

O desafio da razão no “ceticismo total” de Hume e a influência cartesiana

Wendel de Holanda Pereira Campelo

Doutorando em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), bolsista CAPES, Belo Horizonte, MG, Brasil

wendel_filosofia@hotmail.com

Resumo: Na seção 1.4.1, “Do ceticismo quanto à razão”, do *Tratado da Natureza Humana* (1739-40), David Hume apresenta o argumento cético, conhecido pelos intérpretes como o “argumento da diminuição”, que pode ser dividido em duas partes: 1) dado o caráter falível de nossas operações cognitivas, todo o “conhecimento degenera em probabilidade”; e 2) dada a incerteza e a dúvida que comumente acompanham os nossos raciocínios probabilísticos, todo raciocínio é, no fim das contas, reduzido a nada e, conseqüentemente, somos levados à “extinção total da crença e da evidência”. Todavia, após a exposição desse argumento, Hume passa a examinar por quais motivos somos ainda incapazes de chegar, senão apenas de um modo momentâneo, a uma “suspensão total do juízo”. O que nos leva a propor, de modo mais geral, a seguinte questão: em que consiste, para Hume, o estatuto dos argumentos céticos? Para responder tal pergunta, apontaremos, em primeiro lugar, que o argumento cético contra a razão humano é influenciado pelo argumento cartesiano do “Deus enganador” e, em segundo, que Hume oferece uma solução ao “ceticismo total” associado a ambos os argumentos. Vê-se, afinal, que resposta de Hume consiste claramente em conferir limites ao uso de nossa faculdade de raciocínio, a fim de evitar sua autodestruição cética.

Palavras-chave: ceticismo, Hume, cartesianismo, razão, crença, probabilidade.

The challenge of reason in Hume’s “total scepticism” and the Cartesian influence

Abstract: In section 1.4.1 “Of scepticism with regard to reason” of *A Treatise on Human Nature* (1739-40), Hume offers the sceptical argument known by the interpreters as the “diminution argument”, that can be divided into two parts: 1) given the fallible character of our cognitive operations, all “knowledge degenerates into probability”, and 2) given the uncertainty and doubt that commonly attends our probabilistic reasoning, all reasoning is ultimately reduced to nothing and consequently we are led to the “total extinction of belief and evidence”. However, after exposing this argument, Hume starts examining by which reasons we still are unable to arrive, but in a momentary way at such a total suspension of judgment. At first, we shall point out that the Humean sceptical argument against reason is influenced by the Cartesian argument of the “deceiving God” and, secondly, that Hume offers a solution to the total scepticism associated to both arguments. This leads us to propose the following question: *what is the statute of sceptical arguments for Hume?* To answer such a question implies clarifying two other issues, for if we cannot achieve “total scepticism” can we then rely on our faculty of reasoning? If so, under what conditions can we? It can be seen that Hume’s solution is clearly to confer limits to the use of our faculty of reasoning in order to avoid its sceptical self-destruction.

Key-words: skepticism; Hume; Cartesianism; reason; belief; probability.

Recebido em 23 de maio de 2017. Aceito em 12 de maio de 2018.



1. Introdução¹

Na seção 1.4.1, “Do ceticismo quanto à razão”, do *Tratado da Natureza Humana* (1739-40), Hume apresenta o argumento cético conhecido pelos intérpretes como o “argumento da diminuição” que pode ser dividido em duas partes:

- (i) Dado o caráter falível de nossas operações cognitivas, todo o “conhecimento degenera em probabilidade” (T, 1.4.1.1); e
- (ii) Dada a incerteza e a dúvida que comumente acompanham os nossos raciocínios probabilísticos, todo raciocínio é, no fim das contas, reduzido a nada e, conseqüentemente, somos levados à “extinção total da crença e da evidência” (T, 1.4.1.6).

