouviu de tal coisa antes, então toda a probabilidade reside no testemunho, e se os relatantes estão em maior número e têm maior crédito, e não têm qualquer interesse em falar o contrário da verdade, então esta questão de fato é propensa a ter alguma crença – embora para um homem cuja experiência tenha sido sempre bem o contrário e nunca tenha ouvido falar de nada como isto, o crédito mais imaculado duma testemunha dificilmente será capaz de encontrar crença, como aconteceu com um embaixador holandês que, entretendo o rei do Sião com particularidades da

Holanda acerca das quais era perguntado, disse-lhe, dentre outras coisas, que a água em seu país às vezes ficava tão dura no tempo frio que os homens andavam sobre ela, e que suportaria um elefante se houvesse lá. A isto, o rei respondeu: “Até aqui, acreditei nas coisas estranhas que me contaste porque tomei-te por um homem sóbrio e justo, mas agora estou certo de que mentes.” (ibidem)

Tratava-se duma testemunha idônea, sóbria e justa, dando um depoimento verdadeiro, mas que chocava com toda a experiência que o siamês tivera.

Estaria certo o príncipe em proceder como procedera? Segundo Hume, sim (EHU, X, i, §10). Mas e se, tendo ouvido um grande número de homens de sólida reputação vindos de terras geladas, o príncipe enfim acreditasse no congelamento de rios, estaria ele crendo em algo contrário à experiência? Não, pois “os habitantes de Sumatra sempre viram a água fluida no seu próprio clima, e o congelamento dos **seus** rios deveria ser considerado um prodígio. Mas eles nunca viram a água em Moscovo durante o inverno”. (EHU, X, i, n. 2, grifo nosso)

Ao cabo, aprendemos que o juízo de testemunhos não deve, como pretende Locke, basear-se tão-somente no “(1) número, (2) integridade, (3) habilidade das testemunhas, (4) o propósito do autor [...], (5) consistência das partes e circunstâncias do relato, (6) testemunhos contrários” (*Essay*, IV, xv, §4); ao revés, em se tratando de milagres e outras violações das leis da natureza, nenhuma testemunha terá autoridade bastante para tornar credível o seu relato. E só filósofos amadores podem pretender que este seja um raciocínio *a priori*.

§4. POR QUE OS HOMENS CREEM EM MILAGRES?

Com esta nossa resposta, que dá a posição de Hume acerca dos milagres como resolvida desde a Seção VI e enunciada na parte 1 da Seção X, é natural perguntar: “Ora, por que não se contentou Hume ou não acreditou satisfeito seu público com o primeiro argumento, a seu ver tão perfeito e eterno?”⁸¹ Noutras palavras: por que escrever a parte 2, cumulada de exemplos históricos particulares, se a questão já fora resolvida de modo universal?

A resposta reside no fato de Hume cuidar também do problema do erro: cumpre explicá-lo com base em princípios da natureza humana. Também na Seção X há duas perguntas: uma normativa, a saber, a de se devemos crer em milagres, e outra explicativa, a saber, a de por que os homens creem em milagres. Na verdade, para um investigador da natureza humana, a resposta dada pela seção 1 tem de levantar uma outra pergunta: se é claro

81 SALLES, *O claro e o obscuro*, p. 27.

que não devemos crer em milagres, por que tantos de nós creem? Ora, a resposta há de se encontrar no grande acervo de experiências da natureza humana, que é a história.

O propósito da Parte 2 declarado por Hume é mostrar algo que já era uma consequência do arrazoado da Parte 1: inexistir um testemunho – mesmo que advindo de um Catão (§9), digamos – cuja falsidade seja mais miraculosa do que um milagre. Teria de ser ou alguém com uma autoridade maior do que a própria experiência, ou alguém que apresentasse uma tal constância na veracidade dos relatos – há milênios, na certa –, que mais fácil seja tal pessoa mentir ou enganar-se do que o fogo não queimar. As razões dadas por Hume para mostrar que concedera demais com admitir tal possibilidade são quatro, e com a elas encontraremos explicações para a crença em milagres.

Em meio às razões elencadas por Hume, que são as de não encontrarmos na história um milagre “atestado por um número suficiente de pessoas de um tão inquestionável bom-senso, educação e saber” (§15) que não possam estar enganadas ou mentindo, de os relatos de milagres abundarem entre povos bárbaros e ignorantes (§20), e de tais relatos sempre serem como que refutados por outros, visto que diferentes milagres sempre provam o poder supremo de diferentes divindades (§24), – em meio a tais razões, dizíamos, encontramos uma que é nada menos que um princípio da natureza humana: “podemos observar na natureza humana um princípio que, se rigorosamente examinado, se revelará capaz de diminuir extremamente a confiança que poderíamos depositar, a partir de um testemunho humano, em qualquer tipo de prodígio.” (§16) Vale citarmos a passagem longamente, pois a descrição de tal princípio vem logo em seguida à normalidade do procedimento humano que **deveria** impedir a crença em milagres:

A máxima pela qual nos guiamos comumente nos nossos raciocínios é que os objetos dos quais não temos experiência se assemelham àqueles dos quais as temos; que o que constatamos ser comum é sempre o mais provável, e que quando há oposição de argumentos devemos dar preferência aos que assentam no maior número de observações passadas. Mas, embora ao aplicar esta regra prontamente rejeitemos qualquer fato que seja inusitado e inacreditável em qualquer grau comum, nos casos em que vai mais longe o espírito nem sempre segue a mesma regra e, quando é afirmada uma coisa completamente absurda e miraculosa, tende mais prontamente, pelo contrário, a admitir esse fato, devido àquela circunstância mesma que deveria destruir toda a sua autoridade. A paixão de *surpresa* e *assombro*, derivada dos milagres, por ser uma emoção agradável, dá-nos uma sensível tendência para acreditar nos acontecimentos de que deriva. (§16)

A crença em milagres explica-se, pois, através de um traço irreduzível da natureza humana que é a paixão de surpresa e assombro nos serem agradáveis. Cá vemos, então, como Hume opera: diante do desvio da conduta geral anteriormente observada, encontrar uma nova causa na natureza humana para dar conta do conjunto, digamos, menos geral, daquele desvio. De fato, é o que prometera na Seção I (§2), ao pretender explicar os fenômenos da natureza através dos princípios mais gerais de que for capaz. Para darmos já alguma mostra de que isto não é algo episódico na obra de Hume, podemos apontar uma passagem da *História Natural da Religião* onde postula um traço inato para explicar a divinização de forças da natureza:

Os homens têm uma tendência [universal]⁸² para conceber todos os seres segundo própria imagem [...]. Descobrimos formas de faces humanas na lua, e de membros nas nuvens, e por uma inclinação natural, se não for corrigida pela experiência ou reflexão, atribuímos maldade ou bondade a tudo o que nos faz mal ou nos agrada. (III, §2)

A propósito, neste outro caso temos também algo importante de observar: posto que naturais aos homens, tendências nossas podem ser corrigidas; nós podemos nos educar.

Para defender a sua ideia de que temos uma paixão pelo maravilhamento a interferir nos juízos, Hume não por acaso aponta o prazer que sentimos em crer em histórias, em contá-las, e em sermos os portadores de novidades que todos querem ouvir. Assim, o mesmo princípio que explica as fofocas espalharem-se por cidadezinhas servirá para explicar a propagação de relatos de milagres:

logo que dois jovens da mesma condição se encontram nem que sejam só duas vezes, e a vizinhança inteira já os considera um casal. O prazer de dar uma notícia interessante, de a propagar e de estar entre os primeiros a divulgá-la faz espalhar essa informação. [...] E não são essas mesmas paixões, e outras ainda mais fortes, capazes de fazer tender a maioria das pessoas para crer e divulgar, com a máxima veemência e confiança, todos os milagres religiosos? (EHU, X, ii, §19)

A favor desta explicação está ainda o fato de, na História, atestarmos que os milagres são mais frequentes em lugares mais bárbaros e incultos. A natureza humana, claro esteja, é uma só entre bárbaros e sapientes, cultos e incultos; mas dificilmente podemos imaginar um relato de milagre amplamente acreditado cujo cenário original seja a Fiocruz e cujos personagens sejam cientistas. É apenas nas circunstâncias mais precárias que um relato de milagre terá chances de ser aceito; nelas, quem produzir uma impostura contará com o público mais crédulo, bem como com o afastamento de centros de cultura que o pudessem refutar.

82 Na tradução, “geral”. Em inglês, porém, é “*universal tendency*”.

Como, porém, a natureza humana é uma só desde a Fiocruz até a Galileia, e portanto os homens têm uma paixão pelo maravilhoso capaz de empenar-lhes o juízo, nos lugares mais cultos os homens logo se excitam com as histórias fantásticas sobre profetas exóticos vindas de lugares remotos. Assim, até mesmo o sábio imperador Marco Aurélio chegou a dar ouvidos ao profeta Alexandre da Paflagônia, e – por que não acrescentarmos? – à nossa volta vemos as pessoas mais cultas e refinadas acreditarem não no milagre que os pastores fazem periferias afora, mas sim em milagres passados na Galileia, e que tiveram ainda a educação para reforçar a crença. Claro esteja que Hume não diria isto com todas as letras por causa da censura; diz do cristianismo apenas que requer milagres para que pessoas razoáveis acreditem nele hoje – coisa que, por todo o arrazoado seja contra os milagres, seja para explicá-los através da natureza humana, não pode significar outra coisa que não ironia.

Se Hume teve a coragem de deixar uma ironia tão clara para seus leitores, noutra ponto da Seção 2 ousou também uma descrição do culto a Alexandre da Paflagônia que dificilmente podemos deixar de comparar com o de Jesus de Nazaré:

São tão grandes as vantagens de produzir uma impostura em meio a um povo ignorante que, mesmo quando a mistificação é demasiado grosseira para se poder impor à maioria das pessoas (*o que, embora raro, às vezes se dá*), ela tem uma possibilidade muito maior de ter sucesso em lugares remotos do que se a primeira cena ocorrer numa cidade que seja célebre pelas suas artes e pelos seus conhecimentos. Os mais ignorantes e bárbaros de entre esses bárbaros levam a notícia para o estrangeiro. Nenhum de seus compatriotas mantém uma grande correspondência, ou tem suficiente crédito e autoridade para contradizer e derrotar a mistificação. A inclinação humana para o fantasioso tem aqui plena ocasião de se manifestar. E assim uma história, universalmente desacreditada no seu lugar de origem, será dada como certa a mil milhas de distância. (EHU, X, ii, §23)

Ora, o cristianismo surgiu na longínqua Galileia, entre os barbáricos semitas, foi pregado por gente da camada mais baixa – pescadores –, e desacreditada pelos semitas de camadas mais altas. Em seguida, os mais bárbaros e ignorantes desse povo foram ao estrangeiro, e lá, graças à paixão pelo maravilhoso, receberam crédito de homens cultos e até reputados sábios. Como era longe a Galileia de qualquer centro de cultura, nenhum romano ou ateniense iria dar-se ao trabalho de ir até lá comprovar a impostura; como eram incultas até as camadas mais elevadas do povo semita, nenhum tinha intercâmbio com nenhum centro de cultura para desmentir o falso profeta de sua terra, e eis que o que era um óbvio embuste na Galileia torna-se verdade sagrada em Roma. O profeta Alexandre só tivera sua reputação morta por causa de Luciano, que por acaso passou pela remota Paflagônia e lá tivera ocasião de desmascará-lo. “Porém,

por muito desejável que seja, nem sempre ocorre que cada Alexandre tenha de enfrentar um Luciano pronto a expor e desmascarar as suas imposturas.” (*ibidem*)

Eis, pois, explicada a sorte do cristianismo, bem como o fato de pessoas cultas e sábias acreditarem nele.

§5. A CRÍTICA À ANALOGIA NA *INVESTIGAÇÃO*

Se estava em desuso a prova ontológica da existência divina porquanto, num embate aguerrido entre franceses e ingleses, era Descartes quem a usava para fundamentar todo o seu sistema, desde Newton filósofos orgulhosamente experimentais começaram a recuperar o argumento teleológico da existência divina. A ideia de que uma divindade inteligente, boa e poderosa criou o mundo preocupado com os homens é velhíssima, e comporta variantes. Por volta de 40 a.C., Veleio, o epicurista do *De natura deorum*, já anunciava suas opiniões ridicularizando, num único grupo, Platão e estoicos:

Não heis de ouvir opiniões fúteis e imaginárias: nem o operário edificador do mundo – o deus de Platão no *Timeu* –, nem a *πρόνοια* das bruxas velhas dos estoicos (que em latim podemos chamar de providência), muito menos o mundo dotado de alma e sentidos, o deus redondo, giratório e ardente. (I, 18)

Excetuando-se esta última tese de o mundo ser um animal racional que é Deus, do estoico Cleantes de Assos⁸³, podem-se escrever num arco junto a teses finalistas cristãs com estes pontos comuns: afirmam ser este mundo obra de um artífice, que este é dotado duma inteligência como que humana, só que infinitamente superior, que engendrou o mundo para a nossa felicidade – o que se pode ver pela disposição da natureza –, e preocupa-se com ela a ponto de interessarem-lhe os destinos particulares de cada homem. Essa boa intenção para conosco é a providência, e a alusão às bruxas se deve à defesa dos estoicos da crença em adivinhação por ser este o meio usado pela Divindade para ajudar os homens em assuntos particulares. Já alheio aos ritos do paganismo, no medievo teríamos Tomás com sua quinta via para provar a existência divina, que é “pela governança das coisas.” Para ele

vemos, de fato, que algumas coisas desprovidas de cognição (a saber, os corpos naturais) operam em direção a um fim, o que se vê por operarem sempre ou o mais frequentemente daquele modo pelo qual consigam o melhor. Por isso é evidente que não é pelo acaso, mas pela intenção, que alcançam o fim. As coisas que não têm cognição só tendem ao fim se

83 Para a unidade e as nuances dessa escola diversa que era o estoicismo, veja-se, em português, a *Introdução à lógica proposicional estoica*, de Aldo Dinucci e Valter Duarte.

dirigidas por algo cognoscente e inteligente, tal como a flecha pelo flecheiro. Logo, existe algo inteligente, pelo qual todas as coisas naturais se ordenam para um fim, e a este chamamos Deus. (Iª, q. 2)

Eis que reencontramos o governante do mundo dos estoicos, o qual ajusta as partes da natureza de modo a produzir o melhor. Na verdade, até no Maranhão seiscentista colonos e índios se reuniam para ouvir o jesuíta ilustre especular sobre a data do Apocalipse desta maneira:

Alguns têm para si que se há de acabar o mundo [...] quando os orbes celestes, depois de acabarem inteiramente o seu curso, tornarem outra vez a ficar no mesmo posto, composição e assento em que foram criados. O fundamento é, porque não parece conveniente, nem conforme à providência do Autor da natureza, que fabricasse esta grande máquina, com tantos, tão diversos, e tão concertados movimentos, para ficar parada no meio da carreira e não dar sequer uma volta ou passeio inteiro, em que se visse e lograsse a consonância e simetria de sua admirável arquitetura, sendo certo que foi criada para louvar a glória do Artífice.⁸⁴

É difícil, pois, superestimar a magnitude da difusão dessa imagem.

E com Newton, ainda mais tarde e fora dos domínios da escolástica ou do aristotelismo seremos convidados a responder negativamente a esta pergunta: “Terá sido o olho engendrado sem habilidade em ótica, o ouvido sem o conhecimento de sons?” (*Opticks*, III, i, qu. 28) Com isto e vários outros exemplos de providência, só podemos ser levados a inferir a existência da Causa Primeira, a qual é decerto versada em física newtoniana e construtora do mundo. De pagãos a cristãos, de escolásticos a newtonianos, de Platão a filósofos experimentais, da Grécia antiga ao Maranhão colonial, o finalismo encontra adeptos.

Dentre os “filósofos recentes da Inglaterra” (*Treatise*, Int., §7) citados pelo rapaz escocês, o Dr. Butler era especialmente notório por defender a analogia da religião, que nada mais era que um novo meio de provar a existência desse benévolo Arquiteto. Vejamos, pois, como era a teologia de bastante êxito entre o leitorado de Hume.

Em primeiro lugar, cumpria ser experimental, pois “formar nossas noções da constituição e do governo do mundo com base em raciocínios, sem fundação para os princípios que assumimos, quer dos atributos de Deus, quer de qualquer outra coisa, é construir um mundo sobre hipóteses, como fizera *Descartes*.”⁸⁵ O leitor britânico da época tinha por certo que o rival francês do seu Newton não poderia ser senão um fracassado em questões filosóficas de maior consequência. E, como não poderia deixar de ser com um

84 VIEIRA, “Sermão da Primeira Dominga do Advento pregado na Capela Real, no ano de 1652”, v.1, p. 67.

85 BUTLER, *A analogia da religião* (Introdução), p. 25.

discípulo de Locke e antagonista do cartesianismo, encontramos novamente aquela confusão entre psicologia e lógica que faz a nossa maneira de pensar determinar o estatuto de uma verdade. Assim, com Butler “a evidência provável se distingue essencialmente da demonstrativa porque admite graus, e de toda variedade: da mais elevada certeza moral à mais baixa presunção.”⁸⁶ Para Butler, pois, a demonstração não comporta variados graus de assentimento que lhes possamos dar. Que a soma dos ângulos internos do triângulo seja igual a dois retos, afirmamos tão-só categoricamente, sem azo para suspeitas, elucubrações e maiores investigações acerca do caso. Já quanto à evidência moral,

não podemos dizer que uma coisa é provavelmente verdadeira nos baseando numa presunção bem frágil [...]. Mas concluímos que a mais frágil presunção é da natureza de uma probabilidade porque tal presunção baixa, se repetida muitas vezes, tornar-se-á até mesmo uma certeza moral. Assim, um homem ter observado apenas hoje a vazante e a cheia da maré fornece alguma sorte de presunção, embora a mais baixa imaginável, de que isso acontecerá novamente amanhã; mas a observação conjunta desse evento (como foi feita pela humanidade) por tantos dias, meses e eras, nos dá uma segurança plena de que isso acontecerá.⁸⁷

Pelo acúmulo de experiência, então, as probabilidades mais frágeis montam a uma segurança plena. Façamos agora uma pergunta humeana: por que é que isto acontece? A resposta de Butler é que o fazemos através do raciocínio analógico, o qual consiste em estabelecer uma analogia entre coisas semelhantes para daí inferirmos que hão de ser iguais nas propriedades, e “quando determinamos que uma coisa é provavelmente verdadeira ou supomos que um evento aconteceu ou acontecerá, é por a mente ter notado nisto uma semelhança com outro evento que observamos ter acontecido.”⁸⁸ Ao fim e ao cabo, é um raciocínio que nos leva a ter todas as nossas crenças quotidianas: tal pão assemelha-se a outros pães que comi (é um pão análogo), e concluo que deve, analogamente aos outros, nutrir-me.

Conhecendo Butler, vemos que não era o “racionalismo” o alvo de Hume quando ele ressaltava o caráter irracional e instintivo de nossas crenças quotidianas. Descartes ou Malebranche de boníssimo grado admitiriam sua irracionalidade, e remeteriam o instinto à Providência. Uma vez distinguidos o verdadeiro conhecimento, que é o de causas, do “conhecimento” que os animais têm, expulsa-se a racionalidade deste último. É só não sendo

86 Idem, p. 23.

87 Ibidem.

88 Ibidem.

cartesiano que se pode fazer a razão invadir o âmbito dos instintos mais elementares. É a Butler que cai como uma luva a objeção:

Os ovos assemelham-se entre si como nenhum outro objeto, e ninguém, no entanto, a partir dessa manifesta similaridade, espera encontrar em todos eles o mesmo gosto e sabor. Apenas após um longo curso de experiências uniformes é que obtemos, em objetos de qualquer espécie, uma firme confiança e segurança em relação a determinado evento. Onde está esse processo de raciocínio que, de um caso único, extrai uma conclusão tão diferente daquela que infere de uma centena de casos que em nada diferem daquele caso singular? (EHU, IV, §20)

Ao cabo, o ataque de Hume não poderia ser mais conforme ao cartesianismo: apontar que esses “raciocínios” são feitos até por crianças. Estando certo Butler, Hume só poderá lastimar ser “um estudioso muito deficiente, pois não sou hoje capaz de descobrir um argumento que [...] já me era familiar muito antes de eu deixar o berço.” (*ibidem*, §23)

A Seção IX da *Investigação* apenas parece ter por objeto principal a razão nos animais. Com Butler, temos uma explicação, por assim dizer, rival da de Hume para nossas decisões acerca de questões de fato: onde Butler põe o raciocínio analógico, Hume põe o Hábito. Ademais, o passo seguinte de Butler era, com esse raciocínio, provar a verdade da religião cristã. Porquanto, literalmente, **raciocinamos** no quotidiano, perante a inevitabilidade e segurança de tal raciocínio, seria justo aplicarmos-lo também às coisas da fé e então usarmos a analogia para afirmar a existência divina.

Ora, que não seja raciocínio, Hume já estabeleceu na Seção IV; cá na IX, repete que “é impossível que essa inferência [causal] do animal possa derivar de qualquer processo de argumento ou raciocínio” (§5). Porém aqui podemos notar mais uma vez⁸⁹ uma estratégia argumentativa de Hume que consiste em, tendo já refutado o adversário, fazer-lhe concessões para em seguida mostrar como, mesmo com tais concessões, a tese não se sustenta. Assim, referindo-se não ao raciocínio analógico, mas à analogia, admite que “todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato assentam numa espécie de analogia, que nos leva a esperar de cada causa os mesmos efeitos que observamos resultarem de causas similares.” (EHU, IX, §1) Em seguida, passa a considerações acerca da analogia que indicam que ela não poderia servir ao fim teológico a que Butler a destina.