Tal argumento constitui um ceticismo quanto à razão na medida em que diz respeito a nossa faculdade de raciocínio. Todavia, após a exposição desse argumento, Hume passa a examinar por quais motivos somos ainda incapazes de chegar, senão apenas de um modo momentâneo, a uma “suspensão total do juízo” [*total suspence of judgment*] (T, 1.4.1.8) e, por conseguinte, a um “ceticismo total” [*total scepticism*] (T, 1.4.1.7):

Se me perguntassem se concordo sinceramente com esse argumento [do ceticismo contra a razão], que pareço esforçar-me para estabelecer, e se sou realmente um desses céticos que sustentam que tudo é incerto e que nosso juízo não possui *nenhuma* medida de verdade ou falsidade de *nada*, responderia que essa questão é inteiramente supérflua, e nem eu nem qualquer outra pessoa jamais esposou sincera e constantemente tal opinião. A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir. (T, 1.4.1.7).

Como nota Hume, visto que não podemos assumir tais consequências radicais do argumento da diminuição, surge, então, o problema que tem interessado a muitos intérpretes: *em que consiste, para Hume, o estatuto dos argumentos céticos?* Evidentemente que esse problema mais geral tem implicações sobre outros temas céticos abordados por Hume (no caso, o mundo externo e a causalidade). A nosso ver, a solução de Hume contra o “ceticismo total” leva-o a apontar os limites de nossa faculdade de raciocínio e, respectivamente, aproxima-o de um *ceticismo acadêmico*², visto que a atitude tomada quanto à descoberta de nossos limites cognitivos não é suspensiva, mas é de reconhecer que não apenas nossos raciocínios sobre questão de fatos, mas também nossos julgamentos matemáticos³ são, no ceticismo quanto à razão, reduzidos ao estatuto de probabilidade. Em nossa leitura, isso permite Hume propor um critério de avaliação de nossos julgamentos que consiste em buscar uma medida de aproximação da verdade, com base entre o que é mais ou menos provável (cf. Item 4). Contudo, essa medida de aproximação da verdade não parece ser compatível com as implicações radicais dos argumentos céticos, uma vez que seu propósito é conduzir-nos ao “ceticismo total” e não exatamente a aproximar-se da verdade. Para examinar melhor esses pontos, oferecemos uma contextualização histórica do ceticismo quanto à razão no debate entre Hume e os céticos cartesianos e as implicações disso em seu compromisso com o probabilismo cético.

Portanto, como apontaremos no item 2, Hume aproxima-se do ceticismo cartesiano no que toca ao ceticismo quanto à razão. Queremos dizer, com isso, que o “argumento da diminuição” é, em grande medida, uma versão ateísta do argumento do “Deus enganador” de Descartes, pois, embora Hume não recorra a esse Deus para formular seu argumento contra a razão, algumas premissas são bastante similares e levam a mesma conclusão negativa. Nesse sentido, o argumento de Hume se insere na discussão sobre o “ceticismo total” originalmente cartesiano que, entre os autores anticartesianos do século XVII, como Huet, recebeu uma abordagem conclusivamente cética radical. No entanto, no caso de Hume, o argumento recebe uma “roupagem” nova, com base em seus apontamentos sobre *probabilidade*, mas conserva um ponto que é fundamental em ambos os autores, pois, tanto para Hume quanto para Descartes, *dada a possibilidade do*



erro e do engano que envolve nossos julgamentos, podemos *desconfiar* de nossa faculdade do entendimento de modo a atingir um “ceticismo total” (conclusão negativa). A constatação de que falhamos ao raciocinar é o que realmente dá forma ao argumento cético e é, neste sentido, que Hume está retomando a mesma discussão do “ceticismo total” de origem cartesiana.