Assim, logo após a concessão feita, aponta que não se podem fazer, a partir de analogias, inferências ao bel prazer. Há que regrar-se conforme a experiência passada, pois,

89 Fizemo-lo também em nosso posfácio aos *Diálogos sobre a religião natural*.

como sabemos, algumas questões de fato são provadas e outras são apenas prováveis. “Ninguém, ao ver uma peça de ferro, tem jamais qualquer dúvida de que ela possuirá peso e coesão de partes, como em todos os casos já lhe foi dado observar” (*ibidem*); que o ferro é duro e pesado é questão de fato provada pela experiência, e podemos com toda a segurança traçar analogias entre peças de ferro no que concerne a tais qualidades. “Mas quando os objetos não apresentam uma similaridade tão exata, a analogia é menos perfeita e a inferência é menos conclusiva, embora preserve alguma força, proporcionalmente ao grau de similaridade e semelhança.” (*ibidem*) Tais são as palavras de Hume, e as do cético Filão, a censurar o teísta Cleantes (não o de Assos), são estas:

Que uma pedra cairá, que o fogo queimará, que a terra tem solidez, já observamos milhares e milhares de vezes; e quando um novo exemplo dessa natureza é apresentado, tiramos sem hesitação a inferência costumeira. A similaridade exata dos casos nos dá uma segurança perfeita de um evento similar, e uma evidência maior nunca é desejada ou buscada. Mas onde quer que te apartes o mínimo da similaridade dos casos, diminuis proporcionalmente a evidência; e podes por fim ter uma *analogia* bem fraca, que é confessadamente propensa a erros e incerteza. (DNR, II, §7)

Na *Investigação sobre o entendimento humano*, Hume passa a um exemplo do que quer dizer: “As observações anatômicas feitas em um único animal são [...] estendidas a todos os animais, e [...] uma vez claramente provado que a circulação do sangue [...] ocorre numa criatura como uma rã ou um peixe, surge uma forte presunção de que o mesmo princípio se aplica a todos.” (EHU, IX, §1) Nos *Diálogos sobre a religião natural*, Filão também fala da circulação do sangue em humanos que nos faz inferir que em Tício e Mévio o sangue também circule (cf. DNR, II, §7). Filão, porém, diz a que veio:

Se vemos uma casa, CLEANTES, concluímos com a maior certeza que ela teve um arquiteto ou construtor – porque esta é precisamente aquela espécie de efeito do qual tivemos experiência de proceder daquela espécie de causa. Mas certamente não afirmarás que o universo sustenta tamanha semelhança com uma casa que possamos com a mesma certeza inferir uma causa similar, ou que a analogia é aqui inteira e perfeita. A dessemelhança é tão arrebatadora que o mais extremo que podes pretender aqui é um palpite, uma conjectura, uma presunção concernente a uma causa similar – e como essa pretensão será recebida no mundo, deixo para ti considerar. (DNR, II, §8)

Vemos, pois, que na Seção IX Hume deixou prontas as premissas de uma conclusão que apareceria de modo tão explícito só na obra póstuma. Isto não quer dizer, porém, que houvesse deixado mais pistas para o leitor ainda nessa mesma seção. O pretexto é uma nota de rodapé feita para explicar por que os homens diferem dos animais na capacidade de traçar

analogias, o que Hume diz fazer através da diferença que podemos ver entre os diferentes êxitos que diferentes seres humanos têm em fazer analogias. Ora, se já aceitamos que animais não raciocinam, é um expediente deveras estranho comparar os raciocínios de humanos ao de humano e bicho. Dentre as nove razões elencadas por Hume, queremos destacar a oitava: “As inclinações derivadas de preconceitos, da educação, da paixão, do partidarismo, etc., têm mais influência sobre alguns espíritos do que outros.” (EHU, IX, n. 1)

A Seção IX é, no entanto, mais do que um rascunho da Parte II dos *Diálogos* ou, como veremos, um preparo para a XI. Seu arrazoado acerca da analogia serve ainda para reforçar mais o Hábito humeano, contra o raciocínio analógico butleriano, uma vez que “qualquer teoria explicativa das operações do entendimento [...] obterá autoridade adicional se constataremos que a mesma teoria é necessária para explicar os mesmos fenômenos em todos os outros animais.” (§1) Ora, regra prescrita pelo próprio Newton era a da simplicidade de causas: se vimos que o sol e as estrelas reluzem tal como a vela, então postulamos que a causa de todas essas luzes é a mesma, ao invés de atribuir o brilho dumas ao fogo e doutras ao éter. As bestas e os homens são capazes de aprender com a experiência, e Hume tem ocasião de citar exemplos de adestramentos (cf. §3). Como é ponto pacífico que elas não são capazes de elucubrar inferências, só podemos concluir que “aquilo que ensina os homens a evitar o fogo continua a ser um instinto” (§6).

§6. PROVIDÊNCIA PARTICULAR E ESTADO FUTURO

A questão da providência pode ser posta duma maneira mais geral, que é a de Deus velar pela humanidade universalmente, mas não particularmente; isto é, engendrar o mundo natural duma maneira que o universo dos seres humanos viva bem, sem se preocupar com o destino de Fulano ou de Beltrano. Circunscritos a tal engendro, não adentramos ainda o problema moral da justiça divina. Passando aos particulares é que teremos ocasião de fazê-lo, pois é mister que uma Providência particular recompense os justos e puna os maus. Os deuses dos estoicos, é verdade, valiam-se de bruxas velhas para entregar enigmas que, se decifrados, ajudariam os bons destinatários escolhidos; o deus cristão, a seu turno, procrastina até todos morrerem para promover um grande juízo, quando enfim mandará umas almas para o Inferno e compensará outras com o Paraíso. Assim, no cristianismo o problema da providência particular – e, por conseguinte, o da moralidade de Deus – se atrela ao do estado futuro, ao

daquela vida após a morte onde os bons terão ventura eterna e os maus padecerão castigados por demônios.

Quanto à questão da providência para com o gênero humano, sabemos qual é a posição de Hume, e também que deixara suas premissas na Seção IX. Resta ademais a questão da providência particular a analisar, bem como a do estado futuro que se lhe associa.⁹⁰

Quanto ao estado futuro, cremos que a posição de Hume já esteja de antemão clara para seu leitor: se com afirmar que há tal estado não se trata duma relação de ideias, trata-se duma questão de fato; se é uma questão de fato, há que estabelecer-se sobre a experiência duma conjunção causal. Temos alguma experiência relativa ao estado futuro? Não; é coisa tirada da “imaginação e fantasia” (EHU, XI, §21) dos filósofos. Não devemos, pois, crer que haja tal estado. Se é em tal estado que Deus ajusta as contas, então, para manter a providência particular, há que se investigar o mundo presente, sem contar com o estado futuro. Ora, trata-se da negação dos princípios da cristandade, coisa punível pela legislação britânica da época.

Não à toa, na Seção XI usa um duplo expediente: imputar todas as opiniões a “um amigo que aprecia os paradoxos cétricos”, o qual defende princípios com os quais ele não está “nada de acordo” (§1), e remontar a conversa que teve com o amigo à Grécia antiga, onde todas as suas objeções são feitas contra os que mantinham a existência dos deuses pagãos. Isto porque Hume e o “amigo” travam uma discussão à qual retornaremos, que é acerca da ausência de censura religiosa aos filósofos. Assim, o “amigo” tem ocasião de pôr-se na pessoa de Epicuro, que negava em absoluto a Providência e a imortalidade da alma, e convencer os cidadãos a inocentá-lo da acusação de perverter os costumes com suas heréticas ideias. E diz: “quando nas minhas indagações filosóficas nego que haja uma providência e um estado futuro [...] estou [...] a apresentar princípios que esses mesmos antagonistas, se argumentarem solidamente a partir de suas próprias considerações, deverão reconhecer como sólidos e satisfatórios” (§10). Mui oportunamente, o antagonista típico do epicurismo era o estoicismo, que se insere no mesmo arco finalista que os opositores de Hume. De fato,

vós, que sois os meus acusadores, já reconhecestes que o principal ou único argumento a favor da existência divina (a qual nunca pus em dúvida) deriva da ordem da natureza, a qual apresenta tantos sinais de inteligência e de desígnio que considerais extravagante apresentar como causa quer o acaso, quer a força cega e sem guia da matéria. (§11)

90 A propósito, temos mais uma vez ocasião de apontar a prática de Hume de refutar além do necessário: pois, se já não devemos crer na providência universal, como haveríamos de crer na particular? Só se Hume tivesse em mente leitores homéricos ou tribais, com divindades imanentes à natureza.

É historicamente justa a representação do epicurista, pois em Lucrecio temos a ordem do mundo explicada através do concurso fortuito dos átomos, e a concepção de divindades que vivem em deleite despreocupadas de assuntos humanos. Porém, justamente por causa desse estranho opositor teísta à providência, não encontramos estoicos preocupados com essa tarefa tão escolástica de provar a existência divina. Tratava-se antes de atribuir a Júpiter aquelas características superlativas que nos são tão familiares, porém tão estranhas aos pagãos que acreditavam em múltiplas divindades antropomórficas a amarem, odiarem, digladiarem-se e misturarem-se aos mortais. Nisto é difícil, pois, reconhecer nos antagonistas desse Epicuro os estoicos.

Por outro lado, é fácil reconhecer nesse Epicuro um opositor da analogia da religião. Ele aponta que todo raciocínio deve ser feito com base numa relação causal e na experiência. Se, olhando para o mundo presente (o único para o qual podemos olhar, a propósito), inferimos que ele é obra de um ser sábio e benevolente, dois erros são cometidos: (1) postulamos um Deus melhor do que o que podemos e, lutando para justificar o panegírico de Deus, (2) corrigimos a experiência presente para torná-la digna de divindade tão maravilhosa.

Em toda a argumentação, está claro que o problema é a maneira como se deve proceder ao julgar questões de fato: com efeito, Zêuxis era escultor e arquiteto além de pintor; porém, aquele que tivesse contato apenas com suas pinturas não teria razões para afirmar ser ele também arquiteto e escultor, e procederia mal se o fizesse não obstante acertasse. Afinal, o que importa não é o mero acerto, que pode dever-se ao acaso, mas o raciocínio fundamentado.⁹¹ Como esta é uma questão de fato, devemos raciocinar conforme o que a experiência nos autoriza, e seria inteiramente arbitrário olhar para pinturas e inferir serem obras de um artista cujos talentos vão além da pintura. (§13) Com olhar para o presente mundo e afirmar ser o produto de um arquiteto superlativamente bom, ultrapassamos o que a experiência, que nos aponta tantas mazelas, nos permite inferir. E, assim, “concedendo [...] que os deuses sejam os autores da existência ou da ordem do universo, daí se segue que eles possuem aquele preciso grau de poder, inteligência e benevolência que se manifesta na sua obra,” – coisa ímpia que implica negar a Deus a máxima benevolência e a onipotência – “mas jamais se poderá provar mais do que isso, a não ser que se recorra ao exagero e à lisonja para suprir as lacunas do raciocínio e da argumentação.” (§14) Inferir tal bondade superlativa de

91 Um problema como o de Gettier faria bocejar nos séculos XVII e XVIII.

mundo tão cheio de males é o primeiro erro que mencionamos. Dessa vontade de elogiar a divindade surge o outro, que é emendar o efeito para torná-lo digno de ser causado por Deus.

Mas temos aqui resolvida a questão da providência particular e a da moralidade divina: não temos experiência da bondade perfeita neste mundo, e, como só podemos inferir a causa pelo efeito de que temos experiência, não há como supor um Deus onipotente que seja superlativamente bom. Já nos *Diálogos*, onde há a Parte XI a dedicar-se à moralidade da divindade, Filão é bem explícito ao declarar que “a conclusão é que a fonte original de todas as coisas é inteiramente indiferente a todos estes princípios, e não tem mais consideração pelo bem sobre o mal do que pelo calor sobre o frio, ou pela secura sobre a humidade, ou pelo leve sobre o pesado.” (DNR, XI, §14)

De todo modo, sigamos com as concessões feitas, e admitamos as emendas feitas ao efeito. Há duas formas adotadas pelos teólogos: uma é afirmar a vida após a morte, aquele estado futuro onde Deus enfim puniria os maus e recompensaria os bons, e outro que é exaltar a perfeição do mundo presente. Já admitimos que há mal moral no mundo, então vamos à vida após a morte. Se nos *Diálogos* Hume falava através de Filão ao citar Veleio (o epicurista no diálogo *De natura deorum*) falando por Cícero para perguntar: “*Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illa tanti operis, qua construi a Deo atque ædificari mundum facit?*” (DNR, V, §2 e *De nat. deo.*, I, 19) “Mas com que olhos d’alma terá podido o vosso Platão contemplar aquela fábrica de tanto trabalho, com a qual faz o mundo ter sido construído e edificado por um deus?”, cá na *Investigação* faz o seu amigo, o qual se passa por Epicuro, perguntar: “Quem os transportou às regiões celestiais, quem os admitiu nos concílios dos deuses, quem lhes abriu o livro do destino, para que tão imprudentemente possam afirmar que as suas divindades realizaram, ou irão realizar, algum propósito além do que efetivamente apareceu?” (§16) Numa palavra, não há nenhuma experiência que nos autorize a determinar a agenda divina.

Já a pergunta feita por Cícero, essa cobrança de experiência inclusive para estabelecer a analogia entre arquiteto e Deus, pode ser retomada por nós aqui. É neste capítulo voltado à providência particular que Hume conclui a partir das premissas levantadas na Seção IX. Primeiro Hume, em sua própria pessoa, faz as vezes de butleriano e diz ao amigo de ideias tão reprováveis que, “admitindo que façamos da *experiência* [...] a *única norma* do nosso juízo relativamente a esta e todas as outras questões de fato, estou certo de que, a partir dessa mesma experiência à qual recorres, se pode tornar possível refutar o raciocínio que puseste na

boca de Epicuro” (§24 – grifo nosso), e oferece-lhe o argumento do desígnio, com suas pegadas a provarem a existência de homens etc., para escapar à acusação de ser uma infração o ato de, tendo montado à causa pelo efeito, usar essa causa para inferir novos efeitos. Diz então: “considera o mundo e a vida presente apenas como uma construção imperfeita,” (eis a experiência, requisito de todo não-cartesiano, e aquilo que tomamos por efeito cuja causa queremos descobrir) “da qual podes inferir uma inteligência superior.” (Cá está a passagem do efeito à causa descoberta: um arquiteto à moda do *Timeu*.) “E, raciocinando a partir dessa inteligência superior, que não pode deixar nada imperfeito, não poderia inferir um plano ou esquema mais bem acabado, que ficará em algum ponto distante do espaço ou do tempo? Não são esses métodos raciocínios exatamente semelhantes?” (*ibidem*) Se, olhando uma pegada humana, podemos inferir que sua causa é o homem, e que ele tem uma série de outros efeitos, por que não podemos olhar para o mundo presente como um efeito do Arquiteto, o qual tem uma série doutros efeitos? A resposta nosso Epicuro dá:

A infinita diferença entre os dois assuntos [...] é fundamento suficiente para esta diferença nas minhas conclusões. Em obras da arte e engenho *humanos*, é legítimo proceder do efeito para a causa e, voltando a partir da causa, fazer novas inferências acerca do efeito e examinar as alterações que provavelmente sofreu ou ainda pode sofrer. **Mas qual é o fundamento deste método de raciocínio?** Simplesmente o seguinte: que o homem é um ser que conhecemos por experiência [...]. (§25 – negrito nosso)

Eis, pois, a conclusão erigida com base nas premissas da Seção IX: analogias não são todas iguais no que concerne à segurança ou pertinência de inferências feitas a partir delas. Jamais poderemos dizer que o mundo e uma casa se assemelham tanto quanto Cálías e Sócrates para dizer que as conclusões acerca de um sejam com segurança transferidas para o outro.

Queremos chamar a atenção também com nossos grifos ao fato de que apenas para um Butler a experiência, essa coisa vaga e difusa, pode ser tomada como requisito único e suficiente para julgar uma questão de fato. Com Hume, aprendemos que é necessário ter método, que é preciso com esse método saber fundamentar juízo acerca duma questão de fato. E já na *Investigação*, e em próprio nome, Hume leva ainda mais longe suas conclusões baseadas no método. Como vimos antes, é necessário, para julgar questões de fato de maneira definitiva, ter experiência duma conjunção entre causa e efeito. Assim, do evento único que é a Criação, diz: “Duvido muito de que seja possível conhecer uma causa apenas pelos seus efeitos (como supuseste todo o tempo), de natureza tão única e particular que não tenha

paralelo ou similaridade com qualquer outra causa ou objeto que tenhamos podido observar” (§30)

Ao cabo, tal como nos *Diálogos*, Hume aqui desmantela a analogia butleriana porque não é qualquer tipo de experiência que serve para estabelecer qualquer questão de fato: é preciso a experiência duma conjunção entre eventos – o que não há, pois que se trata de evento único e inobservado –, e, caso se queira fazer uma analogia, há que lembrar-se que questões de fato podem ter apenas uma tênue probabilidade ao invés de montar a uma prova, e que a dessemelhança entre os objetos comparados enfraquece o peso de qualquer inferência que se faça por analogia. Este é o fulcro da objeção humeana à analogia. Naturalmente, ele faz muitas objeções mais, mas são sempre após concessões ao adversário. Afinal, todo esse arrazoado acerca da proporção que se deve atribuir à causa pelo efeito só pode ser feita se concedermos que um deus pode ser inferido deste efeito único que é o universo.

CAPÍTULO V

PROBABILIDADES METAFÍSICAS

Até aqui, apresentamos respostas destrutivas aos problemas metafísicos: raciocinando conforme o Hábito, destruimos as pretensões de apontar uma conexão real entre causa e efeito, de estabelecer via analogia a existência do Arquiteto, de afirmar-lhe a bondade, de dizer que há vida após a morte, e de alguma maneira manter a verdade dos milagres relatados na Bíblia. Dessa destruição, dessas falsidades descobertas, o que Hume erigiu foram explicações que considerassem tais erros fenômenos da natureza humana: os homens acham que se pode provar a existência divina com argumento tão pífio porque alguns são menos sagazes ou deixam-se influenciar por preconceitos partidários ou da educação, e acreditam nos milagres que lhes são relatados porque isso dá prazer. O porquê da crença na providência e na sobrevivência do espírito, comum a tantas e tantas religiões, mereceria um livro à parte em que se explicassem os mecanismos que levam os homens a criarem religiões – com efeito, Hume escrevera uma *História Natural da Religião*. Nessas seções examinadas (de VII a XI, excetuando a VIII), quando se trata de explicação, Hume erige; quando se trata de fundamentação, Hume demole.

No entanto, esta não é uma consequência necessária de sua filosofia. Afinal, se ela nos ensina a lidar com probabilidades, nada impede que se afirmem coisas provavelmente verdadeiras.

§1. A PROVÁVEL ORIGEM DO MUNDO

Após nosso estudo do método humeano para julgar questões de fato, não podemos deixar de estar cientes que o termo “probabilidade” é técnico. Se, ademais, já damos por garantido que Filão seja o porta-voz de Hume nos *Diálogos*, e que há uma unidade na obra pós-*Tratado*, não podemos negligenciar a sua ideia de reviver a “hipótese epicurista” se, alterando-a, crê que ela pode ganhar “uma tênue aparência de probabilidade” (DNR, VIII, §2). Antes de conhecermos a versão alterada, passemos à original.

A melhor fonte para conhecermos o epicurismo é o *De rerum natura*, de Lucrécio, com cuja tradução Agostinho da Silva presenteou o vernáculo. Como já dissemos, nega-se veementemente a providência: “Dizer que foi por causa dos homens que [os deuses] quiseram preparar a maravilhosa natureza do mundo e que, por conseguinte, convém louvar a obra dos

deuses, [...] é, ó Mêmio, perfeita loucura.” (V, 156-65) Afinal, “em que importaria realmente o nosso agradecimento a seres imortais e felizes para que por nossa causa empreendessem fosse o que fosse?” (V, 166-71) Os deuses não se importam conosco, e na verdade sequer criaram o mundo. Eis como ele surgiu: dado que “toda a natureza é constituída por duas coisas: [...] os corpos e [...] o vácuo em que se acham colocados e em que se movem em diferentes direções” (II, 420-1), e que existem corpos indivisíveis a comporem todos os outros (os átomos),

Os elementos dos corpos em número e feitiços inumeráveis e batidos pelos choques desde tempos infinitos foram sempre arrastados, levados pelos seus pesos, a juntar-se de todas as maneiras e a tudo experimentar, tudo o que podia criar-se pela sua junção; não é, pois, de admirar que tivessem chegado a tais disposições, que tivessem vindo a movimentos como aqueles pelos quais o Universo, deslocando-se, eternamente se renova. (V, 188-94)

Se os átomos em eterno movimento se chocam e combinam incessantemente, e se tudo o que existe é composto por eles, então é forçoso que as coisas que existem atualmente em algum dado momento sejam produzidas por esse movimento aleatório da matéria. Na verdade, “mesmo que eu ignorasse quais os elementos das coisas, ousaria, no entanto, e só pelo estudo das leis celestes, afirmar e mostrar, até por outras coisas ainda, que de nenhum modo a natureza foi preparada para nós por vontade dos deuses: tão grandes são os seus defeitos!” (V, 195-9) Junto com tal explicação, livramo-nos ainda de quaisquer questões de teodiceia.

A explicação de Lucrécio não para no universo; serve também para dar conta dos seres vivos e das comunidades humanas. Quanto aos seres vivos, é patente fonte de inspiração para o darwinismo, porque

Vemos efetivamente que deve existir um concurso de circunstâncias para que seja possível às gerações o propagar-se [...]. Tiveram então que desaparecer muitas raças de seres vivos que não puderam, reproduzindo-se, dar origem a uma descendência. Todas aquelas que vêm se alimentarem das auras vitais têm, ou a manha, ou a força, ou então a mobilidade que, desde o princípio, protegeram a raça e a conservaram. (V, 849-59)

A matéria incessante, com tudo engendrar, engendra também criaturas que não se podem manter – as quais, por conseguinte, extinguem-se. As que ficam são estas que têm boa aparência de engendro, porquanto estão todas adequadas à vida. E, novamente, aqui não temos de nos preocupar com o porquê de as criaturas padecerem de dores excruciantes, porquanto não pressupusemos nenhuma causa racional com intenções benevolentes. Quanto à vida em sociedade,

a amizade começou a juntar os vizinhos entre si, pelo desejo que tinham de não se prejudicar nem de usar violência uns contra os outros [...]. Não é que a concórdia pudesse nascer em todos os casos, mas uma boa e grande parte [dos homens] conservava fielmente os seus tratados; caso contrário, já todo o gênero humano teria desaparecido, nem poderia a descendência ter-se propagado até hoje. (V, 1.020-7)

Em comum há a desordem primordial do movimento eterno. Nalgum momento do infinito a ordem surge, e tudo o que existe – a natureza, os seres vivos, as sociedades – existe porque é ordenado, e quando sua ordem é quebrada duma certa maneira, deixa de existir.

Temos, então, uma explicação causal adaptável ao molde humeano: a ordem é causa da existência material. Passemos então à versão humeana do epicurismo:

Um número finito de partículas é suscetível apenas a transposições finitas; e tem de acontecer, numa duração eterna, que cada ordem ou posição possíveis sejam tentadas num número infinito de vezes. Este mundo, portanto, com todos os seus eventos, mesmo os mais diminutos, foi antes produzido e destruído, e será novamente produzido e destruído sem quaisquer impedimentos ou limitações. Ninguém que tenha uma concepção dos poderes do infinito em comparação ao finito jamais terá escrúpulos para esta determinação. (DNR, VIII, §2)

Há apenas uma alteração substancial proposta por Hume, que é a de supor a matéria finita ao invés de infinita. Assim, temos a hipótese duma causa imanente da ordem que nos dispensa das espinhosas tarefas de dar conta duma teodiceia e de afirmar coisas que jazem muito além dos domínios de nossa experiência. Ganhamos, enfim, as mesmas vantagens teológicas que Lucrécio tinha perante os estoicos, e mais algumas que teria caso conhecesse os cristãos, com sua vida eterna e juízo final.