No item 3, iremos nos dedicar especificamente ao argumento cético contra a razão humiano. Apontando em que sentido ele é, em seu primeiro momento, um argumento consistente, isto é, ao “degenerar o conhecimento em probabilidade”, ressaltando as conexões entre o argumento do “Deus enganador”. Porém, em nossa leitura, a segunda parte do argumento, que levaria ao “ceticismo total” é inviável e, nesse sentido, Hume se distancia de um ceticismo cartesiano radical – quer dizer, um ceticismo que visa *recomendar* uma dúvida hiperbólica insuperável. Dito de outro modo, a segunda parte do argumento – que Hume não endossa – geraria um regresso ao infinito que leva (ou, pelo menos, deveria levar) o entendimento humano à sua autodestruição. Nesse sentido, Hume ainda pretende oferecer um caminho alternativo que lhe pareça consistente, de modo a evitar que o entendimento não se autodestrua.

No item 4, apontaremos que, ao constatar que a segunda parte do argumento cético contra a razão está orientado por um uso autodestrutivo e ilegítimo de nossa faculdade de raciocínio, Hume passa a propor sua visão acadêmica de ceticismo, em posição à recomendação de um “ceticismo total”. Nesse sentido, o raciocínio provável, ao invés de conduzir-nos à “extinção total da crença e da evidência”, deve operar no sentido de minar o regresso infinito ligado ao argumento cético (que incide até mesmo em nossos julgamentos matemáticos). Com isso, podemos oferecer uma objeção importante à leitura de Fogelin que vê, no argumento cético contra a razão, um ceticismo *teórico*, mas, em nossa leitura, a impossibilidade de *recomendar* a dúvida cética significa, para Hume, a rejeição desse “ceticismo total” proposto pela leitura de Fogelin. Assim, ao invés de sustentar um ceticismo de tal magnitude, Hume busca apenas apresentar a possibilidade de um uso limitado de nossa faculdade de raciocínio, conjugada com nossos sentimentos e propensões naturais.

2. O contexto histórico do problema

O ceticismo quanto à razão apresentado por Hume na seção 1.4.1 do *Tratado* é, em grande medida, uma versão do argumento cético mais radical das *Meditações Metafísicas* (1641) de René Descartes, conhecido como o argumento do “Deus enganador”. De fato, os intérpretes até então não se ocuparam tanto em aproximar o argumento do “Deus enganador” e o ceticismo quanto à razão de Hume. Só recentemente De Pierris (2015) traça alguns pontos de convergência entre o aspecto psicológico do argumento cartesiano e do argumento humiano, no tocante à possibilidade de erro e engano em nossos raciocínios. Neste sentido, iremos avançar outros pontos além de De Pierris⁴, visto que temos boas razões para sustentar que o argumento cético de Hume nasce de uma profícua discussão sobre o “ceticismo total” cartesiano do século XVII, a qual o autor escocês se apropria à sua maneira. A rejeição, por exemplo, de um Deus benevolente como *garantia* de nossos raciocínios, fornece a Hume o problema do regresso ao infinito. No caso de Descartes, é bem conhecido que as consequências do argumento cético são “estancadas” por Deus, mas, para Hume, não existe essa *garantia*, o que o levará a buscar outra resposta com base em seu compromisso cético *acadêmico* com a razão provável (cf. Item 4). Porém, antes de entrarmos especificamente nessa discussão sobre o ceticismo acadêmico, iremos destacar quais pontos do argumento do “Deus enganador” atendem os propósitos de Hume.

Neste sentido, é possível notar a influência de Pierre-Daniel Huet, através da obra *Censura à Filosofia Cartesiana* (1689) e da obra *Tratado da Fraqueza do Entendimento Humano* (1723)⁵, nas quais a prova cartesiana da existência de Deus rejeitada. Em seu recente artigo “The sceptical Cartesian background of Hume’s ‘Of The Academical or Sceptical Philosophy’” (2015), Maia Neto já aborda a influência de



Huet sobre Hume, ao associar o argumento do “Deus enganador” com a objeção ao *ceticismo antecedente* apresentado na seção 12 da primeira *Investigação* de Hume⁶. Todavia, tal como sustentaremos ao longo deste trabalho, tal ponto já era bastante evidente na seção 1.4.1 *Do ceticismo quanto à razão* do *Tratado*⁷.

O argumento cartesiano se baseia no problema que diz respeito à natureza imperfeita de nossa faculdade de raciocinar, pois, poderíamos suspeitar que Deus tivesse criado o nosso entendimento de tal maneira a nos enganar até mesmo em operações cognitivas bastante simples. Vemos que, para Descartes, a hipótese de nossa natureza imperfeita surge da possibilidade do erro e do engano que envolve nossos julgamentos: “Do mesmo modo que julgo que os outros às vezes erram acerca de coisas que presumem saber à perfeição, não estaria eu mesmo de igual maneira errando, cada vez que adiciono dois a três ou conto os lados do quadrado ou faço outra coisa que se possa imaginar mais fácil?” (AT, VII, 21). Esse ponto é importante para a nossa leitura, pois, como veremos adiante, o fundamento do argumento de Hume está baseado na experiência de “todos os casos em que nosso entendimento nos enganou” (T, 1.4.1.1) e na possibilidade de experimentarmos novamente esse engano, em um julgamento futuro. Sendo assim, ambos os argumentos apontam que a origem da *incerteza* está no nosso entendimento, ou mais precisamente, na possibilidade do erro e do engano.

Contudo, para Descartes, Deus que é perfeito e bom, jamais nos enganaria ou nos criaria de tal modo que sempre nos enganemos, isto é, afirmar que Deus pode nos enganar é uma incoerência, dado que enganar não é algo da natureza de um ser perfeito e bom e, por essa razão, Deus também é, para Descartes, a *garantia* da validade das percepções claras e distintas:

Em seguida, experimento que há em mim uma certa faculdade de julgar que, a exemplo de tudo o mais em mim, recebi de Deus. E, como ele não quer me enganar, seguramente não me deu essa faculdade para que, se a uso retamente, jamais venha a errar. A tal respeito não restaria nenhuma dúvida, não fosse a aparência de que isto importa no fato de que eu nunca poderia errar. Ora, se tudo o que há em mim eu o devo a Deus, como não me deu uma faculdade de errar não parece que eu possa jamais errar. (AT, VII, 53-54).

No entanto, o argumento do “Deus enganador” dá margem a outras dúvidas ainda mais difíceis de responder, uma vez que, tal como o próprio Descartes apresenta, podemos supor ainda que fomos criados por alguma outra coisa de uma natureza menos perfeita que a de Deus e que, quanto menos perfeita, mais imperfeito seria ainda o nosso entendimento a tal ponto que sempre nos enganemos:

Talvez haja, em verdade, aqueles que, a ter de crer que todas as outras coisas são incertas, prefiram negar um Deus tão poderoso. Não os contraditamos e admitamos que tudo que dissemos sobre Deus seja fictício. Que suponham tenha eu chegado a ser o que sou pelo fado, pelo acaso, por uma série contínua das coisas, ou por qualquer outro modo, pois que enganar-se e errar parecem ser uma certa imperfeição, quanto menos poderoso for o autor que designem à minha origem tanto mais provável será que eu seja tão imperfeito para que sempre erre. (AT, VII, 21).

Vê-se que, neste caso, não há um Deus que possa *garantir* algum grau de perfeição às nossas faculdades e, consequentemente, nada garante também que não possamos errar sempre que realizemos algum raciocínio. Além disso, se fôssemos criados por algo menos perfeito que Deus, poderíamos também supor, por exemplo, que esse algo seja o próprio “gênio maligno”, que nos criou unicamente para seu propósito pessoal de nos enganar sempre⁸. Tal qual, aliás, o próprio Huet sustenta na seção 12 do capítulo 1 da *Censura*:

‘Eu estou pensando, eu sou’ é refutado pelo argumento de Descartes baseado na dúvida de que nós não sabemos se somos criados por Deus ou por algum gênio maligno, com o resultado que sempre nos enganemos. (HUET, 2003, p. 100).