Podemos notar ainda uma outra dessemelhança significativa, esta não anunciada, que Hume extrai dessa hipótese: é a introdução de certo fatalismo. O encadeamento causal estaria conectado de tal maneira por essa ordem inerente à existência que, fosse o mundo extinto e principiado novamente, cada particular, cada evento, seria idêntico ao deste mundo. Eis o porquê de termos deixado para depois o exame da Seção “Da Liberdade e da Necessidade” da *Investigação*.

§2. PROPONDO O EPICURISMO HUMEANO

Já consideramos que Hume seja o Filão dos *Diálogos*; mas, como esta não é tese incomum ao passo que é incomum enfatizar a hipótese epicurista⁹², tomemos a tarefa aqui de mostrar que adotar a tese de Filão implica adotar essa versão humeana do epicurismo.

Apesar de só anunciada na Parte VIII dos *Diálogos*, é desde a parte II que podemos identificá-la. Nela, Filão já fizera aquela tradução da analogia da religião para o esquema humeano: ao invés de se tratar de semelhança e experiência difusa, trata-se duma relação causal. Nas palavras de Filão, “pedra, argamassa, sem um arquiteto nunca erigirão uma casa. A experiência, portanto, prova que há um princípio de ordem na mente, não na matéria.” (DNR, II, §14) Trata-se agora dum efeito – a ordem – cuja causa tem de ser estabelecida, e isto, naturalmente, com base na experiência duma conjunção constante. Assim, Filão acaba colocando para Cleantes a tarefa de providenciar melhores evidências empíricas para a sua analogia que põe a mente como tal causa. Mas também ele próprio terá ocasião de apontá-las para a hipótese que mais lhe aprouver.

Dêmos então um passo a mais em direção a isto. Uma vez estabelecido que questões de fato não se podem determinar *a priori*, estão em pé de igualdade as suposições de “que a matéria pode conter a fonte ou motor de ordem originariamente em si mesma, assim como a mente” (*ibidem*). De um ponto de vista metafísico, “não há mais dificuldade em conceber que os vários elementos possam a partir duma causa interna desconhecida cair no ajuste mais primoroso, do que conceber que suas ideias numa mente grande, universal, caiam em ordem a partir duma causa igualmente interna, desconhecida.” (*ibidem*) Há portanto duas causas para a ordem que, por ora, estão em pé de igualdade: a própria matéria e a inteligência da mente. Para manter a tese de Cleantes, é necessário buscar por essa experiência. Assim, na parte II o rumo do argumento se afasta da insistência no princípio de ordem ínsito da matéria, e Filão ataca a consistência da analogia, apontando o quão restrita é a experiência que temos quando comparada ao universo. Afinal, a razão tem um poder tão limitado neste globo, talvez sequer exista noutros globos do universo... por que fazê-la a causa do todo?

Porém o assunto retorna na Parte IV, quando, seguindo o curso dessa arbitrariedade, Filão aponta que temos a experiência de mais dois outros princípios de ordem: a geração animal e a vegetação. Não é com um projetista que os bichos vêm ao mundo ou que as plantas crescem, e pretender provar que a mente é o princípio de ordem afirmando que esses dois

92 Conhecemos apenas João Paulo Monteiro a fazê-lo. Cf. o ensaio “Causalidade e seleção natural”, em *Hume e a epistemologia*.

processos de criação foram intelectualmente engendrados é petição de princípio. Pois se *a priori* todo fato é possível, podemos com igual justeza afirmar que o Artífice fora gerado por pais e quem sabe providenciar-lhe uma teogonia, ou pensar num mundo que tenha brotado e espalhado sementes de mundos. Na verdade, a hipótese que ponha a mente como advinda da geração animal tem muito mais respaldo na experiência – pois vemos sempre e sempre seres racionais surgirem dela, mas nunca vimos um ser puramente mental criar animais a partir do raciocínio. Geração, razão e vegetação, pois, são os três princípios que Hume põe como concorrentes na Parte IV.

Outro ponto que nivela os três é poderem todos ser levados ao infinito: podemos imaginar que o Artífice tenha sido projetado por outro, que por sua vez tenha sido projetado por outro etc; igualmente, podemos imaginar uma árvore genealógica de mundos cujas raízes se percam. Eis, então, que uma quarta hipótese desponta novamente:

Por que não pararmos no mundo material? Como podemos nos satisfazer sem prosseguirmos in infinitum? E afinal, qual satisfação há nessa progressão infinita? [...] Se o mundo material repousar sobre um mundo ideal similar, este mundo ideal terá que repousar sobre algum outro, e assim por diante, sem um fim; seria melhor, portanto, nunca olharmos para além do presente mundo material. Ao supormos que ele contenha em si próprio o princípio de sua própria ordem, realmente afirmamos que ele é Deus; e quanto mais cedo chegamos a esse Ser divino, melhor. Quando dás um passo além do sistema mundano, apenas excitas um humor investigativo que é impossível de ser satisfeito. (DNR, IV, §9)

A presunção da ordem inerente à matéria tem uma vantagem sobre todas as demais: ela não dá um passo sequer para além da experiência. Com ela, não asserimos qualquer agente externo, do qual não temos experiência, a conferir ordem.

A afirmação de que o mundo seja Deus só soará extravagante se negligenciarmos a discussão acerca do significado do termo “Deus”. O pretexto da aliança entre Filão e Dêmeas é ambos preservarem um ceticismo quanto à natureza divina. Se Cleantes sabe muito bem – pela experiência! – que a natureza divina é a de um grandíssimo arquiteto bondoso, Dêmeas não ousa tamanha impiedade tão aparentada ao antropomorfismo, e se reconhece como dotado de intelecto frágil demais para conhecer a natureza de Deus. Não obstante, a fim de louvarmo-lo como pios cristãos, o correto é atribuímos a Deus as qualidades que achamos boas, mesmo que saibamos serem humanas e portanto não divinas. Afinal, se só pudéssemos louvá-lo pelas qualidades que de fato tem, não poderíamos louvá-lo porque não o conhecermos – mas é mister louvá-lo. (Cf. DNR, II, §2) A essa espécie de ceticismo Filão pode aliar-se, e diz:

“Nada existe sem uma causa, e à causa original deste universo (**qualquer que seja ela**) chamamos Deus e piamente lhe atribuímos as espécies de perfeição.” (DNR, II, §3, grifo nosso)

Certo para Filão, então, é que tudo tem uma causa. Logo, o mundo tem de ter uma causa. Chamá-la de Deus é um ato arbitrário, já que, como *a priori* toda resposta relativa a fatos é igualmente possível, podemos descobrir que tal causa é algo que nada tem a ver com as concepções populares de Deus, e consequência disto é uma coisa totalmente diversa do senso comum dever receber o nome de Deus.

Temos então, por ora, um argumento a favor da inerência da ordem ao mundo, que é o de ela não ser prolongável *ad infinitum* e não ir além da experiência. O passo seguinte é dizer que ela está em conformidade com a experiência.

A hipótese epicurista pressupunha a inerência do movimento à matéria. Com efeito, “quaisquer que sejam as causas, o fato é certo: a matéria está e sempre esteve em agitação contínua até onde a experiência ou tradição humanas alcançam.” (DNR, VIII, §5) É desse movimento incessante que surgiriam coisas ordenadas de modo que se pudessem manter, ao passo que as outras, desordenadas, haveriam de se destruir. “Haverá um sistema, uma ordem, uma economia de coisas pela qual a matéria possa preservar essa agitação perpétua que lhe parece essencial e ainda mantenha uma constância nas formas que produz? Decerto há tal economia, pois este de fato é o caso do mundo presente.” (DNR, VIII, §6) E eis a descrição deste mundo dada por Filão:

Todas as partes de cada forma têm de ter uma relação com cada outra e com o todo – e o próprio todo tem de ter uma relação com as outras partes do universo: com o elemento em cuja forma subsiste, com os materiais com os quais repara sua perda e deterioração; e com toda outra forma à qual é hostil ou amigável. Um defeito em quaisquer desses particulares destrói a forma, e a matéria da qual ela era composta é novamente solta e lançada em movimentos e fermentações irregulares até se unir novamente nalguma outra forma regular. Se nenhuma forma tal puder se preparar para recebê-la, e se houver uma grande quantidade dessa matéria corrupta no universo, o próprio universo fica inteiramente desordenado: quer seja o embrião frágil de um mundo em seus primeiros começos, quer seja uma carcaça podre de um mundo se debilitando na velhice e na doença, destrói-se desse modo. Em ambos os casos, segue-se um caos até que revoluções finitas porém inumeráveis produzam ao cabo algumas formas cujas partes e órgãos sejam ajustados de modo a sustentarem-nas em meio a uma sucessão contínua de matéria. (*ibidem*)

O resultado de tudo isto, de todas essas partes tão bem arranjadas, é um mundo com a mesmíssima aparência de desígnio que o presente. Novamente, a experiência depõe a favor da hipótese: vemos que seres vivos, quando suas partes entram numa desordem grave, perecem; vemos seres malformados perecerem antes de vir ao mundo – vemos até espécies de seres vivos extinguirem-se. Coisa da qual, a propósito, estava ciente Hume, pois chegou a mencionar numa nota excluída dos *Diálogos*⁹³ o fato de dois historiadores descreverem um mesmo animal que hoje não mais existe no Tirol, um dos quais mencionava o fato de já ser raro.

A defesa de Filão, pois, assemelha-se à de Lucrécio em dois pontos. Um é dizer ser “vão, portanto, insistir nos usos das partes em animais e vegetais, e no seu curioso ajuste mútuo. Eu gostaria de saber como um animal poderia subsistir se suas partes não fossem bem ajustadas.” (DNR, VIII, §9) O outro é insistir no problema que são os males perante a presunção da providência.

De resto, cabe apontar ainda dois outros expedientes, que são (1) a analogia com a matemática e (2) a experiência apontar que este mundo já sofreu várias revoluções. A primeira serve para mostrar-nos como a ordem pode ser inerente a algo sem que faça sentido perguntar por quem estabeleceu. Afinal, todos os Algarismos dos múltiplos do número 9, somados, dão ou 9 ou um outro múltiplo de 9. Alguém que desconheça matemática, diz Filão, poderia admirar-se e perguntar pelo engendrador de tais resultados, ao passo que o matemático, sem tal causa externa, saberia explicá-los por uma necessidade intrínseca aos números. Vemos, pois, Filão falar novamente naquela noção de necessidade aparentada do fatalismo:

Não é provável [...] que toda a economia do universo seja conduzida por uma necessidade parecida, embora nenhuma álgebra humana possa fornecer uma chave que solva todas as dificuldades? E ao invés de admirarmos a ordem dos seres naturais, não seria capaz de acontecer que, se pudessemos penetrar a natureza íntima dos corpos, víssemos com clareza por que era absolutamente impossível que eles pudessem admitir qualquer outra disposição? (IX, §10)

É **provável**, então, que exista uma tal ordem **necessária** intrínseca à natureza, não obstante não a possamos enxergar.

93 Ei-la: “César, falando dos bosques na Germânia, menciona alguns animais como subsistentes lá que estão agora absolutamente extintos. De Bello Gall: lib. 6. Estes e mais alguns poucos exemplos podem ser exceções à proposição proferida aqui. Estrabão (lib. 44) cita através de Políbio a descrição dum animal em torno de Tirol que não mais se encontra. Se Políbio não estava enganado, o que é possível, o animal deveria à época ser bem raro, já que Estrabão cita apenas uma autoridade e fala com dúvida.” (DNR, XI, n.33)

Decorrência desta hipótese identificada por Cleantes é a possibilidade de o mundo ser eterno. O argumento que ele usa contra essa possibilidade é interessante: embora seja perfeitamente possível que o avanço cultural duma civilização caia por terra sem deixar rastros (como já quase aconteceu com a herança dos gregos e latinos no Ocidente tomado por bárbaros), de modo que civilizações possam ter existido eternidade afora sem que tenhamos ciência, a coisa muda de figura quando se trata do impacto que a civilização tem sobre a natureza. Afinal, mesmo que todos os escritos de Cícero e Lucrécio se perdessem, a cerejeira cresceria pela Europa desde que Luculo a trouxera da Ásia. Assim, “nada menos do que uma convulsão total dos elementos destruirá todos os animais e vegetais EUROPEUS que se acham no Ocidente.” (DNR, VI, §11) A isto Filão responde prontamente que tal convulsão é não só possível como, ao que tudo indica, real, pois há vestígios de a terra ter estado inteiramente coberta por água. (Cf. DNR, VI, §12)

§3. INDÍCIOS DESSA HIPÓTESE PRESENTES NA *INVESTIGAÇÃO*

Já tivemos ocasião de observar, quando tratávamos da probabilidade, que Hume, posto não prove, presume um mundo real a ser conhecido. Em especial, vimos que “o *acaso* [é] algo inexistente no mundo” (EHU, VI, §1). Se o acaso é o oposto da necessidade, eis que temos aqui novamente aquela hipótese de Filão nos *Diálogos* se fazendo presente: é uma necessidade intrínseca aos objetos investigados que temos de tentar apreender, e nosso conhecimento é o conhecimento de suas relações causais. Decerto podemos ser defectivos, mas só pela provisória falta de experiência, e não por uma incognoscibilidade da natureza nem por defectividade ínsita da natureza humana.⁹⁴

Outrossim, na Seção X tomamos uma lição no que concerne à atribuição de causas. Se Hume não nos diz que eventos tão inesperados como aquele dos oito dias sem o sol nascer sejam inacreditáveis, o que afasta o sábio do “*avidum genus auricularum*, o populacho esbugalhado” (EHU, X, ii, §30) no presente caso não é o ceticismo, mas a atribuição de causas intrínsecas à natureza. Ao invés de aceitarmos aquela causa externa professada por Cleantes, no exemplo dos oito dias sem sol devemos considerar que “a decadência, corrupção e dissolução da natureza é um evento tornado provável por tantas analogias que qualquer fenômeno que pareça apontar na direção dessa catástrofe fica ao alcance do testemunho

94 Já aprendemos com outra filosofia que o homem, posto que imperfeito e limitado, pode fazer um bom uso de suas faculdades de modo a não errar; que, seguindo o método correto, pode conhecer.

humano, se esse testemunho for muito extenso e uniforme.” (*idem*, §36) Eis que encontramos de novo aquela imagem do mundo que, perdendo a ordem que lhe é intrínseca, corrompe-se e dissolve-se. Quanto à analogia, claro esteja que tem de requerer testemunhos sólidos para ser levada mais adiante e, pela corrupção da matéria experimentada em coisas do mundo, inferir a corrupção do todo.

Por último, mas não menos importante, na Seção V, após perguntar todos os porquês, Hume não deixa de nos dar uma **explicação** possível (não um fundamento) para aquele princípio com base no qual raciocinamos acerca da experiência. Afinal,

Temos aqui [...] uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão das nossas ideias; e, embora os poderes e forças que governam aquele curso nos sejam totalmente desconhecidos, constatamos que nossos pensamentos e concepções seguiram o mesmo curso que as outras obras da natureza. (EHU, V, §21)

De fato, ainda que não haja nenhuma outra garantia que nos faça sair do entendimento e alcançar as coisas naturais em si, o aparato de que somos dotados funciona muito bem – tão bem que o adepto cartesiano da Providência bem poderá afirmar que Deus preestabeleceu os objetos naturais e as nossas ideias de modo a se corresponderem por toda a eternidade, escolhendo, de todos os mundos possíveis, criar este, por ser tão harmônico. Mas podemos inverter a perspectiva, trocando finalismo por epicurismo:

Se a presença de um objeto não despertasse instantaneamente a ideia dos objetos com ele comumente conjugados, [...] jamais teríamos sido capazes de ajustar meios a fins, ou de usar nossos poderes naturais, fosse para produzir o que é bom, fosse para evitar o que é mau. Aqueles que se deliciam com a descoberta e contemplação das *causas finais* têm aqui amplo campo onde empregarem o seu espanto e admiração. (*ibidem*)

Sabemos já que Hume não é esse amante das causas finais; que, perante o animal saudável que embasbaca um Cleantes, argumenta que de admirar seria um animal sobreviver sem aquela saúde que lhe confere a aparência de engendro. Assim, antes devemos crer que não há harmonia preestabelecida nem causas finais: não tivéssemos o Hábito, ou fosse ele falho, nossa existência não seria viável.

§4. LIBERDADE E NECESSIDADE

Se o acaso é algo que inexistente no mundo, então tratemos do seu oposto, que é a necessidade. As implicações morais da suposição da necessidade produziram vasta literatura na história da filosofia sobretudo por causa do cristianismo. Se não era problema para os muçulmanos afirmar que tudo é determinado por Deus a cada instante, tal como não era para

os pagãos dizer que as Parcas tecem de antemão o destino de cada alma, é forçoso para o cristão assegurar o bíblico livre arbítrio. Surge então o conflito: se tudo é determinado por alguma sorte de necessidade, como se poderá afirmar que o homem tem aquele livre arbítrio que o torna único culpado pelos pecados que **escolhe** cometer? De um lado, a doutrina da necessidade estabelece que somos dalguma forma predeterminados em nossas escolhas morais por circunstâncias alheias à nossa vontade; por outro, a doutrina da liberdade põe o homem dotado de arbítrio a traçar o próprio destino.

Na *Investigação* (aqui ele também difere do *Tratado*), Hume começa por levantar a suspeita de que haja muito de confusão de palavras nessa discussão, já que, com tantos bons cérebros que se lhe dedicaram por tanto tempo, até então não chegara a lugar nenhum. O primeiro passo em toda investigação filosófica já sabemos desde a Seção II qual é: definir os termos usados. Ao revés, para garantir que os termos que estamos usando tenham significado, precisamos nos assegurar de que temos uma ideia que corresponda a tal termo; e, como sói de os homens acharem que têm ideias sem as ter, é salutar perguntar pela impressão de que se origina tal suposta ideia. Indispensável, portanto, é definir o que sejam “necessidade” e “liberdade” e inquirir as suas origens na percepção.

No *Tratado da natureza humana*, Hume dera à controvérsia uma resposta definitiva que “ninguém há de tentar refutar [...], a menos que altere minhas definições e atribua um sentido diferente aos termos *causa, efeito, necessidade, liberdade e acaso*.” (II, iii, 1, §18) De fato, os raciocínios aí contidos mantiveram-se sólidos, e a alteração ocorrida foi a de uma definição, a de liberdade. Na primeira obra dissera que

Poucos são capazes de fazer uma distinção entre a liberdade de *espontaneidade*, como é chamada na escolástica, e a liberdade de *indiferença*, ou seja, entre aquilo que se opõe à violência e aquilo que significa uma da necessidade de causas. O primeiro sentido da palavra é o mais comum; e, uma vez que é somente essa espécie de liberdade que nos interessa preservar, nossos têm-se voltado sobretudo para ela, confundindo-a quase sempre com a outra. (II, iii, 2, §1)

Aqui sua conclusão fora pela verdade da doutrina da necessidade e pela falsidade da da liberdade; já na *Investigação*, que toda a humanidade sempre estivera de acordo com as duas, que são verdadeiras. Na *Investigação*, de fato, define diferente: “Por *liberdade* [...] só nos é possível entender um *poder de agir ou não agir, conforme as determinações da vontade*”. (EHU, VIII, §23) Das duas definições do *Tratado*, ficou apenas uma, o que permitiu a Hume discordar da própria conclusão antiga. O raciocínio dela, porém, ficou de pé como prometido.

Quanto à necessidade, é mister procurar pela impressão que dê origem à sua ideia. Na *Investigação*, convenientemente, esta seção segue-se àquela sobre a conexão necessária, e nela aprendêramos que tal conexão advém somente da determinação da mente de passar duma ideia à outra, determinação esta que advém da conjunção constante entre um dado par de eventos. Assim, quando um filósofo diz haver uma conexão necessária entre o fogo e a queimadura, o que se depreende disto não é haver um terceiro elemento além do fogo e da queimadura, mas sim que um sempre se apresentou na natureza atrelado ao outro, de modo que nos é impossível esperar um sem outro. Esta noção de necessidade, se pensada somente em dados casos, não monta a mais do que uma explicação psicológica da gênese da crença causal. Se pensada com relação ao todo da natureza, vemos surgir a noção da uniformidade da natureza.

Há ainda certa dose daquele epicurismo na descrição da natureza:

Admite-se universalmente que a matéria sofre, em todas as suas operações, a ação de uma força necessária, e que cada efeito natural é tão precisamente determinado pela energia da sua causa que nenhum outro efeito, naquelas circunstâncias particulares, dela poderia ter resultado. O grau e direção de cada movimento são prescritos com tal exatidão pelas leis da natureza que haveria tantas possibilidades de surgir uma criatura viva do choque de dois corpos como um movimento de grau e direção diferentes do que foi por ela produzido. (EHU, VIII, §4)

Novamente, deparamo-nos com a ordem intrínseca à natureza. Agora, basta transpôr tais necessidade e uniformidade naturais à moral, e eis que podemos tratar da natureza **humana**.

Como vimos, esta transposição da necessidade da natureza para a da natureza humana é perfeitamente exequível uma vez que nossas ações também são causais, e, tais como objetos naturais, os homens também são suscetíveis a previsibilidade. O exemplo mais notório e contundente dado por Hume para provar o ponto é o do condenado que, sem dinheiro para subornos, tem por certa a morte sem esperar irregularidades no comportamento da pedra, da lâmina, do carcereiro ou do carrasco. A parede não vai se abrir sozinha, ele não será um homem sem cabeça, o carcereiro não vai de bom grado abrir-lhe o caminho, o carrasco não irá salvar-lhe a vida. Ao cabo, prevê os carcereiros o conduzindo, o carrasco empunhar o ferro, a cabeça se separar e ele enfim morrer.