[...]

Em outros lugares, ele [Descartes] prefere imaginar, em vez de Deus, algum demônio maligno extremamente poderoso, que está à espera de nossas almas, mergulhando-nos em erros e trevas. (HUET, 2003, p. 101).



Hume certamente entendeu que essa versão do argumento cético contra a razão é bastante consistente no seguinte sentido: *ao passo que diminuimos os graus de perfeição do Criador, diminuimos também os graus de perfeição de nossas capacidades cognitivas e, nessa contínua diminuição, somos levados cada vez mais ao erro e ao engano.*

Nesse sentido, a rejeição de que Deus pudesse garantir algum grau de perfeição para a nossa faculdade de raciocínio, leva ao problema acerca do regresso infinito, pois, na medida em que não temos um Deus benevolente ou que fomos criados somente com propósito de sermos enganados, perdemos qualquer *garantia* de que realizaremos algum juízo verdadeiro, pois, “quanto menos poderoso for o autor que designem à minha origem tanto mais provável será que eu seja tão imperfeito para que sempre erre” (HUET, 2003, p. 101). Ressaltamos que, embora Descartes não use o termo “regresso ao infinito”, vemos que a diminuição da perfeição do Criador e de nossas faculdades aproxima-se da diminuição da crença e da evidência no argumento humiano.

Nesse sentido, para Hume, a tentativa de corrigir o nosso juízo anterior gera um regresso ao infinito, uma vez que não temos uma *garantia* – tal como um “Deus perfeito e bondoso” – que possa nos assegurar de que não estamos caindo novamente no erro e no engano: “essa solução, mesmo favorável a nosso juízo precedente, deve enfraquecer ainda mais nossa primeira evidência, sendo ela própria enfraquecida por uma quarta dúvida do mesmo tipo, e assim ao infinito” (T, 1.4.1.6). Portanto, da mesma maneira que em Descartes, a possibilidade do erro e do engano estende-se indefinidamente e isso, para Hume, pode conduzir à autodestruição de nossa faculdade do entendimento (cf. Item 3).

Assim embora Hume não se refira explicitamente a Descartes na seção 1.4.1 do *Tratado*, temos boas razões textuais para apontar que a versão humiana do ceticismo quanto à razão possui essa influência cartesiana. Aliás, em sua primeira *Investigação*, a partir de abordagem um pouco mais breve, o ceticismo quanto à razão do *Tratado* é apresentado sob a nomenclatura de *ceticismo antecedente*, como aquele “muito recomendado por Descartes e outros como a suprema salvaguarda contra o erro e o julgamento precipitado” (EHU, 12.3), isto é, é um ceticismo *prescritivo* e *metodológico*, cujo objetivo é nos afastar de qualquer noção que não seja perfeitamente clara e distinta. Hume enxerga ainda duas versões deste tipo de *ceticismo antecedente*: uma *extremada* e outra *moderada*. A versão *extremada* pode ser atribuída ao “ceticismo total” resultante do argumento do “Deus enganador” apresentada na primeira *Meditação* de Descartes, ao colocar em suspeição a nossa faculdade de raciocínio:

Ele [Descartes] prega uma dúvida universal não apenas sobre nossos anteriores princípios e opiniões, mas também sobre nossas próprias faculdades, de cuja veracidade, dizem, devemos nos assegurar por meio de uma cadeia argumentativa deduzida de algum princípio original que não tenha a menor possibilidade de ser fraudulento ou enganoso. (EHU, 12.3).