Eis aqui um encadeamento de causas naturais e ações voluntárias, mas o espírito não sente nenhuma diferença entre elas ao passar de um elemento para outro, nem está mais certo do resultado do futuro do que estaria se ele se ligasse a objetos presentes à sua memória ou aos sentidos, por uma sequência de causas cimentadas pelo que nos apraz chamar uma necessidade

física. A experiência da mesma conjunção tem o mesmo efeito sobre o espírito, quer os objetos conjugados sejam motivos, volições e ações, ou formas e movimentos. Podemos mudar o nome das coisas, mas a sua natureza e as suas operações sobre o entendimento nunca se modifica. (EHU, VIII, §19)

Uma vez deflacionada, portanto, a necessidade física, sendo identificada como uma tão-só conjunção constante entre eventos, estamos livres para aplicá-la às ações humanas. Na verdade, devemos até reputá-la boa coisa, pois assim como confiamos no trabalho do carcereiro, confiamos no do médico, do professor ou do condutor do ônibus. Cremos haver uma relação causal entre ter adquirido certo diploma a ter frequentado certo curso, e entre tal frequência e o aprendizado de coisas úteis à saúde. Se descobríssemos que uma pessoa é incapaz de toda determinação causal – que acordasse nuns dias flautista exímia e noutros monoglota do chinês, sem qualquer previsibilidade dos seus talentos enviados e removidos por obra divina – reputaríamos vã sua frequência num curso de medicina. Vamos ao ponto de ônibus convictos de que o motorista irá aparecer conduzindo o veículo; e em hipótese alguma inferimos que ele é um escravo por aparecer de fato: ao contrário, se ele aparecer sempre no mesmíssimo horário, vamos louvar sua pontualidade. Por isso Hume escolhe opor na *Investigação* liberdade apenas à coerção, e não à necessidade. Poderá, pois, dizer que “todos os homens sempre concordaram tanto com a doutrina da necessidade como com a da liberdade, em qualquer sentido razoável que se possa admitir a esses termos”. (EHU, VIII, §3) Somos então previsíveis porquanto se pode pensar a causalidade em nossas ações, e isto não nos impede de ser livres; ao contrário, é tal previsibilidade que permite a vida em sociedade.⁹⁵

Ademais, a regularidade do mundo moral permite que julguemos asserções a seu respeito tal qual o mundo físico⁹⁶:

Se um viajante, voltando de um país distante, nos traz notícias de homens completamente diferentes de todos os que conhecemos, inteiramente desprovidos de avariza, ambição ou tendência para a vingança, que não sentem outros prazeres a não ser os da amizade, generosidade e espírito público, estas coisas levam-nos imediatamente a detectar a falsidade e a acusá-lo de mentiroso, com tanta certeza como se ele tivesse recheado a sua

95 Sobre a compatibilidade entre previsibilidade e liberdade, veja-se o engenhoso caso pensado por Leibniz na *Teodiceia* (I, §66): Deus ter criado um valete mecânico programado para executar cada tarefa conveniente ao filósofo. O valete autômato não é livre, porquanto é uma máquina desprovida de vontades; mas Leibniz é livre, ainda que Deus conheça todos os seus desígnios futuros desde a criação.

96 Tal paralelo teria grande fortuna nas mãos de Kant: veja-se a sua “Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita”.

narrativa com histórias de centauros e dragões, prodígios e milagres. (VIII, §8)

Assim como os milagres revelam uma quebra da uniformidade da natureza, a qual fora descoberta pela experiência de relações causais constantes, homens com tais características violam aquela natureza humana que conhecemos. Falar de homem que não odeie nem ame é como falar de fogo que não queime nem ilumine.

A regularidade vale não só para todo o conjunto da humanidade; vale também para indivíduos e povos. É certo que nem um determinado amigo, nem um homem tribal, nem qualquer outro homem pode ser desprovido de paixões; porém, tanto podemos determinar em específico que um amigo que recebamos em casa jamais irá nos matar para nos roubar, bem como que um grupo humano primitivo adorará histórias de milagres, não saberá escrever, não terá noções de cavalheirismo etc.

Este tipo de raciocínio chegou mesmo a ser usado por Hume numa controvérsia histórica particular. No afã nacionalista de afirmar a dignidade da Escócia no mundo das letras, foi bem recebida entre intelectuais a obra de um falsário que pretendia ter recolhido nas miseráveis Terras Altas da Escócia e traduzido do gaélico a poesia de certo Ossian. Este bardo seria nada menos que um Homero escocês, cuja tradição se teria preservado por dezenas de séculos oralmente entre *highlanders*. Segundo Hume, eram vãs as pretensões de Hugh Blair de ter conseguido evidências da autenticidade dos poemas: “Reconheço que essas evidências, consideradas em si mesmas, são muito respeitáveis, e são suficientes para sustentar um fato qualquer, desde que se encontre nos limites do que é crível e não se tenha tornado uma questão de partido.”⁹⁷ Tal como a grande autoridade do consenso dos historiadores quanto à ressurreição da rainha ultrapassa os limites do crível, também o faz o relato de que um povo analfabeto tenha transmitido versos por mil e quinhentos anos, e “versos tais que não oferecem ao povo nada de atraente ou convidativo, nenhum milagre, nenhum espanto, nenhuma superstição, nenhuma instrução útil”⁹⁸.

Para reforçar ainda mais o fato de toda a humanidade estar de acordo com sua posição, Hume aponta os sistemas penais. O que se pune não é uma ação isolada; e se acreditássemos que um ato criminoso não é o efeito de um caráter ruim, mas antes ações aleatórias, toda punição seria vã. Assim, para cessar os maus efeitos advindos daquele caráter, restringimos-

97 “Da autenticidade dos poemas de Ossian”, p. 141-2.

98 *Idem*, p. 142.

lhe a liberdade. Não obstante, existem atenuantes a quaisquer penas caso se constate que a ação criminosa não decorreu do caráter da pessoa, ou não mais há de decorrer:

As pessoas não são censuradas pelas ações que realizaram de modo ignorante ou casual, quaisquer que possam ser as consequências. Por que será assim, a não ser porque os princípios dessas ações são apenas momentâneos, e esgotam-se com as próprias ações? As pessoas são menos censuradas pelas ações que praticam de forma abrupta e sem premeditação do que por aquelas que procedem da deliberação. E por que será assim, a não ser porque um temperamento precipitado, embora seja uma causa ou princípio constante na mente, opera de quando em vez e não contamina o caráter como um todo? (EHU, VIII, §30)

Se dizer que sermos previsíveis não implica sermos menos livres, dizer que agimos por necessidade tampouco implica que tenhamos condições de prever cada particular das ações humanas. Conhecermos mesmo física e meteorologia não nos permite determinar onde cairá cada pinga d'água, ou prever o índice pluviométrico de daqui a dez anos. Dizemos isto de bom grado, e não nos sentimos obrigados a negar a necessidade da natureza por isto; apenas atribuímos o nosso desconhecimento à enormidade de fatores que escapa ao nosso conhecimento. Se entre natureza caótica e natureza regada por leis não há diferença para o homem ignorante, tampouco nosso fatalismo serve de alguma coisa se o destino é incógnito. Quem haveria de conhecer tamanha imbricação de sucessões causais seria só o onisciente.

Nisto, mais uma vez a filosofia humeana toca em pontos críticos da teologia – e este é um mais velho que o próprio cristianismo, porquanto o dilema de Epicuro já o antecipava em parte (alvejando, como sempre, aquela providência estoica). Mas vamos à formulação humeana, extraída diretamente dessa necessidade a permear todo o mundo, físico e moral:

se as ações voluntárias estiverem submetidas às mesmas leis de necessidade que as operações da matéria, haverá uma cadeia contínua de causas necessárias, pré-ordenada e predeterminada, que parte da causa original de tudo até chegar a cada uma das volições particulares de cada criatura humana. [...] O Autor último de todas as nossas volições é o Criador do mundo, o primeiro a imprimir movimento nessa imensa máquina, que colocou todos os seres na posição particular da qual cada acontecimento subsequente deve resultar, por uma inviolável necessidade. (*idem*, §32)

Consequência disso é que das duas, uma: ou bem “as ações humanas [...] não podem conter qualquer maldade moral” (*ibidem*), já que são todas ações causadas por Deus, ou Deus é culpado por elas “do mesmo modo que o homem que detonou um explosivo é responsável por todas as consequências resultantes, quer tenha usado um rastilho longo ou curto” (*ibidem*).

Já sabemos, a esta altura, que a sua provável hipótese epicurista livra-o de dar conta de questões de moralidade: não se atribui entidade alguma além da experiência; tudo de que precisamos é de matéria finita movimentando-se eternamente de modo a surgir ordem. Não obstante, Hume não deixa de levantar as soluções que o teólogo poderia dar. Quanto à primeira situação, a de um Deus autor de efeitos sempre bons, a proposta de Hume é pôr o mal físico na mesma condição que o mal moral (são todos, enfim, igualmente frutos da necessidade), e assim afirmar uma teodiceia a resolver o problema: este é o melhor dos mundos possíveis, e podemos estar certos de que, fôssemos cientes do Todo, compreenderíamos que as coisas deveriam ser tais como são. Também sabemos qual é o problema aqui: requerer algo de que não temos experiência; e, como diria Filão, salvar uma tese é coisa bem diferente de estabelecê-la⁹⁹. Hume dá, porém, mais um motivo para vermos com maus olhos a saída, que é – e essa perspectiva será importante para nós daqui a pouco – a ausência de consequências práticas dessa solução, a sua inutilidade:

alguns filósofos, entre os quais os antigos estoicos, derivaram um tema de consolação em meio a todas as suas aflições, ao ensinarem aos seus discípulos que os males de que padeciam eram, na realidade, bens para o universo, e que, visto de uma maneira mais ampla, capaz de abarcar o sistema da natureza como um todo, cada acontecimento se tornaria objeto de alegria e exultação. (*idem*, §34)

Já de início, vemos a mui cristã e moderníssima teodiceia ser trazida para antes de Cristo. Continuemos:

Mas embora este tema seja especioso e sublime, logo se mostrou fraco e ineficaz na prática. Certamente iríamos irritar, em vez de apaziguar, um homem que sofre as dores torturantes da gota ao louvamos a retidão das leis gerais que produziram os humores malignos no seu corpo e os conduziram, através dos canais apropriados, aos tendões e nervos onde agora provocam aqueles terríveis tormentos. (*ibidem*)

E aproveitemos que estamos aqui para ver que, além de falta efeito prático, pode-se recriminar um argumento filosófico por não ter efeito constante na mente: “Essas imaginações muito amplas podem, por um momento, agradar à imaginação de uma pessoa de pendor especulativo, que esteja em situação de conforto e segurança, mas não podem habitar de forma constante o seu espírito” (*ibidem*). Vemos aqui indícios de algo que só parece estranho

99 Cf. DNR, XI, §8: “Pode haver, pelo que sabemos, boas razões pelas quais a providência não se interpôs dessa maneira [prevenindo males], mas elas nos são desconhecidas – e embora a mera suposição de que tais razões existem possa ser suficiente para salvar a conclusão concernente aos atributos divinos, ainda assim, decerto não pode nunca ser suficiente para estabelecer tal conclusão.”

a quem esqueça a Antiguidade, e em especial o Helenismo: a imbricação entre teoria do conhecimento e a conduta da vida comum.

Quanto à outra situação, à de Deus ser a causa de ações realmente condenáveis, tudo o que resta a Hume é a ironia: trata-se de um desses “mistérios que a mera razão natural [...] não está nada preparada para enfrentar”. (*idem*, §36)

CAPÍTULO VI

CETICISMO E VIDA COMUM ANTES DE HUME

Por tudo quanto vimos, claro está que Hume afirma muito mais do que o senso comum poderia esperar de um cético: determina como devemos julgar, e fornece-nos explicações prováveis até da origem do mundo. O ceticismo de Hume reside menos em deixar de afirmar coisas do que em minar o superior estatuto racional dos fundamentos de muitos dos nossos conhecimentos. De ele ser cético não se segue que fique sem saber se o fogo queima; segue-se apenas uma diminuição do estatuto do conhecimento que temos disto. Não mais temos esperanças de, via razão, pôr um Deus bondoso a garantir a existência dos objetos e não nos iludir; ao revés, temos apenas um aparato cognitivo limitado que, se bem usado, pode descobrir no âmbito da experiência verdades duma natureza aquém e à parte das demonstrativas.

Talvez pudéssemos parar por aqui se Hume, na *Investigação sobre o entendimento humano* – e somente nela –, não tivesse trazido à tona uma discussão da antiguidade, que é a existência de duas escolas de ceticismo divergentes; a saber, a acadêmica e a pirrônica. Na Seção XII, Hume se declara cético mitigado ou acadêmico, e rechaça o pirronismo.

As coisas complicam quando, no rechaço, Hume aponta o fato de que o pirrônico “deverá reconhecer [...] que toda a vida humana seria aniquilada se os seus princípios fossem adotados de forma constante e universal” (EHU, XII, §23). Ora, a fonte mais canônica e completa para tratar de pirronismo é a obra de Sexto Empírico; e nas suas *Hipotiposes pirrônicas* lemos inequivocamente que “vivemos de maneira não dogmática em acordo com as regras normais da vida, já que não podemos ficar inteiramente inativos” (Sext. HP, I, ix, 23). Se não é possível inferir, pelos textos de Sexto, que sua filosofia conduzisse à inação, então há quem, sem mais, impute a Hume ignorância ou erro interpretativo crasso, o que permitiria afirmar que

A despeito de todas as afirmações humeanas, em que o filósofo toma distância do pensamento pirrônico, este é plenamente compatível com sua filosofia. [...] se pode sustentar que é adequado do ponto de vista histórico a caracterização da filosofia humeana como “cética” (e em particular “pirrônica”)¹⁰⁰

100 SMITH, *O ceticismo de Hume*, p. 288. Oswaldo Porchat endossa esta tese em seu “Empirismo e Ceticismo”, p. 16-7:

Aqui é oportuno voltarmos àquele pressuposto de factibilidade, levantado em nossa Introdução. Embora esquecida¹⁰¹ durante o medievo, a obra de Sexto Empírico fora recuperada na Renascença, de modo que em 1562 e 1569 foram à prensa traduções latinas suas¹⁰², e já no século XVI pudera exercer a famosa influência sobre Montaigne. Não é factível, pois, tratar Sexto Empírico como autor obscuro no século XVIII.

Ademais, sabemos que Hume era voraz leitor de clássicos, bem como leitor fluente de grego e latim. Leiamos este trecho duma carta a Gilbert Elliot de Minto para termos uma ideia mais clara disto:

Tendo lido quase todos os clássicos tanto gregos quanto latinos (uma vez que fiz este plano), extraí o que mais serviu ao meu propósito [de escrever um ensaio sobre demografia] – mas não tenho nenhum Estrabão, e não sei onde conseguir um nesta vizinhança. É um autor que nunca li. Sei que tua biblioteca [...] é muito escrupulosa ao emprestar clássicos, mas talvez essa dificuldade possa ser superada. Eu estaria muito obrigado a ti se me pudesses conseguir o empréstimo duma cópia, seja na língua original, ou mesmo numa boa tradução. (L, v. I, p. 152-3)

Cá vemos a um só tempo que Hume fizera o projeto de ler *todos* os clássicos, e que era fluente o suficiente em grego para preferir um Estrabão original a um traduzido. Na carta seguinte ao mesmo amigo, veríamos que suas leituras incluíam também Estrabão – mas poderíamos perceber também pela *História natural da religião*, onde Estrabão é citado (III, n. 4; IX, n. 11), e pelos *Ensaio morais, políticos e literários*, onde aparecem não menos que vinte e uma vezes¹⁰³. E é também na *História natural da religião* (IV, n. 28; IX, n. 8) que vemos citadas as obras *Adversus Mathematicos* (livro 2, parágrafos 18 e 19) e *Adversus Physicos*, ambas de autoria de Sexto Empírico. Há ainda o capítulo 24 do livro III das *Hipotiposes Pirrônicas* citado no ensaio “Sobre a população da Antiguidade”, na nota de número 51, além de o livro 8 de *Adversus Mathematicos* aparecer na *Investigação sobre os princípios da moral* (II, §15). Se Hume cita obra, capítulo e parágrafo, não é razoável dizer que só tenha conhecido Sexto através de Bayle! Ademais, é bem verdade que o *Dicionário histórico e crítico* de Bayle tem nada menos que dezesseis volumosos tomos, mas no verbete Pirro (pois que não há um verbete Sexto Empírico) encontramos citação apenas das

101 Popkin menciona um pergaminho medieval onde as *Hipotiposes* são atribuídas a ninguém menos que Aristóteles. Cf. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, p. 17.

102 SCHMITT, *Cicero scepticus*, p. 12.

103 Uma na nota K do ensaio “Dos caracteres nacionais”, outra no “Crédito público”, e dezenove no “Da população antiga”.

Hipotiposes, sem nenhuma dessas duas outras obras de Sexto citadas por Hume. É improvável que haja obra mais minuciosa em citações do que *Dicionário*, com suas múltiplas notas e cotejos de originais gregos com traduções latinas, ou mais liberal nos assuntos, pois que fora escrita pelo defensor assumido do ateísmo no âmbito da moral. Não havendo citação em Bayle, é difícil pensar noutra fonte secundária que citasse várias obras de Sexto em detalhes. Outro adepto aberto do ceticismo era Montaigne, mas ele não dava referências dos clássicos cujas passagens citava. Por fim, notemos que citar outras obras de Sexto que não as *Hipotiposes* revela uma familiaridade acima da média com o trabalho de Sexto Empírico; pois, de todas as obras, a que comumente se toma como essencial do autor é esta, e isso teve impacto negativo sobre a edição das demais. Enquanto as *Hipotiposes* iriam à prensa pela primeira vez em 1562 traduzidas para o latim, ganhariam duas traduções inglesas nos séculos XVI e XVII, e uma francesa em 1725, as outras obras viriam à prensa pela primeira vez, em latim, 1569, e sem o furor tradutório das *Hipotiposes*.¹⁰⁴ De fato, o leitor setecentista de *Adversus Mathematicos* e *Adversus Physicos* seria aquele fluente em línguas clássicas e que lê além do essencial de cada autor – alguém que faça o plano de ler todos os clássicos, na certa, se encaixa nesse perfil.

Uma vez assumido nosso pressuposto, damos por certo que Hume leu Sexto. Assim, consideraremos que não é nada factível que Hume acreditasse que os pirrônicos pretendessem implicar a aniquilação da vida humana e por isso, enquanto péssimo leitor, rechaçava o pirronismo. Devemos, portanto, investigar qual seja o motivo tanto factível quanto coerente com o sistema para Hume rejeitar o pirronismo.

Naturalmente, antes disso precisaremos nos inteirar de como sejam os ceticismos pirrônico e acadêmico.

§1. FILOSOFIAS CONDUTORAS DA VIDA

Como amplamente sabido, a Academia de Atenas fora fundada por Platão, e tivera por aluno mais nobre certo estagirita talentoso, Aristóteles. O que pouco é lembrado é o fato de a Academia, enquanto instituição, ter perdurado por séculos. Ademais, importa saber que existia uma figura institucional, o escolarca, que era o mestre diretor da escola. Platão foi o primeiro escolarca da Academia, e deixara-a de herança, bem como o posto de escolarca, para seu

104 Cf. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, p. 41-2.

sobrinho Espeusipo¹⁰⁵. Aristóteles fundara então sua própria escola, o Liceu, sendo os que lá estudavam chamados de “peripatéticos” – nome que vem de “περιπατέω”, “passear” em grego, por discutirem caminhando pelo local. Assim, por um tempo coexistiram duas escolas de filosofia: a Academia, fundada por Platão, e o Liceu, fundado por Aristóteles. Mais tarde surgiram ainda o Jardim de Epicuro e o Pórtico (*Stoa*), dos estoicos, fundado por Zenão de Cício. As quatro coexistiriam por um bom tempo, até as guerras causadas pelo persa Mitrídates, “o maior rei desde Alexandre” (Cic. Ac. II, 3), deixarem a Grécia transtornada demais para que pudesse haver escolas de filosofia lá. O derradeiro escolarca da Academia foi Filão de Larissa, professor de Cícero, que fugira para a terra do seu célebre aluno durante o caos da guerra. O discípulo seria ele próprio partidário da filosofia acadêmica, e é graças a ele sobretudo que temos registros do que se pensava nessa escola. Mas em seus livros filosóficos temos importante fonte para conhecer o período helenístico, não só o ceticismo acadêmico, pois normalmente Cícero escrevia filosofia em forma de diálogo, onde partidários da Academia, do estoicismo e do epicurismo disputavam questões. Os peripatéticos não eram personagens por, a essa altura, terem se especializado em filosofia da natureza e geografia.

De fato, epicurismo e estoicismo eram populares entre os letrados. Com Cícero somos apresentados a Brutus, o estoico, e não a Brutus, o defensor da república contra César (muito menos a Brutus, o parricida); nele, vemos ainda queixas da popularidade de que gozavam certos Amafnio e Rabírio, que, com seu simplório epicurismo, cativavam o público (Cf. Ac., I, 5). Em Pompeia, em meio às cinzas do Vesúvio, encontra-se numa casa de praia uma biblioteca recheada de volumes da autoria de certo Filodemo, “que lecionou em Roma entre aproximadamente 75 e 40 a.C. [...] e [era] seguidor da escola de pensamento que tem sua mais perfeita representação em *De rerum natura*”¹⁰⁶, i.e., um epicurista. Mais tarde, Roma teria ainda um imperador estoico, o sábio Marco Aurélio.

Para além de questões sociais acerca da penetração da cultura grega em Roma, existe uma razão filosófica para que faça mais sentido as pessoas que não são filósofas serem epicuristas ou estoicas do que serem wittgensteinianas ou heideggerianas: o pensamento antigo tinha direta implicação sobre a conduta da vida. Se estoicos, cremos que a sabedoria é o único bem, e que devemos não nos deixar afetar pelas paixões da alma. Sábios, deveríamos ter por meta a imperturbabilidade da alma, a capacidade de passar pelas mais terríveis

105 A história da Academia aparece em Cic. Ac., 17.

106 GREENBLATT, *A virada*, p. 56.

tormentas sem sofrer – daí ser um tópico comum de literatura estoica a consolação, a qual é escrita para que aquele que padece conheça as razões de não o fazer. Em sentido contrário estava o epicurismo, para o qual o único bem seria o prazer. Aquele que seguisse tal filosofia teria vida mais alegre por não temer a morte, e considerar que os deuses não ligam para assuntos humanos nem punem ninguém. Tampouco se tratava de meras seitas de autoajuda de estilos diferentes: as conclusões de ambas se assentavam em teorias do conhecimento. Com os estoicos, tínhamos Júpiter como artífice do universo, coisa que se podia provar pelo perfeito engendramento do mundo, que desvela tanta sabedoria; com os epicuristas, a doutrina de Demócrito foi adotada de modo a dizer que o mundo é a ordem possível que surgiu do caótico movimento dos átomos, e que tudo há de perecer quando suas partes se decomuserem.

Quando se discutia filosofia, estava em questão a verdade, mas também muito mais que isso. Estava em questão o norte para a conduta da vida.