Nessa passagem, Hume refere-se também a um “princípio original” que só poderia ser o *cogito* cartesiano (já que é a primeira certeza de Descartes, resultante da própria “dúvida hiperbólica”). Para Descartes, mesmo que duvidemos e nos enganemos, podemos reconhecer que, enquanto isso acontece, estamos pensando e, portanto, existindo. Porém, Hume nega que possa existir um “princípio dotado de uma prerrogativa sobre outros que são autoevidentes e convincentes” e, se caso existisse, jamais poderíamos “avançar um passo além dele, a não ser pelo uso daquelas próprias faculdades das quais se supõe que já desconfiamos” (EHU, 12.4).

Nesses termos, Hume enxergar que a força do argumento do “Deus enganador” leva a dúvida cética insolúvel e, com isso, destrói as próprias bases da filosofia cartesiana: “A dúvida cartesiana, portanto, se



fosse alguma vez capaz de ser atingida por qualquer criatura humana [o que obviamente, para Hume, não é], seria totalmente incurável, e nenhum raciocínio poderia jamais levar-nos a um estado de segurança e convencimento acerca de qualquer assunto” (EHU, 12.4; grifo nosso). Hume é receptivo, no entanto, a uma versão moderada do ceticismo cartesiano⁹, uma vez que, para ele, tal ceticismo “constitui um preparativo necessário para o estudo da filosofia, ao preservar uma adequada imparcialidade em nossos julgamentos e libertar nossa mente de todos os preconceitos que nos podem ter sido transmitidos pela educação ou opinião apressada” (EHU, 12.4).

Como nota Maia Neto (2015), Huet já tinha também formulado uma objeção similar sobre o *cogito* cartesiano em sua *Censura* e em *Tratado sobre a Fraqueza do Entendimento Humano*¹⁰. Porém, no caso de Hume, acrescenta-se à objeção uma rejeição ao caráter *prescritivista* envolvido no ceticismo cartesiano, uma vez que a dúvida cética não pode ser realmente recomendada¹¹. A seguir, iremos apontar que Hume propõe uma versão ateísta do “argumento do Deus enganador”, visto que a premissa de ambos os argumentos é a mesma: *a desconfiança sobre os nossos julgamentos surge da possibilidade do erro e do engano que, sem uma garantia epistêmica, caímos em um regresso ao infinito, levando-nos, então, a uma “suspensão total do juízo”* (T, 1.4.1.8). Porém, se esse “ceticismo total” fosse realmente recomendável, ele deveria nos conduzir a “extinção total da nossa crença e evidência” (T, 1.4.6). O que, para Hume, não pode ser o caso.

3. O argumento da diminuição: “todas as regras da lógica determinam uma contínua diminuição...”

Neste item, iremos nos aprofundar em como o “argumento da diminuição” de Hume é uma versão ateísta do argumento do “Deus enganador” de Descartes, elaborada em termos de cálculo de probabilidades. Para esse propósito, iremos explicar os dois momentos do “argumento da diminuição”: 1) a “degeneração do conhecimento em probabilidade”, e 2) a “extinção total da crença e evidência”. Após esse exame, sustentaremos que, quanto à primeira parte do argumento, não há problemas, para Hume, em aceitá-la. Porém, quanto à segunda, Hume não pode endossá-la seriamente, pois, de modo contrário, sua rejeição ao “ceticismo total” dar-se-ia de maneira insatisfatória.

Na seção 1.3.1 do *Tratado*, Hume sustenta que nossos raciocínios filosóficos estão divididos em conhecimento e probabilidade. *Conhecimento* [knowledge] consiste nas relações que “dependem inteiramente das ideias comparadas”, enquanto *probabilidade* [probability] consiste nas relações que “podem se transformar, sem que haja nenhuma transformação nas ideias” (T, 1.3.1.1). Ao longo da Parte 1.3 do Livro I do *Tratado*, Hume nos oferece bem mais detalhes sobre essa divisão, no entanto, apenas para o propósito de entendermos o “argumento da diminuição”, podemos resumidamente dizer que nossos juízos matemáticos são, na terminologia de Hume, chamados de *conhecimento* ou de *demonstração*, enquanto os juízos sobre questões de fato são comumente chamados de *probabilidade* ou de *provas*¹².