§2. A FILOSOFIA ACADÊMICA

O escolarca divisor de águas na história da Academia foi Arcesilau. Antes dele havia a Velha Academia, que ensinava a doutrina platônica, e a partir dele temos a Nova Academia, a que passaria à história como cética, ainda que, pelo testemunho de Cícero, a pretensão fosse a de haver unidade entre as doutrinas acadêmicas de então, a de Platão e a de Aristóteles, e que o termo “cético” seja posterior.¹⁰⁷ Com Victor Brochard, aprendemos que

a antiga Academia não acrescenta nada de essencial à doutrina de Platão, ela se limita a desenvolvê-la e comentá-la. Espeusipo e Xenócrates [...] dedicaram-se a expor metodicamente o pensamento do mestre [...]. Xenócrates inclinou-se mais para a matemática e introduziu vários elementos pitagóricos no platonismo; Pólemo, Crates e Crantor, negligenciando um pouco a metafísica, preocuparam-se sobretudo com a moral. Mas a característica comum a todos esses filósofos é que eles se esforçaram para fazer do platonismo um corpo doutrinário, para torná-lo apropriado ao ensino. Não se investigava mais a verdade, pois a verdade havia sido descoberta, estava na palavra do mestre: não mais se discutia, comentava-se.¹⁰⁸

Todos estes filósofos aludidos eram escolarcas, como seria também Arcesilau. Diferentemente de todos os seus antecessores, porém, este viria a dizer que nada se pode conhecer.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Veja-se que em Agostinho o alvo cético de sua argumentação é chamado de “acadêmicos”. Aparecem, de fato, “céticos” em Sexto Empírico, mas vimos já que sua repercussão fora mínima até a Renascença.

¹⁰⁸ *Os céticos gregos*, p. 112-3.

¹⁰⁹ Cf. Cic. Ac. I. 44.

O relato de tal mudança é dado por Cícero, e nele veremos a filosofia acadêmica cética desenvolver-se como uma resposta ao estoicismo. Numa conversa, o estoico Zenão expõe para Arcesilau a sua fortíssima tese de que o sábio não tem opinião, pois apenas sabe. Opinião, claro esteja, é algo de estatuto inferior ao conhecimento, assim como as probabilidades nos autores que viemos lendo nesta tese. Para o estoico, “o sábio tem meios de distinguir ciência e conhecimento de ignorância e opinião – em termos técnicos, possui um *critério de verdade* que, com o auxílio do *lógos* [razão], lhe proporciona conhecimento imutável, o meio para dar assentimento sem opinar”.¹¹⁰ Os estoicos primeiro compreendem plenamente uma ideia com a mente qual a mão compreende os objetos¹¹¹, e tal ideia é a representação do objeto percebido. Com ela, conhecemo-lo. Alhures descrevemos a trilha estoica que levava dos sentidos à verdade inabalável:

Quando dizemos que certas coisas são brancas ou azuis ou cheirosas, estas [...] são “compreendidas com nossa mente, não com nossos sentidos” (Ac., II, 21), e então, unindo essas representações, nossa mente compreende outras mais sofisticadas como cavalos e homens, e finalmente “se segue uma série ligando preceitos maiores [...] que abraçou quase inteiramente a compreensão das coisas: ‘Se é humano, é um animal mortal participante de razão.’” (ibidem) Com os estoicos temos então um caminho pleno de certeza e conhecimento verdadeiro que nos permite pronunciar acerca do mundo e de suas coisas através de lógica proposicional; noutras palavras, podemos dizer que partimos de sentidos verdadeiros e construímos uma espécie de conhecimento cogente do mundo com eles. Negar confiabilidade aos sentidos, portanto, implica arruinar as fundamentações do estoicismo.¹¹²

Não é de admirar, pois, que o ceticismo antigo seja tão pródigo em exemplos contra os sentidos. Na sua contramão, estavam os estoicos a dizer que seriam incapazes de pedir aos deuses por sentidos melhores, tão perfeitos são os que temos! (Cf. Ac., II, 19) Se os estoicos têm de dizer que temos certa apreensão das ideias que nos garante o conhecimento das coisas, os acadêmicos insistiriam *ad nauseam* em apontar para gêmeos, ovos, gravetos aparentemente

110 BOLZANI, *Acadêmicos versus pirrônicos*, p. 121.

111 Compreender é termo técnico. Como explicamos alhures, “Originariamente *comprehendere* era um verbo apenas transitivo, com o sentido de segurar, prender com as mãos, assim como *καταλαμβάνω* era em grego. Como os estoicos passaram a falar numa *κατάληψις* feita pela mente, ao traduzir o termo Cícero escolheu *comprehensio*, vindo daí o nosso uso de “compreensão” como sinônimo de entendimento e também o uso intransitivo do verbo. Vale, pois, ter em mente que quando este uso do termo era um ineditismo à época, sendo metáfora de um gesto físico, implicava sempre que quem compreende compreende algo; pressupunha-se, enfim, que há algo de objetivo a ser compreendido.” (FRASCOLLA, “Posfácio”, p. 214)

112 FRASCOLLA, “Posfácio”, p. 215.

partidos na água etc. Tampouco é de admirar que, a tomarmos o relato de Cícero, o ceticismo surja na Academia como uma resposta ao estoicismo.

Assim, como dizíamos, é numa conversa com o estoico Zenão, que declarava que o sábio não tem opinião, que Arcesilau torna-se cético.

Ninguém dentre os predecessores jamais expressara nem dissera que um homem de fato possa não ter nenhuma opinião, e não só pode como é necessário que, para ser sábio, não a tenha. E esta proposição pareceu a Arcesilau verdadeira, honesta e digna do sábio. Terá perguntado talvez a Zenão que seria do sábio caso não pudesse perceber coisa alguma, se então não seria próprio do sábio opinar. Ele, penso, terá dito que nunca deveria opinar, porque há o que se possa perceber. Terá perguntado, creio, “Que será isso?”; e a resposta, “Representações”. “Mas quais representações?” E assim terá definido: “Aquela proveniente do que existe, conforme o que existe, impressa, selada e moldada.” Em seguida, terá perguntado se seria assim mesmo se houver uma representação verdadeira igual à falsa. Nisso, Zenão terá visto agudamente que não existe nenhuma representação que se possa perceber, se esta, procedendo de algo que existe, for tal qual a que procede dalgo que inexistente. (Cic. Ac., II, 77)

De que Zenão tenha sido tão impactado quanto pretende Cícero, não temos notícias; mas Arcesilau, de sua conversa com o estoico, terá inferido que nada se pode compreender ou agarrar com a mente, ou conhecer-se plenamente para além da opinião. Eis então a conclusão cética típica de que nada se pode conhecer. Mas a história do ceticismo acadêmico não para por aí.

Para Carnéades, se é verdade que nada se pode saber, então tampouco se pode saber que nada se pode saber (Cf. Ac. II, 28). Depois de Arcesilau, a Academia conheceu outra alteração com Carnéades, que introduziu a doutrina do probabilismo. Nela, uma vez aceito que nada se pode propriamente conhecer, considera-se que sábio é aquele que bem sopesa probabilidades. Carnéades merece o nome de cético por colocar toda a sabedoria possível fora do âmbito do conhecimento, mas nada tem a ver com a inércia ou a desistência na procura pela verdade. “Probabilidade” é um termo de significado bastante alterado ao longo da história; afinal, embora hoje o atrelemos à matemática recente, o *probabilis* é coisa mais velha do que Cristo. *Probabilis* ou provável é, literalmente, aquilo que se pode *probare* ou aprovar, seguir. Assim, em princípio, “provável” é aquilo que podemos seguir, mas que se diz por oposição àquele sentido forte do conhecimento, pois sua aprovação é apenas possível e não necessária. Cícero é bem claro ao marcar o contraste:

De fato, não somos aqueles cujo espírito vaga em errância e não têm nada a que seguir. Pois, removida a razão, qual mente há, ou, antes, qual vida há,

não só para disputar questões, mas também para viver? Porém, enquanto outros dizem que são certas umas coisas e incertas as outras, nós, discordando deles, dizemos que umas são prováveis e outras não. (*de Officiis*, II, 7)

Com justeza, pois, disse Brochard que “a doutrina acadêmica, entendida em seu verdadeiro sentido, é a mais liberal e a mais favorável ao progresso das ciências”¹¹³.

A propósito, se nunca é demais reforçar que Hume não poderia conhecer a amplitude do ceticismo antigo só através de Bayle, cabe apontar que este sequer fazia distinção entre Carnéades e Sexto. No verbete Carnéades, aprendemos que ele “fundou a terceira Academia, a qual, falando propriamente, não diferia da segunda [...], pois era defensor da incerteza tão ardente quanto Arcesilau.”¹¹⁴ Já as posições de Pirro “em nada diferiam das de Arcesilau, pois tampouco deixava de, como ele, ensinar a incompreensibilidade de todas as coisas”¹¹⁵. Se Pirro é idêntico a Arcesilau, que é idêntico a Carnéades, se entre pirronismo e probabilismo nada há de diferente, então não é possível fazer aquela oposição, forte e declarada em Hume, entre pirronismo e filosofia acadêmica ou ceticismo mitigado.

Voltemos à Academia e ao helenismo. Com a introdução nela da “doutrina de Carnéades” (“*Carneadis sententia*”, Ac., II, 98), pôde-se enfim dar conta da conduta da vida. Isto era finalidade elevada da filosofia; assim sendo, se os sentidos falham e sequer temos como saber se estamos diante de ideias verdadeiras ou falsas, que bases teremos para guiar nossa conduta nos assuntos mais banais?

Segundo a doutrina de Carnéades, não mais devemos considerar que há ideias verdadeiras ou falsas, mas sim as prováveis e as improváveis. E, à falta de distinção possível entre ideias falsas e verdadeiras, o sábio há de seguir a provável: “aquilo que vier a ocorrer com ideias prováveis – se nada contrário a tal possibilidade se oferecer –, será usado pelo sábio, e assim se governará toda a *ratio* de sua vida.” (Ac. II, 99) A estratégia de Cícero para defender Carnéades dificilmente poderia ser considerada ultrapassada: ele pergunta como, por acaso, poderá o sábio ao descer a um barco ter o conhecimento do decorrer de sua viagem futura. Mais ainda: considera que, “na verdade, aquele a quem vós [estoicos] promoveis a sábio segue muitas [representações] prováveis, não compreendidas, nem percebidas, nem assentidas, mas semelhantes ao verdadeiro – se não as aprovasse, toda a vida seria tolhida.”

113 BROCHARD, *Os cétricos gregos*, p. 184.

114 BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, v. 4, p. 457.

115 BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, verbete Pyrrhon, vol. 12, p. 99.

(*ibidem*) A alusão à compreensão, à percepção e ao assentimento são relativos ao processo feito pelo sábio estoico. Noutras palavras, se o sábio tivesse de repetir um processo racional a fim de lidar com a vida comum, sua vida seria inviável; ao invés disso, ele desce ao barco como todos os homens, sem ter o perfeito conhecimento de que não afundará. Um dos porquês de abraçarmos probabilidades é a simples impossibilidade de alcançarmos a verdade; o outro porquê não poderia ser mais humeano: “[O sábio n]ão é esculpido numa pedra ou entalhado num carvalho; tem um corpo, tem uma alma, é movido por uma mente, por sentidos, de modo que muitas [representações] lhe pareçam verdadeiras” (Ac. II, 100). Assim, o fato de abraçarmos o indemonstrável é necessário à vida e inerente àqueles que têm corpo e alma.

A acusação que Hume faria ao pirrônico é, então, a que o acadêmico faz ao estoico – significativamente, o adversário que é, de todos, o menos parecido com um cético. O estoico sabe, e **só** sabe, sem ser dado a coisas baixas como opinião. E, ainda assim, é acusado de causar a extinção da vida caso tenha seus princípios levados a sério. Em que reside a base da acusação? Na contradição entre aquilo que é ínsito aos homens – a natureza humana, para falarmos à maneira do XVIII – e os princípios filosóficos.

Não seria então o caso de procurar por princípios que casassem com a natureza humana e tivessem efeitos benéficos sobre a conduta da vida?

§3. PIRRO E OS PIRRÔNICOS

O problema da história do pirronismo é duplo: se por um lado trata-se da escola de pensamento melhor documentada da Antiguidade, com compêndio de Sexto Empírico preservado em sua inteireza, e se é bem sabido, graças a Alexandre, o período em que Pirro vivera, por outro, as obras de Sexto são quatro séculos mais novas do que Pirro, e há grande desencontro entre o que ele e fontes mais velhas narram acerca do fundador do pirronismo.

Como Pirro acompanhou Alexandre na Índia e, após a campanha, floresceu filosoficamente, então isto o põe vivo e filosofando após 325 a.C.. Cícero escreveu suas obras filosóficas após o término de suas atividades públicas, parando só ao ser degolado e esquartejado, na década de 40 a.C.. Sexto, cerca de dois séculos mais novo do que Cícero, colocava Pirro como patrono do pirronismo; Cícero, a seu turno, não falava de pirronismo nem de σκέψις, mas falava de Pirro e colocava-o como um estoico severíssimo. Assim, o atrelamento entre a figura de Pirro e o ceticismo parece ter sido tardia.

Brochard faz uma cuidadosa descrição do desolado *Zeitgeist* vivido por Pirro, bem como do impacto dos ascetas indianos. Na Índia de Alexandre existiam aqueles que os gregos chamaram de gimnosofistas (algo como “filósofos nus”, em grego) que eram os homens santos e sábios da Índia. Credo na metempsicose, abstinham-se de comer seres vivos, pois que sua alma era reencarnada, e tinham uma completa indiferença pela própria vida – afinal, esta era somente uma dentre várias, assim como este corpo era somente uma casca dentre várias que a alma teria. A expressão maior desse desprezo pela vida e pelo corpo terá sido, para os helenos, o gimnosofista Calano a incendiar-se. Este velho, ao adoentar-se, concluiu que melhor seria desfazer-se logo do corpo; e, impassível, ardeu voluntariamente numa pira diante dos homens de Alexandre.

Pirro voltaria da campanha de Alexandre e levaria uma vida exemplar na Grécia, tendo sido sábio aclamado sobretudo por seu caráter.¹¹⁶ Abundam entre cronistas historietas que provavam a indiferença com que se portava na vida, pouco lhe importando que as pessoas fossem embora enquanto falasse (continuava plácido, falando sozinho), ou mesmo que o barco em que estava parecesse naufragar na tempestade. De sua própria pena saiu só uma poesia dedicada a Alexandre, e, enquanto filósofo, teria seu pensamento descrito pelo seu discípulo Timão. Com este, temos em poema o seguinte diálogo com o mestre descrito assim: “Aqui está, Pirro, o que eu gostaria de saber”, diz Timão. “Como, sendo apenas um homem, levas uma vida tão fácil e calma? Como podes guiar os homens, semelhante ao Deus que passeia ao redor de toda a Terra e descobre a nossos olhos o disco inflamado de sua esfera?” Ao que Pirro responde: “Eu te direi o que me parece a verdade, tendo uma palavra de verdade por regra infalível; dir-te-ei qual é a natureza do divino e do bem, de onde vem a vida mais constante para o homem.”¹¹⁷ Se a interpretação óbvia é que Pirro era qual o sol a iluminar e mostrar a verdade, Sexto Empírico em *Adversus mathematicos* (XI, 20) tentaria convencer-nos de que, na verdade, Pirro é o sol porque a todos ofusca e deixa sem saber. É difícil não darmos razão a Brochard e considerar que Pirro antes “foi um asceta grego”¹¹⁸, não um dialético sutil, e “uma espécie de santo sob cuja invocação o ceticismo se colocou”¹¹⁹

116 Tão, mas tão aclamado que conseguiria feito único e invejável: em sua homenagem, decretou-se a isenção de impostos para filósofos. Cf. BROCHARD, *Os cétricos gregos*, p. 85.

117 Diog. Laert., IX, 95, *apud* BROCHARD, *Os cétricos gregos*, p. 76-7.

118 BROCHARD, *Os cétricos gregos*, p. 89.

119 *Idem*, p. 82.

posteriormente para marcar oposição à Academia. Em tempos onde a originalidade não era virtude, quem recusa o patronato de Sócrates tem de pôr outro em seu lugar.

Pirro, então, mesmo que não seja pirrônico, partilha daquele traço comum do helenismo que é a conexão entre filosofia e a conduta da vida.

Se o problema histórico não tem solução certa possível – ao menos não enquanto as areias do Egito não revelarem nada mais –, atenhamo-nos à hipótese de Brochard formulada no capítulo “Enesidemo” de seu *Os céticos gregos*: o pirronismo na verdade foi fundado por Enesidemo, egresso da Academia e contemporâneo de Cícero. Ele dedicou sua obra Πυρρώνειοι λόγοι (*Argumentos pirrônicos*) a certo político romano afeito a filosofia chamado Tuberão, sendo que Cícero tinha um amigo chamado Tuberão que era político e afeito a filosofia. Por mais que inteirado das letras romanas e das novidades filosóficas, Cícero não se daria ao trabalho de mencionar nominalmente Enesidemo em nenhuma obra por este ser um dissidente hostil à sua escola, e limita-se a esnobá-lo considerando que “Aqueles que dizem que todas as coisas são incertas, assim como se é par ou ímpar o número de estrelas, deixemo-los de lado, como homens que perderam toda a esperança, por assim dizer.” (Ac. II, 32) Assim, terá havido uma dissidência na Academia, e certa ala terá trocado Sócrates por Pirro como patrono.

De fato, o primeiro texto conhecido onde ocorre a palavra ἔποχή (que é normalmente traduzida como “suspensão do juízo”) é de Cícero (Ac. II, 59), e é descrita como originária da Academia. Da nossa incapacidade de discernir gêmeos e ovos,

nasce necessariamente a ἔποχή, isto é, a retensão do assentimento, na qual melhor se manteve Arcesilau – se for verdade o que alguns consideram acerca de Carnéades. Se, de fato, nada pode ser percebido (como parecia a ambos), o assentimento deve ser tolhido. E o que pode ser tão fútil quanto alguém assentir (*adprobare*) ao desconhecido? Mas ouvíamos ontem que Carnéades costumava dizer que o sábio às vezes deve opinar, isto é, errar.

Nada podendo perceber, o correto, se seguirmos Arcesilau, é não darmos o nosso assentimento a coisa alguma, e vivermos nossa vida sem opiniões, nem aspiração ao conhecimento.

E outrossim se seguirmos o pirronismo tal como nos descreve Sexto Empírico. Para além da argumentação historiográfica de Brochard, pela semelhança entre o ceticismo de Arcesilau e o dos pirrônicos, é defensável a ideia de que os pirrônicos antes de se tornarem dissidentes eram acadêmicos hostis às inovações de Carnéades.¹²⁰ Ainda assim, no pirronismo

120 Cf. BOLZANI, *Acadêmicos versus pirrônicos*, ...

a ἐποχή é passo apenas inicial duma doutrina que tem a vida comum como claro objeto de preocupação, e que busca, através desse não opinar, alcançar os resultados práticos de Pirro, o asceta grego.

§4. O PIRRONISMO

Sexto Empírico era em séculos posterior aos grandes cétricos acadêmicos, e fazia questão de diferenciar deles o pirronismo ao tempo em que dizia haver somente um tipo de ceticismo. Seriam três os tipos de filósofos:

Aqueles que acreditam ter descoberto [a verdade] são dogmáticos – como Aristóteles, Epicuro e alguns outros –; têm-na por inapreensível Carnéades, Clitômaco¹²¹ e alguns outros acadêmicos. Os cétricos procuram-na. Por isso, parece razoável pensar que são três os principais tipos de filosofia: dogmática, acadêmica e cética. (HP, I, i, p. 3)

Para Sexto, então, os acadêmicos sequer são cétricos; são, por assim dizer, dogmáticos negativos. Mas e a ἐποχή? Não era ela parte de ambas as tradições filosóficas? Sim; porém, desempenha papéis bem diferentes em cada uma.

No pirronismo, é uma das etapas do processo que deve ser sempre repetido pelo cético ao tratar duma questão filosófica. Primeiramente, deve constatar a διαφωνία, i.e., a multiplicidade de vozes a levantarem entre si argumentos contra ambos os lados duma questão. Em seguida, o cético sopesa-os, opondo uns aos outros até estabelecer uma ἰσοσθένεια ou equipolência, isto é, uma igualdade de forças entre ambos os lados. Tendo-o feito, não poderá decidir-se por nenhum dos dois, declarando o “οὐ μάλλον”, ou seja, que uma tese é “não mais” verdadeira que sua contrária, e então suspenderá o juízo, ou seja, atingirá a ἐποχή. Através desta, que dá descanso ao filósofo, o cético alcança enfim sua meta: a ἀταραξία, ou tranquilidade ou quietude. E esta última é a finalidade da sua filosofia. Leiamos Sexto novamente:

Asserimos ainda que o fim do cético é a tranquilidade quanto a assuntos de opinião e o sentimento moderado quanto a coisas inevitáveis. Pois o cético, tendo começado a filosofar decidindo sobre as representações e apreendendo quais as verdadeiras e quais as falsas para daí tranquilizar-se, encontrou-se na equipolente διαφωνία e, não tendo podido decidir, suspendeu o juízo: tendo suspenso o juízo, aconteceu de seguir-se a tranquilidade quanto às opiniões. Pois aquele que é de opinião de que algo é bom ou mau segundo a natureza está sempre intranquilo. (HP, I, cap. 12)

121 Carnéades tampouco escreveu, e Clitômaco foi o pupilo que pôs no papel a filosofia do mestre.

Cabe frisar que é de fato um processo com a finalidade sempre determinada: ao cabo, o cético deverá insistir mesmo em argumentos que não sejam minimamente persuasivos e que não o convençam, pois doutra maneira não poderia levantar uma oposição à opinião mais persuasiva para assim estabelecer a equipolência e, afinal, alcançar a meta que é a tranquilidade (cf. HP, *in fine*).

Assim, consideraremos que a operação matemática da subtração não é possível, porque não podemos fazê-lo através das relações entre os números. “O que se subtrai de qualquer coisa deve, antes da subtração, estar incluído naquilo que será subtraído.” (HP, III, cap. 12) Isso posto, para averiguar as possibilidades consideramos ainda que a subtração se dá ou entre iguais, ou um maior é subtraído de um menor, ou um menor de um maior. Não se podem subtrair iguais porque assim nada sobra, e isto constitui remoção, coisa diferente da subtração. Ademais, é contrário à razão tirar o que não está incluso; logo, se a subtração for possível, só o será se o que se tira estiver contido no número subtraído. Mas, ao efetuar uma conta como seis menos cinco, há que se considerar que dentro do cinco há, na verdade, quinze. Pois 5 contém 1, 2, 3, 4 e 5, sendo que $1 + 2 + 3 + 4 + 5 = 15$. E, se 5 contém 15, contém também o que o 15 contém, que são os números de 1 a 15, que também se somam. E assim *ad infinitum*, de modo o 5 contém em si uma infinidade de números. Logo, tampouco é possível subtrair o menor do maior. Para testar mais uma vez a possibilidade da subtração, ele resolve “basear nosso argumento em números por causa da clareza”, de modo que se subtraiam unidades em cada soma, e $6 - 5$ seja o mesmo que $(1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1) - (1 + 1 + 1 + 1 + 1)$. Ele adota então, como Locke faria mais tarde, o número como medida clara, e considera que as contas são comparações de números feitas por meio de unidades. (Se quisermos nos perguntar de onde Locke tirou isso, talvez tenhamos aqui a resposta. Como insistimos, Sexto Empírico estava longe de ser autor obscuro na modernidade.) Mas tampouco isto torna a subtração possível, pois que não se pode subtrair unidade de unidade, já que elas são indivisíveis, e há aquela distinção entre subtração e remoção.

Esta foi uma amostra do procedimento pirrônico. Existem ainda argumentos que concluem a impossibilidade do movimento, da existência dos corpos, e depõem contra muitos outros tópicos essenciais à nossa conduta quotidiana da vida. Se crêssemos em tais argumentos, de fato, toda a vida seria tolhida. Não obstante, o pirrônico é taxativo quanto a devermos viver a vida comum. O certo, segundo ele, é fazermos assim: “Aderindo [...] às aparências, vivemos de maneira não dogmática em acordo com as regras normais da vida, já

que não podemos ficar inteiramente inativos.” Ora, dogmático é aquele que adote uma tese filosófica, como os epicuristas ou os estoicos. Os fenômenos, ou aparências, são apenas aquilo que percebemos ou que se nos revela, e não os objetos em si mesmos.¹²² Sem abraçar qualquer tese acerca do que reside por detrás da representação, o pirrônico aceita a conduta da natureza para lidar com o dito mundo físico. O pirrônico vive a vida comum **independente** da filosofia; conduz a vida sem respaldo em ideias filosóficas. Ao contrário de estoicos e epicuristas, o pirrônico que tenha concluído o percurso cético viverá tranquilo, em ἀταραξία, apenas seguirá os fenômenos, sem tecer considerações filosóficas. Ao cabo, o pirrônico filosofa para **remover** a filosofia da vida comum, assim como usa a razão para nos convencer a abandoná-la.

Não é, pois, um problema Hume dizer que seguir os princípios pirrônicos implica inviabilizar a vida. O ponto era este mesmo: uma vez que os princípios filosóficos sejam voltados contra a vida comum, tornam-se impossíveis de ser seguidos, e ao cabo alcança-se aquela tranquilidade dos que vivem sem filosofar, que é a finalidade do pirrônico.

§5. A CONSEQUÊNCIA MORAL DO PIRRONISMO

Há, pois, as aparências ou fenômenos, e tudo o mais que pretenda ir além delas e teorizar sobre as coisas é opinião. Como o estoico, o pirrônico recusa-a, e vive a vida sem opiniões; porém, enquanto os estoicos erigiam um conhecimento superior à opinião para com ele conduzir a vida, os pirrônicos nada põem em seu lugar. Assim, para eles, a conduta da vida independe de teses filosóficas; e, ao invés da filosofia, é a natureza que conduz a nossa vida. É, por exemplo, em vão que se discute a existência do movimento: opondo os argumentos das teses que a afirmem e a neguem, vê-se que o movimento é “não mais” existente do que inexistente; e, na vida comum, nos movimentamos a despeito do que digam os dogmáticos, i.e., os filósofos que afirmam (ou assentem a) teses¹²³.

Porém, ao homem é necessário mais do que conduzir-se na natureza. É-lhe também necessário um outro guia para a vida entre outros homens.

¹²² “Fenômeno” é um jeito etimologicamente mais próximo do grego para traduzir φαινόμενον, que, por sua vez, é participio passado de φαίω, “aparecer”. Assim, o fenômeno é uma aparência, algo que aparece. A história, porém, parece ter feito ambas as palavras adquirirem uma conotação verdadeira demais ou falsa demais. Falar de coisas que aparecem deve servir para que não nos comprometamos nem com sua realidade, nem com sua falsidade.

¹²³ Idem, p. 373.

Na moral, basta repetir os passos dados em metafísica ou física. Outrossim na moral os filósofos discordam eternamente, e dizem as coisas mais absurdas. Zenão de Cício, mesmo, era capaz de argumentar a favor do incesto, dizendo que, se é lícito esfregar as costas da mãe com a mão para trazer-lhe conforto, é também lícito coçar outra parte sua com outra que não a mão. (Cf. *Hipotiposes*, III, cap. xxiv, 205) Ora, mesmo que o estoico conseguisse estabelecer a solidez do seu argumento segundo o qual o incesto não é contrário à natureza, ainda assim chocaria os seus ouvintes antes de os transformar em incestuosos. A vida comum é, mais uma vez, imune à filosofia, e o melhor a fazer é mostrar como os filósofos chegam a conclusões absurdas para que não levemos seus dogmas a sério. Com Sexto, vemos que assim como tiram conclusões ou espantosas ou irrelevantes quando tratam da natureza, fazem-no ao tratar da moralidade. Além do incesto, defendem coisas indefensáveis, como a ... pederastia:

Entre nós, a pederastia é tida por vergonhosa ou antes ilegal, mas pelos germanos, dizem [os estoicos], não só não é tida por vergonhosa como é costumeira. Dizem, também, que esta prática antigamente não era tida por vergonhosa em Tebas, [...] e outros se referem ao amor ardente de Aquiles por Pátroclo. E qual é o espanto quando [os estoicos] declaram que esta prática é indiferente [à natureza]?¹²⁴

Qual obedecemos à natureza e nos movimentamos a despeito do que afirmem teses filosóficas, tal obedecemos aos costumes ao invés de ouvir as teses “espantosas” dos estoicos; se nossos costumes têm por criminosa e vergonhosa a pederastia, é em vão que o estoico tentará nos convencer de que ela, não contrariando a natureza, não é uma coisa ou outra.

Seja no âmbito epistemológico, seja no dos costumes, não poderá ter lugar o argumento filosófico para conduzirmos a vida. Ao contrário,

Aderindo [...] às aparências, vivemos de maneira não dogmática em acordo com as regras normais da vida, já que não podemos ficar inteiramente inativos. E parece que o regramento da vida se divide em quatro, e que numa parte está o guiamento pela natureza, outra na coação das paixões, outra na tradição de leis e costumes, e outra na instrução da técnica. O guiamento da natureza é aquele pelo qual somos naturalmente capazes de sensação e pensamento; a coação das paixões é aquela por que a fome nos leva à comida e a sede à bebida; a tradição dos costumes e leis é aquilo por que tomamos a piedade na conduta da vida como boa, mas impiedade como má; a instrução das artes, aquilo por que não ficamos inativos nas técnicas que adotamos. (*Hipotiposes*, I, cap. 11)

Assim, enquanto o pirronismo, no âmbito epistemológico, se traduz num senso comum para nós aceitável e algo corriqueiro, quando se transpõe para a moral termina por implicar o

124Idem, p. 461.

conformismo mais conservador. Debalde os estoicos argumentam pelo incesto, pela pederastia ou por “aquele mal” (*Hipotiposes*, III, xxiv, 205) que é a masturbação. Se os costumes do povo lhe são contrários, o pirrônico não os praticará, já que são os costumes vigentes o guia de sua conduta. Já se o pirrônico viver entre tebanos, os costumes autorizar-lhe-ão a pederastia.

Essa implicação moral do pirronismo não passou despercebida na modernidade. Poderíamos encontrá-la em Descartes, que, porquanto não chegou a construir o ramo mais nobre tencionado para a sua filosofia, que seria a moral, formou uma “uma moral provisória” (*Discurso do método*, III, §1). Nesta, o homem sabe que deve

obedecer às leis e costumes do meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me concedeu a graça de ser instruído, e governando-me, em tudo o mais, segundo as opiniões mais moderadas e mais distanciadas do excesso, que fossem acolhidas em prática pelos mais sensatos daqueles com que teria de viver. (*Discurso do método*, III, §2)

Enquanto não descobrirmos, através do método, a verdadeira moral, certo é seguirmos os costumes dos homens onde quer que estejamos. O atrelamento à religião, porém, nos mostra um complicador adicional: os costumes a serem aceitos incluem a religião. E na Antiguidade não havia nada parecido com o fervor das imbricadas querelas teológicas, que traziam em si questões epistemológicas.

§6. A CONSEQUÊNCIA HISTÓRICA DO PIRRONISMO

O pirronismo ficara perdido por toda a Idade Média, e seria descoberto somente no Renascimento. O mundo filosófico tinha então uma novidade de peso: o cristianismo. E não mais o cristianismo estável com os dogmas fixados pela autoridade do papa, senão o da cristandade abalada pela Reforma, com controvérsias teológicas a moverem todo filósofo e teólogo. Era, pois, ambiente ideal para aquele que quisesse apontar a *diafonia*. Que espécie de *ataraxia* se almejaria, porém, é coisa que só a história nos pode mostrar.

Como vimos, o primeiro texto de Sexto a ir à prensa foram as *Hipotiposes*, em latim, em 1562. Quem as traduziu para o latim e fez a edição foi Henri Estienne. Ele

explica como veio a achar Sexto, relatando que no ano anterior estivera bem doente e, durante a convalescença, desenvolveu grande aversão às belas letras. Um dia, por acaso, descobriu Sexto numa coleção de manuscritos em sua biblioteca. Ler a obra fizera-o rir, e aliviou-lhe a doença [...]. Viu quão estéril era toda instrução, e isto curou seu antagonismo a questões acadêmicas ao fazê-lo não as levar tão a sério. Por descobrir a temeridade do dogmatismo, Estienne descobriu os perigos dos filósofos que tentaram julgar

todas as questões, em especial as teológicas, segundo seus próprios critérios. Os céticos revelaram-se superiores aos filósofos cujos raciocínios enfim culminaram em ideias perigosas e ateísticas.¹²⁵

O editor seguinte, e tradutor das demais obras de Sexto, seria Hervet, que, “ao ler com inacreditável prazer, pensou que era obra da maior importância, pois que mostrara que nenhum conhecimento humano pode resistir aos argumentos que se lhe podem opor. A única certeza que podemos ter é a Revelação de Deus.”¹²⁶

É somente atual o atrelamento entre ceticismo e ateísmo; àquela época, o ceticismo teve o fideísmo por aliado natural. Afinal, se quisermos estabelecer que só a fé é capaz de nos guiar, é preciso combater a razão – e para este expediente nada parece mais adequado do que o pirronismo. Se este, ainda por cima, postulava uma moral conservadora, então de fato o pirronismo era uma filosofia sob medida para o fideísmo: se nossa sociedade é católica, e se os raciocínios são vãos, sigamos o catolicismo da nossa gente.

Não à toa, o grande divulgador do pirronismo fora um católico: Montaigne, que, em meio a tantas incertezas e à fragilidade da razão natural, decidia-se pela permanência na fé católica, calcada na tradição.

Já com Hume, a coisa era toda outra; sem moral provisória nem assentimento a tradições. Temos uma carta¹²⁷ onde ele comenta com Gilbert Elliot as querelas teológicas de natureza epistemológica advindas da Reforma que agitaram a França no século anterior. Segundo ele, ambos os lados eram bons no ataque e ruins na defesa. De um lado, o católico Nicole argumentava que é necessária tanta aplicação e penetração intelectual que não é razoável esperar que todo e cada homem descubra por si a existência divina e se torne cristão através da razão, de modo que o seguro é aderir à autoridade. O protestante Claude, a seu turno, respondeu que tantos e tão abstrusos raciocínios eram necessários à fixação da autoridade que mais fácil seria o homem empregá-los no conhecimento da religião verdadeira. Segundo Hume, essa disputa terá feito surgir e propagar-se a ideia de que a religião não se estabelece por raciocínio, senão por sentimento, e manifesta sua reserva. Em primeiro lugar, sentimento é decisivo para tratar de estética e moral¹²⁸; não para decidir física, política, metafísica e teologia. Em segundo, é difícil discernir sentimento e educação: as pessoas têm

125 POPKIN, *The history of scepticism from Erasmus to Descartes*, p. 35.

126 *Ibidem*.

127 L, v. 1, p. 150-3. Consta em português anexa, junto a outras cartas, na nossa tradução dos *Diálogos*, da p. 149 à 153.

um firme sentimento de que a religião cristã é a religião verdadeira porque a religião cristã é a religião verdadeira, ou porque em sua criação tiveram essa crença ensinada e fomentada? Por fim, fiéis de todas as diversas religiões – as “de Estocolmo, Genebra, Roma antiga e moderna, Atenas e Mênfis” – podem igualmente alegar que têm esse vivo sentimento que prova a verdade de suas religiões. Uma conclusão que disso se poderia tirar é esta (cito ainda a carta):

nenhum homem pensante pode assentir prontamente a qualquer uma delas [i.e., dessas diversas religiões] senão pelo princípio geral de que, como a verdade nesses assuntos está além da capacidade humana, e que, como para a sua própria tranquilidade um homem deve adotar preceitos, há mais satisfação em manter o catecismo que nos foi ensinado primeiro. Ora, contra isto nada tenho a dizer. Eu apenas observaria que tal conduta se funda no ceticismo mais universal e determinado, aliado a uma pequena indolência. Afinal, o aumento da curiosidade e da pesquisa fornece uma variante diretamente oposta dos mesmos princípios.

O que temos desenhado aí é nada menos que a conduta moral adotada pelos pirrônicos sendo criticada. Com efeito, é ceticismo dizermo-nos incapazes de determinar a verdade em assuntos divinos. Dessa asserção, os preguiçosos desistem e adotam como verdadeiro o catecismo vigente – ao passo que a conclusão contrária (a saber, de que nenhum catecismo é digno de ser acreditado) é uma consequência que se pode igualmente tirar. A questão é se somos indolentes ou não; e Hume, porquanto se enfronta nesses assuntos delicados, decerto não é.

128 Este atrelamento entre o belo e o bom é assunto riquíssimo de que não nos ocupamos aqui. Aos interessados, há a famosa tese de Kemp Smith que põe como capital a influência de Hutcheson sobre Hume. Em vernáculo, há o livro de Pedro Paulo Pimenta sobre esse assunto. Queremos registrar ainda a possibilidade aberta deixada nesta tese de se analisar esse tema à luz do epicurismo, que atrelaria a viabilidade de um sistema moral à sua existência.

CAPÍTULO VII

O PROPÓSITO POLÍTICO DA FILOSOFIA DE HUME

§1. FILOSOFIA E TEOLOGIA

Obscuro na Idade Média, o ceticismo tem antes de Hume duas fases de florescimento: a Antiguidade e a Renascença. Um importante elemento adicional desta última é a teologia cristã. Porque se na Antiguidade suspendíamos nossa crença em toda tese filosófica e aderíamos à nossa cultura no que concernia aos costumes, na Renascença isso implicava adotar a religião católica, e adotar a religião católica implicava adotar uma religião permeada por filosofia. O caso da transubstanciação, mesmo, é exemplar; afinal, católicos ingerem aquela massa de trigo que, uma vez consagrada pelo sacerdote, passa a ser **realmente** o corpo de Cristo. Acreditar que aquela massa passe a ser Cristo é essencial ao católico, e há uma explicação **filosófica** chancelada pela igreja para isso, que é a de Tomás de Aquino. Decerto o católico, mesmo que pirrônico, não pode comer o pão sem acreditar que se trate do corpo de Deus, ou então não é católico. Mas o pirronismo recomenda que sigamos a nossa comunidade, com seus costumes e religião. O pirrônico é tudo, menos um rebelde. Ainda assim, no caso do catolicismo não é possível apenas seguir costumes para que se siga a religião; e lidar com isso é um problema só para modernos.

Ao rito de comer um pão que é o corpo de Cristo está atrelada uma tese filosófica. Já na Antiguidade, Sócrates, o inquisitivo Sócrates, mandava sacrificar um galo a Asclépio sem fazer considerações ontológicas sobre o galo, nem sobre a natureza de Asclépio, nem explicar como enfim Asclépio receberia o galo. As perguntas pelo porquê, que tanto moviam a filosofia natural e a metafísica, não se transpunham para o campo da religião. De um lado estavam os filósofos; de outro, os camponeses em seus ancestrais ritos pela fertilidade dedicados a divindades imanentes à natureza. Um homem como Cícero seria cético entre pares, mas adivinho enquanto homem público perante o povo. Na Antiguidade, duvidava-se na Academia e praticavam-se ritos públicos sem haver mistura entre ambas as coisas.¹²⁹ Numa palavra, havia separação entre religião e filosofia.

¹²⁹ Politeísmo desprovido de teologia conhecemos hoje. Assim, podemos apontar um exemplo doméstico assemelhado: dentro da FFCH, raciocinamos sobre tudo; logo ao lado, às segundas-feiras, sacerdotisas dão banhos de pipoca e de folhas nos devotos de Obaluaê. As sacerdotisas não nos tentam convencer de nada, e vice-versa; e dificilmente um universitário de filosofia adepto do candomblé tentaria aplicar os conhecimentos metafísicos do seu curso para aprimorar a religião e virar Doutor do Terreiro.

Nosso historiador estava perfeitamente inteirado dessas discrepâncias. Ele nos mostra que essa separação, quando comparada à junção institucionalizada na Idade Média, tinha implicações sobre o pensamento filosófico, já que a filosofia não tinha que prestar contas à religião. De fato, havia uma coexistência prosaica entre a explicação religiosa para a origem do mundo (aquela segundo a qual havia o Caos, e em seguida o Céu penetrou a Terra fazendo-lhe filhos) e as explicações dadas pelos filósofos. Como nos conta Hume,

Ovídio, que viveu numa época ilustrada e a quem os filósofos tinham ensinado os princípios de uma criação ou formação divina do mundo, acha que tal ideia não estaria de acordo com a mitologia popular, e ele a deixa, por assim dizer, sem ligação nem relação com o seu sistema. *Quisquis fuit ille Deorum?* [Quem foi ele, dentre os deuses?] Quem quer que fosse este deus, diz ele, fez desaparecer o Caos e introduziu uma ordem no universo. Não poderia ter sido Saturno, diz ele, nem Júpiter, nem Netuno, nem qualquer das divindades aceitas pelos pagãos. Seu sistema teológico nada lhe tinha ensinado sobre esse assunto, e ele deixa a questão igualmente indeterminada. (NHR, IV, §8)

Na Seção IV da *História natural da religião*, Hume passa em revista exemplos dessa independência entre filosofia e religião. Há Diodoro Sículo, que, apesar de devoto, só elenca hipóteses filosóficas para a origem do mundo, e até aponta os limites do conhecimento humano para tratar de questões obscuras demais, como a de qual seria a origem do povo ictiófago (Cf. NHR 4.9). Já na Renascença, com a descoberta da América povoada, tornar-se-ia herege aquele que, como Lucílio Vanini, dissesse haver uma outra linhagem humana que não descendesse de Adão e Eva. Com o cristianismo universitário, temos de aderir às doutrinas da Igreja, a qual assegura que todos os homens do mundo descendem de Adão e Eva, e não há mais espaço para que se admita a ignorância da origem de certos povos. Outro exemplo era Epicuro, que, sendo instruído em religião e tendo uma dúvida acerca da origem do mundo, foi expressamente aconselhado a estudar filosofia (Cf. NHR, IV, §11), mas, nos tempos de Hume a história sagrada deveria dar a resposta disso. Ao cabo, vemos que

Nesse tempo estava longe de ser considerado profano explicar a origem das coisas sem recorrer a uma divindade de modo que Tales, Anaxímenes, Heráclito e outros, que abraçaram esse sistema cosmogônico, não foram questionados, enquanto Anaxágoras, sem dúvida o primeiro monoteísta entre os filósofos, foi talvez o primeiro a ser acusado de ateísmo. (NHR IV, §10)

A obrigatoriedade de a filosofia prestar contas à religião é, então, uma inovação que terá ocorrido ao longo da história. E que se preservaria na Grã-Bretanha de Hume, onde se podia ainda acusar um filósofo de infidelidade e exigir punições legais.

Essa observação da *História natural da religião* é repetida na *Investigação sobre o entendimento humano*. Vimos já que, para driblar a censura na Seção “De uma providência particular e de um estado futuro”, Hume relata a conversa que teve com um amigo cético cujas ideias são muito interessantes, conquanto reprovabilíssimas. Não à toa, pois, antes de ir ao tópico controverso da Seção, Hume e o “amigo” conversam sobre a importância da liberdade para a filosofia.

A nossa conversa teve início com a minha expressão de admiração pela singular boa sorte da filosofia que, precisando de uma liberdade completa acima de qualquer outro privilégio, e florescendo principalmente a partir do livre confronto de opiniões e argumentos, apareceu pela primeira vez numa época e num país caracterizados pela liberdade e pela tolerância, e nunca foi constrangida, por quaisquer credos, confissões ou estatutos penais. (EHU, XI, §2)

Credos e confissões outrora não geravam estatutos penais que punissem o filósofo. O alvo da queixa de Hume, claro esteja, é a censura religiosa. É em nome da religião que, séculos mais tarde, filósofos viriam a ser perseguidos e censurados. O amigo arguto, porém, deriva não só da religião, mas também da própria filosofia a censura que ela recebe, pois a “pertinaz credence [*bigotry*]¹³⁰ que acusas como tão nefasta para a filosofia é, na realidade, o seu próprio fruto, o qual, depois de se aliar à superstição, se separa inteiramente dos interesses da sua mãe e se torna o seu mais inveterado inimigo e perseguidor.” (EHU, XI, §3) Pela descrição desse filho, podemos reconhecer nele a teologia, aquela de quem a filosofia deveria ser serva no medievo. Diferentemente de tempos antigos, quando havia uma “repartição justa da humanidade” que legava à filosofia “todos os homens sábios e instruídos” e à religião “o vulgo e os iletrados” (EHU, XI, §3), com o advento da teologia temos o raciocínio sofisticado à disposição de crenças populares. Conforme a explicação do amigo cético de Hume, necessariamente a filosofia surgiria livre porque, sem ela, havia essa repartição da humanidade, e os potenciais censores não dispunham de argumentação racional para promover e condenar doutrinas:

Os dogmas especulativos da religião, que atualmente dão ocasião a tão acirradas disputas, nunca poderiam ser concebidos e aceitos nas primeiras épocas do mundo, quando os homens eram completamente iletrados e faziam da religião uma ideia mais adequada à sua fraca compreensão, compondo

130 *Bigot* é um termo difícil de traduzir para o português. Muitas vezes acompanha o homógrafo francês que se verte facilmente para “carola”; porém, são também *bigots* os que clamam por cabeças em nome da religião. Não temos uma palavra pejorativa que cubra tanto a velhinha inofensiva que vive atrás do padre quanto o fanático sanguinário.

seus dogmas sagrados mais a partir de lendas que faziam parte de crenças tradicionais do que a partir de argumentos ou debates. (*ibidem*)

Tenhamos, pois, clara a relação entre filosofia e teologia: é ao mesmo tempo filha e algoz. Filha, por derivar dela a complexidade dos argumentos, e algoz, por proibir-lhe a liberdade para questionar e investigar.

Roubar à filosofia a liberdade implica que o conflito entre ela e a teologia não pode acontecer no campo das ideias e da argumentação, pois que uma delas perde o direito de falar. Uma é serva, a outra é senhora; quando a senhora determina, a serva aceita. Por conseguinte, temos um problema de natureza **política**. E para justificar-se politicamente, o teólogo ou o filósofo religioso argumenta que a religião é necessária à moralidade. Assim, vemos Hume comentar com seu amigo, dizendo-lhe:

Parece [...] que deixas a política inteiramente fora da questão e não admities que um sábio magistrado possa, com razão, se sentir contrariado com certos princípios filosóficos, como os de Epicuro, os quais, negando uma existência divina e, conseqüentemente, uma providência e um estado futuro, parecem afrouxar em grande medida os laços da moral e podem, por essa razão, ser considerados perniciosos para a paz da sociedade civil. (EHU, XI, §4)

Assim, a filosofia é calada declaradamente por razões políticas; é-o em nome da ordem social e da moralidade pública. Ainda que saibamos que “não é certo que uma opinião seja falsa devido ao fato de ter conseqüências perigosas” (EHU, VIII, §26). Ora, ao cabo, é um ponto a ser defendido pelo *Bon David* que é possível ser bom e infiel.

§2. PROVIDÊNCIA E MORALIDADE

Para além de questões biográficas que ponham o particular Hume como contradição à máxima de que todo irreligioso é mau, na seção XI da *Investigação sobre o entendimento humano* há a refutação da ideia de que a crença na providência é o fundamento da moralidade.

O argumento famoso é simples, e repetido *ad nauseam*: quem nada teme, tudo faz. Uma sociedade de gente que não teme a Deus seria uma sociedade de celerados. Logo, é preciso salvaguardar a religião, mantenedora da ordem, para que não caiamos no caos. Na formulação do teísta newtoniano Voltaire,

Eu não quereria negócio com um príncipe ateu que achasse que é de seu interesse pilar-me num morteiro: tenho certeza de que seria pilado. Eu não quereria, se fosse o soberano, ter negócios com cortesãos ateus cujo interesse fosse envenenar-me: eu teria de tomar ao acaso o antídoto todos os dias. É portanto absolutamente necessário aos príncipes e aos povos que a ideia de um ser supremo, criador, governador, remunerador e vingador, seja profundamente gravada nos espíritos. (*Dicionário*, verbete “Ateu”)

Ainda que Voltaire admitisse, no mesmo verbete, que normalmente os ateus são bons homens de letras que cometeram um erro no raciocínio (erro este que consiste em não aceitar as evidências de desígnio dadas pela filosofia de Newton), e que Bayle tem razão ao dizer que o fanatismo religioso é mais danoso do que o ateísmo, nada disso impede a conclusão geral: “É indubitável que, numa cidade policiada, é infinitamente mais útil ter uma religião, mesmo que má, do que não ter nenhuma”.

Na seção XI da *Investigação*, onde há aquela conversa entre Hume e o amigo de ideias reprováveis, que aprecia paradoxos cétricos, o amigo, como vimos, toma a parte de Epicuro, negando a Providência particular e o estado futuro. Perante esse propósito, Hume fala ao amigo:

Parece [...] que deixas a política inteiramente fora da questão e não admities que um sábio magistrado possa, com razão, se sentir contrariado com certos princípios de Epicuro, os quais, negando uma providência divina e, conseqüentemente, uma providência e um estado futuro, parecem afrouxar em grande medida os laços da moral e podem, por essa razão, ser considerados perniciosos para a sociedade civil. (§4)

A parte metafísica da questão já abordamos na seção 1 do capítulo IV: se aceitarmos a analogia entre a criação racional da casa e o surgimento do universo (o que não há motivo para fazermos), só um mundo maximamente bom poderia provar um Deus maximamente bom.

A estratégia de Hume reside em apontar colocar a moralidade como imanente ao mundo:

Eu nego a providência [...]. Mas não nego, certamente, o próprio curso dos acontecimentos, que está aberto à investigação e exame de cada um. Reconheço que, na atual ordem das coisas, a virtude é acompanhada por maior paz de espírito do que o vício, e é acolhida mais favoravelmente pela sociedade. Percebo que, como mostra a experiência passada da humanidade, a amizade é a maior alegria da vida humana, e a moderação a única fonte de paz e felicidade. Nunca hesito entre uma conduta virtuosa ou viciosa na vida, e sei que, para um espírito bem formado, a primeira possui todas as vantagens. (§20)

A experiência mostra que, conquanto não perfeita e absoluta, há justiça no mundo. Na verdade, fôssemos desviar do assunto e dissertar sobre aquelas vantagens do epicurismo, que economizam nas causas ao asserir a imanência e a inerência ordem, poderíamos apontar que remonta a Platão a necessidade da justiça a toda organização social: sem ela, nem uma associação de ladrões consegue subsistir; é mister que eles guardem entre si certos códigos de conduta. Novamente, tal como fizera na epistemologia, com a discussão acerca da

causalidade, Hume mostra que não pode haver divergência no que diz respeito a **fatos** que se observam; há só entre as explicações metafísicas que lhes subjazem. Uma vez que admitamos que há justiça no mundo, isto basta para que se aja moralmente, sem precisar de Providência.

Mas e se não admitirmos? E se fizermos coro ao lamento do douto poeta, formado na Coimbra do XVII, ciente das doutrinas de direito canônico?

Isto, que ouço chamar por todo o mundo
Fortuna, de uns cruel, d'outros impia,
É no rigor da boa teologia
Providência de Deus alto, e profundo

Vai-se com temporal a nau ao fundo
carregada de rica mercancia,
Queixa-se da Fortuna, que a envia,
e eu sei, que a submergiu Deus iracundo

Mas se faz tudo a alta Providência
De Deus, como reparte justamente
À culpa bens, e males à inocência?

Não sou tão perspicaz, nem tão ciente
Que explique arcanos d'alta Inteligência,
Só vos lembro, que é Deus o providente.¹³¹

Se tal for o caso, a experiência só depõe contra a providência divina, e para salvar a noção de que Deus é providente é necessário usar o estado futuro como remendo – mas isto, como vimos, não se pode fazer por faltar experiência de tal estado. Ao cabo, das duas, uma (cf. EHU, XI, § 22): ou bem afirmamos que há justiça no mundo, e tanto faz acreditarmos em Deus ou não para esperarmos recompensa, ou este mundo é um vale de lágrimas, e neste caso não há nenhum suporte para teístas newtonianos inferirem a providência divina. Portanto, se temos fundamentos para asserir a providência, temo-los para negar a necessidade da crença na providência para a moralidade.

§3. EXPLICAÇÕES POLÍTICAS PARA TESES FILOSÓFICAS

Nos *Diálogos sobre a religião natural*, vemos elaborada sob uma chave política a relação entre filosofia e religião. Na parte I, quem primeiro toca no assunto é Cleantes, o teísta

131 MATTOS, Gregório de. *Obra poética*, v. 1, p. 77.

experimental. O teísmo experimental foi uma corrente teológica de lockianos leitores de Newton. Como a física newtoniana, para ser aceita, teve de derrubar a cartesiana, e havia um forte anticartesianismo entre britânicos ao qual Locke dava corpo, tentou-se atacar o cartesianismo no campo em que ele tinha permanecido invicto: a metafísica. A prova da existência de Deus deveria ser dada à maneira experimental, e não através de demonstrações apriorísticas. Assim, o argumento do desígnio é a via natural para o teísta experimental¹³², e o seu alvo é o católico cartesiano. Nos *Diálogos*, Hume faz como Cícero e põe três teses na boca de três personagens que discutem: o cético acadêmico Filão, o teísta Cleantes e o fideísta cartesiano Dêmeas. E, como dizíamos, é Cleantes que começa por abordar a relação entre filosofia e teologia:

Depois da união da filosofia à religião popular, sobre o primeiro estabelecimento da cristandade, nada era mais usual entre todos os professores religiosos do que declamações contra a razão, contra os sentidos e contra qualquer princípio derivado meramente de pesquisas e investigações humanas. (DNR, I, §17)

Naturalmente, Cleantes é contra essa união da religião ao ceticismo; em seguida, defende Locke:

LOCKE parece ter sido o primeiro cristão que se aventurou a declarar abertamente que *fé* não é nada senão uma espécie de *razão*, que religião era apenas um ramo da filosofia e que uma cadeia de argumentos similar àquela que estabeleceu qualquer verdade em moral, política ou física foi sempre empregada ao descobrir todos os princípios de teologia natural e revelada. O mau uso que BAYLE e outros libertinos fizeram do ceticismo filosófico dos Padres da Igreja e dos primeiros reformadores propagou ainda mais a judiciosa opinião do Sr. LOCKE – e é agora, de certo modo, reconhecido por todos os aspirantes ao raciocínio e à filosofia que ateu e cético são quase sinônimos. E é certo que homem algum está a sério quando professa este último princípio, e eu alegremente esperaria que houvesse poucos que seriamente professam aquele primeiro. (*ibidem*)

Eis, então, a exata posição atacada pelo amigo cético de Hume na Seção XI da *Investigação sobre o entendimento humano*, que é a ausência daquela partilha da humanidade que punha os letrados na filosofia e os ignorantes na religião. Além disso, vem junto a implicação moral que serve de justificativa política para calar filósofos, pois ateus e cétricos são perigosos. Pierre Bayle, condenado pelo teísta, é aquele filósofo crente em Deus que estabelecera a independência entre religião e moral, e defendera a tolerância religiosa naquela França não

132 Para maiores detalhes acerca desse cenário lockiano, veja-se “The Enigma of Hume”, de Mossner.

tão distante da noite de São Bartolomeu.¹³³ Aqui, Filão vai direto ao ponto em sua resposta. Quanto à moral, limita-se a dizer que cétricos e ateus “não podem [...] ser muito temíveis” (DNR, I, §18); já da teologia, explica:

Parece-me que há sintomas fortes de padrisimo em todo o progresso dessa questão. Durante eras ignorantes, tais como as que seguiram a dissolução das antigas escolas, os padres perceberam que ateísmo, deísmo ou heresia de qualquer tipo poderiam proceder apenas do questionamento presunçoso de opiniões recebidas e duma crença de que a razão humana era igual a tudo. A educação tinha então uma influência poderosa sobre as mentes dos homens e era quase igual em força àquelas sugestões dos sentidos e entendimento comum pelo qual o mais determinado cétrico deve permitir a si próprio ser governado. Mas no presente, quando a influência da educação diminuiu muito e os homens, por um comércio aberto com o mundo, aprenderam a comparar os princípios populares de nações e eras diferentes, nossos sagazes teólogos mudaram todo o seu sistema de filosofia e falaram a linguagem dos ESTOICOS, PLATÔNICOS e PERIPATÉTICOS, não aquela dos PIRRÔNICOS e ACADÊMICOS. Se desacreditarmos a razão humana, não teremos mais princípio algum para nos levar à religião. Assim, cétricos numa era, dogmáticos noutra, qualquer que seja o sistema que melhor sirva ao propósito desses cavalheiros reverendos¹³⁴ de dar-lhes uma ascendência sobre a humanidade, têm certeza de fazê-lo o seu sistema favorito e estabelecer o preceito. (DNR, I, §19)

Se é como diz Filão, mais interessam os fins do que os meios. Argumenta-se em teologia com a finalidade preestabelecida de pôr o clero no poder; e, para isso, adota-se qualquer filosofia que convenha. A conclusão é preestabelecida, e a ela têm de se ajustar as premissas. E os raciocinadores que se lhes opuserem serão silenciados e reprimidos, com a pecha de imorais ou perigosos.

Ao cabo, os teístas experimentais não pensam como pensam porque tais ideias lhes parecem as mais corretas, mas porque, dado o estado do mundo, a sua posição é a mais convincente.

Podemos dizer que Hume faz aqui uma acusação moral à teologia: não há boa-fé, nem busca pela verdade em sua argumentação. Além disso, note-se que Hume faz aqui com os filósofos o mesmo que faz na *História natural da religião* com o vulgo: dá **explicações** para os seus juízos, ao invés de fundamentações.¹³⁵ Juízo se prescreve para que seja correto; juízo errado é que apenas se explica.

¹³³ Para o único livro em português sobre esse autor pouco editado até em francês, leia-se: PRIMO, *O ateísmo na filosofia de Pierre Bayle*, 2012.

¹³⁴Cf. a versão da Edufba dos *Diálogos*, p. 30: “Em rasura feita entre 1751 e 1763, ‘desses cavalheiros reverendos’ substituiu ‘do clero’.”

§4. A METAFÍSICA SÃ, DE IMPACTO POLÍTICO

Se para Hume é um ponto político negar a correspondência necessária entre ser bom e ser fiel à religião certa, assim como a afirmação desta o é para filósofos que se submetem à superstição, podemos encontrar neste assunto outra meta política adotada por Hume em sua filosofia: destruir a metafísica falsa e adulterada. Isto aparece logo na abertura da *Investigação sobre o entendimento humano*.

Ela começa com uma distinção entre duas espécies de filosofia moral, a fácil e óbvia, e a abstrusa. Filosofia moral diz-se por oposição à natural; logo, deixam-se de lado considerações acerca de essências, turbilhões e forças naturais, e fala-se do homem. Distinguem-se uma filosofia moral da outra por a fácil e óbvia tomar o homem como sujeito a ser exortado, enquanto que a outra toma-o como objeto a ser estudado e sujeito a ser instruído. O passo seguinte é discorrer acerca da **utilidade** de ambas as espécies: no caso da primeira, é manifesta por exortar o homem à virtude, sendo útil esta. Quanto à outra, uma via mais fácil de justificar sua utilidade é apontá-la como serva da fácil, com aquela famosa metáfora da pintura e da anatomia: uma apresenta imagens repugnantes, mas, com o conhecimento que proporciona, fazem-se as mais belas e deleitosas pinturas. Pintores que não conhecem anatomia fazem imagens disformes; filósofos que não conhecem a natureza humana não podem ter tanto êxito em influenciá-la. À abstrusa Hume chama também de metafísica (§6).

Com tese cujo tema é igual ao nosso, a saber, a continuidade entre epistemologia e moral, Marcos Balieiro cuidou especialmente dessa filosofia que pretende educar e refinar a sociedade, veiculando-se através dos *Ensaio morais, políticos e literários*. Com isto estamos de pleno acordo; queremos completar o quadro mostrando, agora, um aspecto mais beligerante de Hume na Seção I da *Investigação*, que se alinha com sua crítica ao padrismo nos *Diálogos*, e também que Hume é bem ousado em suas pretensões de interferir na sociedade.

Hume dá ao todo três motivos por que a metafísica é útil: 1) ajuda a filosofia fácil a trabalhar as paixões humanas (§8-9), 2) espalha um “espírito de precisão” pela sociedade (§9) e 3) causa prazer inofensivo (§10). Em seguida, levanta uma acusação possível a ser feita à metafísica, e defende-a. Interessam-nos o ponto 2 e a defesa contra a objeção.

135 Escrevi sobre a crítica epistemológica às teses de Cleantes e Dêmeas no Posfácio de minha tradução dos *Diálogos sobre a religião natural*.

Desse espírito de precisão diz Hume:

em todos os ofícios e ocupações, mesmo aqueles que se relacionam mais de perto com a vida e a ação, existe um espírito de precisão, adquirido de alguma maneira, que os leva a todos para mais perto da perfeição e os torna mais úteis ao interesse da sociedade. E embora um filósofo possa viver afastado dos assuntos práticos, o espírito característico da filosofia, se muitos o cultivarem cuidadosamente, não poderá deixar de se difundir gradualmente por toda a sociedade e conferir idêntica precisão a todo e qualquer ofício e vocação. O político adquirirá maior previdência e sutileza na divisão e [equilíbrio] do poder, o causídico empregará princípios mais metódicos e requintados nos seus arrazoados, e o general mais regularidade nos seus exercícios e mais cuidado nos seus planos e operações. A estabilidade dos governos modernos, em comparação com os antigos, e a exatidão da filosofia moderna, têm-se aperfeiçoado e provavelmente ir-se-ão ainda aperfeiçoar por idênticas gradações. (EHU, I, §9)

Há duas coisas significativas aqui, uma das quais inequívoca: Hume pretende que a filosofia tenha impacto na sociedade, e não apenas aquele de tornar as pessoas mais refinadas e sensíveis; senão pretende que impacte na sociedade como um todo, influenciando em decisões políticas. Isto não é nem um pouco de estranhar, dado que nos *Ensaio morais, políticos e literários* Hume escreveu sobre economia e sistemas políticos antes de existirem as disciplinas autônomas de economia e ciência política. A outra coisa a ressaltar aqui é Hume dizer que há dois eventos que acontecem juntos: o aumento da exatidão da filosofia moderna e o da estabilidade de governos. Ainda por cima, faz uma previsão: **provavelmente** não de seguir se aperfeiçoando com gradações iguais. É de estranhar? Não, se tivermos em mente quão comezinhos eram os assuntos de que Hume pretendia tratar além dos metafísicos. Veja-se por exemplo este primeiro parágrafo do ensaio “Do equilíbrio do comércio”:

É muito usual nas nações que ignoram a natureza do comércio proibir a exportação de mercadorias e preservar consigo o que quer que achem valioso e útil. Não consideram que, nessa proibição, agem diretamente contra a própria intenção, e que quanto mais se exporta qualquer mercadoria, mais será esta produzida no país, das quais eles próprios terão a primeira oferta.

O conhecimento da natureza do comércio, alcançado com o conhecimento da natureza humana, que por sua vez é do escopo da filosofia, implica certa tomada de decisão muito prática, a saber, a não-proibição de exportação de bens valiosos fundada no mero fato de serem valiosos.

Venhamos à acusação levantada contra a metafísica e a defesa de Hume. “Aquilo que se objeta à obscuridade da filosofia profunda e abstrata não é que seja penosa e fatigante, mas

que seja uma fonte inevitável de erros e incertezas.” (EHU, I, §11) Diz, então, a objeção que é justa quando feita a “**parte** considerável da metafísica” (*ibidem*, negrito nosso), a saber: ela

ou [1] deriva dos esforços infrutíferos da vaidade humana, que gostaria de penetrar em assuntos completamente inacessíveis ao entendimento, ou [2] da astúcia de superstições populares que, sendo incapazes de se defenderem em campo aberto, cultivam todos esses espinhos emaranhados para esconder e proteger as suas fraquezas. (*ibidem*)

Ambos os problemas podem ser sanados. Na própria descrição do primeiro problema, podemos entrever a pressuposição do ceticismo; afinal, afirmar que há assuntos impenetráveis ao entendimento humano é afirmar ceticismo. Com a crítica à causalidade e a afirmação de que todo o nosso conhecimento do mundo depende de um princípio irracional e instintivo ao qual ele chama de hábito, Hume poderá proibir a qualquer disciplina que não seja a matemática ou a lógica – portanto, poderá proibir a filosofia e a teologia – de pretender conhecer qualquer coisa que resida completamente além da experiência. Se não tivermos qualquer experiência do surgimento de um universo, então não poderemos, nem com analogias precárias (à maneira de Cleantes), nem com raciocínios puros (à maneira de Dêmeas), determinar a origem do universo.

Quanto ao outro problema, é de notar que Hume usa “superstição” e “religião” como termos intercambiáveis (como aliás eram em latim *superstitio* e *religio*), sobretudo quando “popular” os vem adjetivando – um exemplo bastante explícito disto se encontra também na *Investigação*: “As cerimônias da **religião** católica romana”, diz ele, “podem ser consideradas exemplos da mesma natureza. Os devotos desta **superstição** [...]” (EHU, V, ii, §16 – negritos nossos). Ora, conhecemos já esse expediente de valer-se de confusões filosóficas para esconder a fraqueza de preceitos religiosos. Filão o chama de padrismo, e o combate intensamente. Vejamos agora a descrição que ele dá de como procedem as religiões na filosofia:

Expulsas do campo aberto, essas salteadoras fogem para a floresta e ficam à espera de uma oportunidade para invadir qualquer avenida desprotegida do espírito, para o subjugarem com temores e preconceitos religiosos. Mesmo o mais forte antagonista será oprimido, se afrouxar a sua vigilância por um só momento. E há muitos que, por cobardia ou loucura, abrem de bom grado os portões aos inimigos, recebendo-os, com reverência e submissão, como se fossem os seus legítimos soberanos. (EHU, I, §11)

Aqui o filósofo aponta a prevalência duma adversária mal intencionada como causa da má fortuna da metafísica, e há de lutar contra ela a fim de retomar seu espaço e garantir o cultivo duma metafísica sã – e é reprovável que filósofos se lhe curvem. Por um lado, sabemos que há

respostas filosóficas às teorias que se explicam por padrisimo, e sabemos-lo justamente por vê-las desenvolvidas nos *Diálogos*: são tanto o ceticismo que mina as pretensões de conhecer aquilo que está fora do alcance da experiência, quanto o cuidado em precisar o significado dos termos usados em discussões. Por outro lado, bem é essa atitude política de não se deixar levar por “cobardia e loucura” que impede que se reconheça de antemão a autoridade religiosa em argumentação filosófica. “Devemos dar-nos a esse trabalho agora para vivermos despreocupadamente no futuro, e devemos dedicar algum cultivo da verdadeira metafísica, a fim de destruir a falsa e adulterada” (EHU, I, §12) Que essas metafísicas adulteradas têm influência política já vimos também nos *Diálogos*, pois as filosofias cunhadas pelo padrisimo mudam com o tempo tendo em vista a ascendência sobre o gênero humano por “esses cavalheiros reverendos”; ademais, não há “máxima em política mais certa e infalível do que a de que tanto o número quanto a autoridade dos sacerdotes devem ser confinados em limites bem estreitos e que os magistrados civis devem, para sempre, manter seus *fascēs* e *axes* longe de tais mãos perigosas”. (DNR, XII, §21) Para Hume, o discurso filosófico tem a função – ou ao menos a consequência – de fundamentar discursos com implicações políticas.

§5. HUME NÃO PODE SER PIRRÔNICO

Nos *Diálogos sobre a religião natural*, que versam sobre temas politicamente espinhosos, Hume dá o nome de Filão à personagem cética que é sua porta-voz. Como leitores contumazes de clássicos sabem, houve um cético Filão: o de Larissa, que foi o último escolarca da Academia. Assim, ao discutir questões filosóficas ligadas à religião, Hume escolheu o nome de um cético acadêmico para representar-se. Além disso, como já mencionamos, há na *Investigação sobre o entendimento humano* a declaração explícita e clara de que o seu ceticismo é o acadêmico.

O problema do guiamento da vida já está esclarecido por ambas as vertentes céticas da antiguidade: acadêmicos agem conforme o que lhes parecer mais provável, porque nada se pode conhecer; e, porque nada se pode conhecer, na conduta da vida os pirrônicos seguem as aparências e o vulgo sem lhes dar assentimento. Enquanto um para de tentar estabelecer uma tese verdadeira e, ao invés disso, usa a filosofia para estabelecer uma suspensão de juízo, o outro fica com o compromisso de, com filosofia, usar probabilidades numa *ratio* da vida. Ao cabo, a *ἐποχή* acadêmica, traduzida por Cícero como *adsensionis retentio* ou retenção de assentimento, será apenas a recusa do assentimento muito forte que é aquele do estoico.

Fará algum sentido dizermos que a meta da filosofia de Hume é alcançar a tranquilidade e não abraçar conclusão filosófica alguma? Ora, olhando a sua epistemologia é fácil negar. Consideremos por exemplo a questão: há no mundo exterior conexão entre causa e efeito? O que um pirrônico faria aqui é levantar argumentos para provar que sim, em seguida argumentos para provar que não, e por fim, perante a equipolência argumentativa, declarar o οὐ μᾶλλον; ou seja, que haver tal conexão é “não mais” verdadeiro do que não haver, estabelecendo-se assim a ἔποχή. Hume, bem ao contrário, valera-se de um conjunto de posições previamente estabelecidas por ele e afirmara que não há no mundo exterior conexão necessária entre causa e efeito.

Mas não é só isso. Ao contrário do que os aficionados em pirronismo levam a crer, esta filosofia, como todas as grandes do helenismo, não se limitava à epistemologia! É no mínimo estranho pretender filiar um filósofo a uma corrente de pensamento que engloba a moral fazendo de conta que a moral não existe. Ser pirrônico implica também adotar os ritos e práticas duma sociedade, e nada tem a ver com tentar mudá-la. A filosofia de Hume é exatamente o oposto disso. Hume determina desde a incorreção de doutrinas teológicas aceitas na sociedade, até a correção da política econômica de não proibir a exportação de bens valiosos! **É patente que Hume não é nem pode ser tido por pirrônico.** Esta é uma tese dos intérpretes que é mais sujeita a explicação do que fundamentação.

E sequer precisamos pressupor aquela ignorância de Hume, devorador de clássicos, acerca do pirronismo para dar conta da passagem em que dissera que o adepto dessa filosofia “deverá reconhecer [...] que toda a vida humana seria aniquilada se os seus princípios fossem adotados de forma constante e universal” (EHU, XII, §23), embora saibamos que o pirrônico, ao contrário, diz: “vivemos de maneira não dogmática em acordo com as regras normais da vida, já que não podemos ficar inteiramente inativos.” Se a filosofia humeana tem um propósito político, ele não precisa acreditar que a argumentação pirrônica implica duvidarmos da causalidade e portanto morreremos de fome sem saber se o pão alimenta. Nesta passagem, faz sentido antes enxergarmos a crítica à falta de consequências práticas ou mesmo políticas da argumentação pirrônica. “E daí”, poderia ele ter dito, “que a razão não pode dar conta da nutrição do corpo por pão? Qual é o ponto de insistir tanto na falta de fundamento racional desse nosso conhecimento?” Então perguntaria, com jeito de *reductio ad absurdum* por ser esta a única implicação prática pensável: “Quer-se que morramos todos de fome?” Não sendo

este o caso, conclua-se que, no âmbito prático, o pirronismo não leva a lugar algum. Ou, nas palavras do próprio Hume:

esta é a principal e mais duradoura objeção ao ceticismo excessivo [ou pirrônico]: **que nenhum bem duradouro pode jamais dele resultar**, enquanto gozar de sua força plena e vigor. Temos apenas de perguntar a um desses céticos: [...] *que coisa pretende ele com todas essas excêntricas indagações?* (EHU, XII, 2, §23 – negrito nosso)

Eis a filosofia pirrônica comparada a outras, e criticada tendo-as em vista:

Um copernicano ou ptolomaico, cada qual defendendo o seu diferente sistema de astronomia, pode esperar produzir no seu auditório uma convicção capaz de permanecer constante e duradoura. Um estoico ou um epicurista apresentam princípios que não apenas podem ser duradouros, mas que além disso têm influência na conduta e no comportamento. Mas um pirrônico não pode esperar que a sua filosofia venha a ter qualquer influência constante no espírito humano (*ibidem*)

Filosofias devem convencer, e tais convicções devem se gravar no espírito daqueles que as tenham. Esta é uma tarefa que os pirrônicos não cumprem.

CONCLUSÃO

UMA CIÊNCIA ESTRUTURANTE

Segundo Don Garrett,

ao dividir a filosofia em só dois ramos, Hume rejeita a divisão tripartite da filosofia em natural, moral, e metafísica. Diferentemente de muitos predecessores, [...] usa o termo ‘metafísica’ não para distinguir o assunto de uma disciplina dentro da filosofia (ocupada com a natureza última do ser), mas antes como um sinônimo para ‘qualquer raciocínio difícil ou abstruso’, independentemente do assunto da disciplina.¹³⁶

Ele tem razão ao chamar de atípica uma divisão bipartite da filosofia; pois, de fato, desde o aristotelismo até o cartesianismo havia uma filosofia primeira, a metafísica, a servir de propedêutica necessária a todas as outras disciplinas. É excepcionalmente enxuto, pois, Hume colocar a metafísica dentro de um dos ramos da filosofia moral. Mas será que Hume de fato tem apenas essa divisão bipartite para tratar de filosofia? E será que qualquer raciocínio difícil é um raciocínio metafísico?

À primeira pergunta podemos dar uma resposta negativa, pois, ainda que de fato sejam dois grandes ramos, admitem subdivisões. Pouco antes do tão citado parágrafo final da *Investigação*, Hume faz um esquema de ciências onde põe o raciocínio moral como base. “Raciocínio moral” dizia-se à época de Hume por oposição a “raciocínio demonstrativo”, como vemos em Butler e em Locke; e, caso não queiramos ver Butler nem Locke, podemos simplesmente ler que é “somente a experiência que nos ensina a natureza e os limites da relação entre causa e efeito, e nos permite inferir a existência de um objeto a partir da existência de outro. Tal é o fundamento do raciocínio moral” (EHU, XII, §29). Raciocínio moral, pois, é aquele da experiência, o qual já sabemos opor-se ao demonstrativo. Em seguida, Hume traça uma distinção de fatos morais para, a partir disso, criar classes de ciências:

Os raciocínios morais dizem respeito, seja a fatos particulares, seja a fatos gerais. Todas as deliberações na vida dizem respeito aos primeiros, assim como todas as investigações da história, da cronologia, da geografia e da astronomia.

As ciências que tratam dos fatos gerais são a política, a filosofia natural, a física, a química etc., nas quais se investigam as qualidades, causas e efeitos de toda uma espécie de objetos. [...] A moral e a crítica não são tão propriamente objetos do entendimento como do gosto e do sentimento. A

136 *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, p. 5.

beleza, seja moral ou natural, é mais propriamente sentida do que percebida. Ou se raciocinamos sobre ela, e tentamos estabelecer o seu padrão, levamos em consideração um novo fato, a saber, o gosto geral da humanidade ou algum outro fato desse tipo, que possa ser objeto de raciocínio e investigação. (EHU, XII, §30-3)

O trecho que omitimos tem considerações sobre a teologia ou ciência da religião, a qual Hume diz poder estabelecer-se só sobre fé e revelação. O parágrafo seguinte a este é aquele famoso onde se conclama ao incêndio de bibliotecas, incinerando tudo aquilo que não seja sobre matemática e ainda assim não se apoie na experiência – ou seja, antes parece um convite a queimar livros filosóficos cujos raciocínios se sustentem pela fé ou pela revelação.

Assim, temos as ciências que tratam de fatos gerais e as que tratam de fatos particulares. Destes tratam aquelas que lidam com fatos isolados que não decorrem inteiramente de regras gerais: Brutus poderia não ter matado César, Cabral poderia ter naufragado, os planetas Vênus e Júpiter poderiam não existir, e a terra poderia ter outros continentes. Por certo, Hume nunca pretendeu que História fosse filosofia; ao contrário, considerava-a útil para o desenvolvimento da filosofia moral, que é geral. As ciências que tratam de fatos gerais lidam tanto com a uniformidade da natureza quanto com a da natureza humana: política, física, química; além disso, é possível estudar estética e moral na medida em que se encontrem regularidades na conduta humana para com o belo e o bom. Algumas ciências gerais dizem respeito a fatos humanos; outras, a fatos naturais. E todas são ciências morais, porquanto não se assentam em demonstração como a matemática, a álgebra e a geometria.

Temos então um quadro de ciências, sem que nele conste com clareza uma disciplina chamada metafísica. Aqui cremos ser um dos casos especiais em que o *Tratado da natureza humana* pode ser chamado para lançar luz ao sistema de Hume. Num outro esquema de ciências, Hume defendia lá a centralidade da **ciência do homem**:

É evidente que todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana; e, por mais que alguma dentre elas possa parecer se afastar dessa natureza, a ela sempre retornará por um caminho ou outro. Mesmo a *matemática*, a *filosofia da natureza* e a *religião natural* dependem em certa medida da ciência do HOMEM, pois são objetos do conhecimento dos homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades. (Int. §4)

Pelo *Tratado*, aprendemos que o estudo primordial é o estudo do homem, porquanto todo outro conhecimento se dá por intermédio de faculdades humanas. A ciência do homem seria a ciência primeira pelo mesmo motivo que o conhecimento das lentes e lunetas antecede o

conhecimento de corpos celestes. Mais precisamente, antes de conhecer a natureza, os astros, ou as sociedades, é preciso investigar o entendimento humano.

Será que Hume não põe a metafísica no seio da filosofia moral por estar ela necessariamente no domínio do humano? Ora, acima vimos que uma ciência à parte que nela se pode divisar é a política. Pelos seus *Discursos políticos*, bem vemos muito do que Hume considerava ciência política: a economia. Aí ele fala de crédito, juros, comércio, dinheiro, sempre considerando o que os clássicos dizem das finanças dos reinos antigos, além da história recente, para descobrir relações causais a operarem de maneira geral. Às vezes, a passagem da natureza à natureza humana se repete. Num dado momento, Hume nos conta que o dinheiro flui do país mais rico para os mais pobres malgrado todas as leis que os governantes possam promulgar para impedir o livre comércio, e continua:

Mas, qual um corpo de água se pode erguer além do nível do elemento circundante, se o primeiro não tiver nenhuma comunicação com o segundo, tal o dinheiro, se a comunicação for cortada por impedimentos materiais ou físicos (pois sozinhas todas as leis são ineficazes), pode haver nesse caso grande desigualdade de dinheiro. Assim a imensa distância da China, aliada aos monopólios de nossas companhias das Índias, obstruindo a comunicação, preserva na Europa o ouro e a prata, especialmente a prata, em fartura muito maior do que se encontram naquele reino. [...] E nenhum homem razoável pode duvidar de que aquela nação industriosa, se fosse tão próxima de nós quanto a Polônia ou a Barbária, drenaria nosso excedente de moeda sonante e sugaria um quinhão maior dos tesouros das Índias Ocidentais. Não precisamos ter recurso a uma atração física para explicar a necessidade dessa operação. Há uma atração moral surgindo dos interesses e paixões dos homens, que é plena, potente e infalível. (“Do equilíbrio do comércio”, §13)

Eis um raciocínio complexo, o econômico. Ainda assim, há uma subordinação deste aos desenvolvidos na *Investigação sobre o entendimento humano* da seção II à VI. Numa ordem de razões, não podemos jogar na mesma vala todo raciocínio complexo e dar-lhes o mesmo nome de “metafísica”. A metafísica humeana, a ciência que é a raiz da árvore do conhecimento, é a ciência que estuda o entendimento humano.

Outra confirmação disso é a ruptura funda que Hume tem com o cartesianismo no término da *Investigação*. Ele mostra que o homem está a sós na produção do conhecimento, munido tão-somente de percepções e de entendimento para julgar acerca delas. Há as impressões, e a elas correspondem ideias. A mais do que isso não podemos montar: não temos acesso a objetos diferentes de impressões para conferir se elas correspondem a algo mais de real. (Cf. EHU, XII, §12) Não se percorre mais o “circuito inesperado” de apelar à “veracidade do Ser Supremo para provar a veracidade dos sentidos”. (EHU, XII, §13) Na

árvore humeana das ciências, sai a fundamentação das *Meditações Metafísicas*, com a descoberta do seu Deus fiador, e entra o escrutínio do entendimento humano, que acarreta a descoberta do princípio do Hábito. Ficamos sem fiador; sobraram-nos umas prescrições metodológicas.

Ao cabo, uma vez conhecedor do entendimento humano, o filósofo pôde determinar como usá-lo. Assim, seja em física, seja em política, o homem saberá que deve procurar por relações causais de modo a desvelar uma natureza uniforme, e, poderá então fazer previsões e determinar particulares. Pela primeira vez, sem a obrigação de prestar contas à Razão, poder-se-á dizer de uma ciência que ela é verdadeira porque, pela experiência, sabemos que funciona.

Referências bibliográficas:

TEXTOS DE HUME

Investigação sobre o entendimento humano. Trad. João Paulo Monteiro. Lisboa: Casa da Moeda, 2002.

Diálogos sobre a religião natural. Trad. Bruna Frascolla. Salvador: Edufba, 2016.

Tratado da natureza humana. 2. ed. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2009.

Resumo de um tratado da natureza humana. Trad. Rachel Gutiérrez e José Sotero Caio. Florianópolis: Paraula, 1995.

História Natural da Religião. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Unesp, 2004.

Essays, moral, political and literary. In: www.davidhume.org

A arte de escrever ensaio. Trad. Pedro Paulo Pimenta e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2008.

The Letters of David Hume. 2 v. Oxford: Oxford University Press, 2011.

New Letters of David Hume. Oxford: Oxford University Press, 2011.

“Da autenticidade dos poemas de Ossian”. Trad. Pedro Paulo Pimenta. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.) *O iluminismo escocês*. São Paulo: Alameda, 2011.

TEXTOS SOBRE HUME

ATKINSON, R.F. Hume on Mathematics. *The Philosophical Quarterly*, Oxford, v. 10, n. 39, p. 127-37, 1960.

AYER, Alfred Jules. *Hume*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003.

BALIEIRO, Marcos. *Essa mistura terrena e grosseira: Filosofia e vida comum em David Hume*. 2009. 222f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

BATITSKY, Vadim. From Inexactness to Certainty: The Change in Hume’s Conception of Geometry. *Journal for General Philosophy of Science*, Dordrecht, n. 29, p. 1-20, 1998.

FLEW, Antony. *Hume’s Philosophy of Belief: A Study of his First Inquiry*. Wiltshire: Thoemmes, 1997.

- FOGELIN, Robert J. *A Defense of Hume on Miracles*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- FRASCOLLA, Bruna. “A ideia do matiz nunca visto”. In: BACELAR; MONTEIRO; TELLES (Org.) *Empirismo, Fenomenologia e Gramática*. Salvador: Quarteto, 2013.
- _____. “Posfácio” in: HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. Bruna Frascolla. Salvador: Edufba, 2016.
- _____. “A conexão necessária entre Hume e Malebranche” in: CONTE, Jaimir; FERRAZ, Marília; ZIMMERMANN, Flávio. (Org.) *Estudos sobre Hume*. Florianópolis: NEL, 2016.
- GARRETT, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1997.
- GREEN, Thomas Hill & GROSE, T. H. Introduction. In: HUME, David. *A Treatise of Human Nature being an Attempt to Introduce the Experimental Method into Moral Subjects and Dialogues concerning Natural Religion*. Londres: Longmans, Green &co, 1890.
- KAIL, P. J. E. On Hume’s Appropriation of Malebranche: Causation and Self. *European Journal of Philosophy*, Oxford, v. 16, n. 1, p. 55-80, 2007.
- KEMP SMITH, Norman. “Introduction” in: HUME, David. *Dialogues concerning Natural Religion*. 2ª ed. Londres: Macmillan, 1987.
- _____. *The Philosophy of David Hume*. 2ª ed. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2005.
- MARQUES, José Oscar de Almeida. “Nota a esta edição” in: HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: UNESP, 2003.
- MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a Epistemologia*. 1ª ed. brasileira. São Paulo: UNESP; Discurso, 2009.
- _____. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso, 2003.
- _____. Sobre a interpretação da epistemologia de Hume. *Kriterion*, Minas Gerais, v. 52, n. 124, p. 279-291, 2011.
- MORÃO, Arthur. “Advertência do tradutor”. In: HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- MOSSNER, Ernest Campbell. *The life of David Hume*. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- _____. The Enigma of Hume in *Mind*, Oxford, v. 45, n. 179, p. 334-49, 1936.
- NADLER, Steven. “No Necessary Connection”: The Medieval Roots of the Occasionalist Roots of Hume. *The Monist*, La Salle, v. 79, n. 3, p. 448-66, 1996.

- NOXON, James. *Hume's Philosophical Development: A Study of his Methods*. Grã-Bretanha: Oxford University Press, 1973.
- POPKIN, Richard. "David Hume: His Pyrrhonism and his critique of Pyrrhonism" in CHAPPELL, *Hume: A Collection of Critical Essays*. Nova Iorque: Anchor, 1966.
- PRESSMAN, H. Mark. Hume on Geometry and Infinite Divisibility in the Treatise. *Hume Studies*, v. 23, n. 2, p. 227-44, 1997.
- PIMENTA, Pedro Paulo. *A imaginação crítica: Hume no século das luzes*. Rio de Janeiro: Azougue, 2013.
- PRICE, John Valdimir. *The Ironic Hume*. Austin: University of Texas Press, 1965.
- SALLES, João Carlos. *O claro e o obscuro*. Salvador: Casa da Palavra, 1990.
- SELBY-BIGGE, Lewis Amherst. Editor's Introduction. In: HUME, David. *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of moral*. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1902
- SENEDA, Marcos César. Da imortalidade da alma: a desconstrução mais incisiva de Hume de um pressuposto metafísico. In: CONTE, Jaimir; FERRAZ, Marília; ZIMMERMANN, Flávio. (Org.) *Estudos sobre Hume*. Florianópolis: NEL, 2016.
- SESSIONS, William Lad. *Reading Hume's Dialogues: A veneration for true religion*. Indianápolis: Indiana University Press, 2002.
- SMITH, Plínio Junqueira. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

OUTROS TEXTOS

- AQUINO, Tomás de. *Summa Theologiae*. Disponível em www.corpusthomicum.org.
- ARNAULD, Antoine & NICOLE, Pierre. *La logique ou l'art de penser*. Mesnil-sur-l'Estrée, Gallimard, 2001.
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. 11ª ed. 16 v. Paris: Desoer Libraire, 1820.
- BOLZANI, Roberto. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013.
- BOSWELL, James. *The Ominous Years: 1774-1776*. Yale: Yale University Press, 1963.
- BERKELEY, George. *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*. Barkerville: Penguin, 1988.
- BROCHARD, Victor. *Os cétricos gregos*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

- BUTLER, Joseph. "A analogia da religião (Introdução)" in *Griot: Revista de filosofia*, Amargosa, v. 6, n. 2, p. 20-9, dez. 2012. Tradução de Bruna Frascolla.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Do sumo bem e do sumo mal*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *De natura deorum; Academica*. Harvard: Harvard University Press, 2005.
- _____. *De officiis*. Harvard: Harvard University Press, 1913.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Trad. Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior. In LEBRUN, Gérard (Org.) *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *Discurso do método*. Trad. Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior. In LEBRUN, Gérard (Org.) *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *Les Principes de la Philosophie (Première Partie)*. Paris: Vrin, 1984.
- DINUCCI, Aldo; DUARTE, Válter. *Introdução à lógica proposicional estoica*. São Cristóvão: UFS, 2016.
- GALILEI, Galileu. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. Trad. Pablo Mariconda. São Paulo: Discurso, 2001.
- GILSON, Étienne. *Heloísa e Abelardo*. Trad. Henrique Ré. São Paulo: Edusp, 2007.
- GREENBLATT, Stephen. *A virada: O nascimento do mundo moderno*. Trad. Caetano Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- JONES, Peter. *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1982.
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.
- _____. *Crítica da razão pura*. 5ª ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.
- LENNON, Thomas. Malebranche and Method. In NADLER, Stephen. (Org.) *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Nova Iorque: Prometheus, 1995.
- LUCRÉCIO, Tito. Da natureza. Trad. Agostinho da Silva. In: CIVITA, Roberto (Org.) *Os Pensadores*, vol. V. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

- MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Memórias póstumas de Brás Cubas; Dom Casmurro*. São Paulo: Abril Cultural, 1971.
- MALEBRANCHE, Nicolas. *De la recherche de la vérité*. 3 v. Paris: Vrin, 2006.
- MATTOS E GUERRA, Gregório de. *Obra poética*. 2 v. 2^a ed. Rio de Janeiro: Record, 1990.
- McCKACKEN, Charles J. *Malebranche and British Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- NEWTON, Isaac. *Opticks*. Nova Iorque: Prometheus, 2003.
- _____. An account of the book entituled *Commercium epistolicum collinii et aliorum, de analyse promota*. "Philosophical Transaction of the Royal Society", Londres, n. 342, p. 173-224, jan./fev., 1715.
- POPKIN, Richard. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen: Royal van Gorcum, 1960.
- PRIMO, Marcelo. *O ateísmo na filosofia de Pierre Bayle*. São Cristóvão: UFS, 2012.
- OLSON, Richard. "Scottish Philosophy and Mathematics 1750-1830" in *Journal of the History of Ideas*, Pensilvânia, v. 32, n. 1, p. 29-44, 1971.
- PORCHAT, Oswaldo. "Empirismo e Ceticismo" in SMITH, Plínio & SILVA, Waldomiro José (Org.). *Ensaio sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda, 2007.
- REID, Thomas. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Edimburgo: Aitchinson, 1823.
- SALLES, João Carlos. *O retrato do vermelho e outros ensaios*. Salvador: Quarteto, 2006.
- SCHMITT, Charles. *Cicero scepticus: A study of the influence of the *Academica* in the Renaissance*. Haia: Martinus Nijhoff, 1972.
- SHER, Richard B. *The Enlightenment & The Book: Scottish Authors & Their Publishers in Eighteenth-Century Britain, Ireland, & America*. Chicago: Chicago University Press, 2006.
- VIEIRA, Antônio. *Sermões*. 5 v. Porto: Lello, 1952.
- VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.