No início da seção 1.4.1, Hume sustenta que a razão é “uma espécie de causa, cujo efeito natural é a verdade” (T, 1.4.1.1), todavia, afirma também que há duas circunstâncias que podem influenciar no resultado de nossos raciocínios e nos impedir de chegarmos a uma conclusão segura: a) “a irrupção de outras causas”, e b) “a inconstância de nossos poderes mentais”. Tais circunstâncias podem interferir no resultado do nosso raciocínio e, com isso, levar-nos ao erro e ao engano. Essa é a razão pela qual Hume afirma que nossas faculdades são “falíveis e incertas” [fallible and uncertain] e, portanto, os nossos raciocínios demonstrativos, cujas regras são “certas e claras”, degeneram em probabilidade: “todo conhecimento degenera em probabilidade; e essa probabilidade é maior ou menor, segundo nossa experiência da veracidade ou falsidade de nosso entendimento e segundo a simplicidade ou a complexidade da questão”.



Notemos que, tanto para Hume quanto para Descartes, a causa do erro e do engano deriva da natureza imperfeita de nosso entendimento. Contudo, no caso de Descartes, o argumento do “Deus enganador” seria uma espécie de explicação sobre “a causa da causa...”, isto é, de modo a esclarecer a origem do erro e do engano para além de nossa experiência psicológica – com base na hipótese de um “Deus enganador”. Contudo, no caso de Hume, as “outras causas” citadas no parágrafo acima que interferem em nossa experiência psicológica já são inteiramente suficientes para fundamentar o ceticismo quanto à razão. Por um lado, Hume recomenda que “devemos ampliar nossa visão para abranger uma espécie de história de todos os casos em que nosso entendimento nos enganou” (T, 1.4.1.1), assim como todas as passagens anteriores) de modo a nos tornar hesitantes quanto aos possíveis resultados de nossos julgamentos futuros. Por outro, essa experiência do engano e do erro também pode gerar uma desconfiança irreversível em nossa faculdade, análoga aquela já apontada por Huet, no tocante ao argumento do “Deus enganador” de Descartes. O que faz ressurgir, na filosofia de Hume, o mesmo problema do “ceticismo total”:

Em toda probabilidade, após termos descoberto, além da incerteza original inerente ao objeto, uma nova incerteza, derivada da fraqueza da faculdade de julgar, e após termos ajustado uma à outra essas duas incertezas, nossa razão nos obriga a somar a elas uma nova dúvida, derivada da possibilidade de erro em nossa estimativa da verdade e da fidelidade de nossas faculdades. *Essa é uma dúvida que nos ocorre imediatamente; e, se quisermos seguir de modo estrito nossa razão, não poderemos deixar de dar uma solução para ela.* (T, 1.4.1.6; grifo nosso).

Notemos que Hume vê-se obrigado a dar uma solução contra essa *incerteza* derivada “da possibilidade de erro em nossa estimativa da verdade e da fidelidade de nossas faculdades”. Contudo, o ceticismo quanto à razão surge justamente da tentativa de minimizar essas dúvidas e incertezas que resultam, por um lado, de um primeiro juízo *a*; mas, por outro, o segundo juízo *b*, cujo objetivo é “conferir e controlar” (T, 1.4.1.1) o primeiro juízo *a*, é apenas uma nova espécie de probabilidade e não está também imune à falibilidade do nosso entendimento. A dúvida que acompanha o primeiro juízo *a* é, conseqüentemente, somada a dúvida do segundo juízo *b*; gerando, assim, uma nova dúvida que contrabalança *a* e *b*. A fim de corrigir esse problema, buscamos um novo juízo *c* que, como tal, contém a mesma probabilidade de erro e engano, devido ainda à falibilidade de nossa faculdade, o que inevitavelmente gera mais outra dúvida *e*, assim, de maneira contínua. Portanto, trata-se de uma probabilidade cujo espaço amostral é infinito, visto que a enumeração de casos pode se estender indefinidamente:

Por estar fundada unicamente na probabilidade, essa solução, mesmo favorável a nosso juízo precedente, deve enfraquecer ainda mais nossa primeira evidência, sendo ela própria enfraquecida por uma quarta dúvida do mesmo tipo, e assim ao infinito; até que, finalmente, nada reste da probabilidade original, por maior que possamos supor que ela tenha sido, e por menor que tenha sido a diminuição decorrente de cada nova incerteza. (T, 1.4.1.6).

De acordo com Hume, caso o nosso *assentimento* dependesse de uma resolução estrita de nossa razão (o que, como veremos, não é o caso), o aumento hiperbólico da dúvida implicaria em um ceticismo suicida, visto que, nessas condições, a dúvida aumentaria a cada novo juízo, ao passo que, por regra, diminuir-se-ia a crença e a evidência até a sua total aniquilação:

Nenhum objeto finito pode subsistir a um decréscimo repetido ao infinito; e, desse modo, até a maior quantidade concebível pela imaginação humana deve se reduzir a nada. Por mais forte que seja a nossa crença inicial, ela infalivelmente perecerá ao passar por tantos novos exames, cada um dos quais diminui um pouco sua força e vigor. Quando reflito sobre a falibilidade natural do meu juízo, confio menos em minhas opiniões do que quando considero apenas os objetos sobre os quais raciocínio. E quando vou ainda mais longe, inspecionando minhas sucessivas estimativas acerca de minhas faculdades, todas as regras da lógica determinam uma contínua diminuição e, finalmente, uma *extinção total da crença e da evidência*. (T, 1.4.1.6).

Podemos notar que, segundo “todas as regras da lógica”, o argumento cético contra a razão deve levar-nos à “suspensão total do juízo”. Haja vista que a uma “quantidade concebível pela imaginação”, nada mais é do



que uma crença e não pode resistir ao “decréscimo repetido ao infinito” resultante dos reexames de nossos julgamentos que, em contrapartida, geram uma dúvida ainda maior: “Por mais forte que seja a nossa crença inicial, ela infalivelmente perecerá ao passar por tantos novos exames, cada um dos quais diminui um pouco sua força e vigor”. Contudo, não é isso o que exatamente acontece. Em sua primeira *Investigação*, Hume nota que, se esse “ceticismo total” cartesiano fosse recomendável, seria “totalmente incurável, e nenhum raciocínio poderia jamais levar-nos a um estado de segurança e convencimento acerca de qualquer assunto” (EHU, 12.4) e, da mesma maneira, no *Tratado*, o mesmo “ceticismo total” deveria conduzir “a extinção total da crença e da evidência” e, por conseguinte, a “suspensão total do juízo”. Porém, a impossibilidade do argumento cético de não ir adiante pode indicar uma inconsistência nele, uma vez que a regra do *modus tollens* prescreve que, ao rejeitarmos a consequência de um argumento, devemos também rejeitar a sua premissa: *mas por que, afinal, isso não acontece no caso do argumento cético?*

A princípio, Hume *parece* exatamente sustentar a coerência do “argumento da diminuição” e, ao mesmo tempo, negar que podemos assumir a sua consequência. Isso parece ser algo paradoxal e, portanto, estamos diante de um difícil problema, quer dizer, o “argumento da diminuição” é realmente coerente? Se sim, tal como Hume parece defender, não seria correto assumir suas consequências céticas? Ou, pensando de outro modo, não seria talvez o “argumento da diminuição” inconsistente e, por essa razão, Hume não pode assumir tais consequências? Estamos aqui diante do problema acerca do estatuto dos argumentos céticos como já apresentado na introdução deste capítulo; especificamente, do argumento cético contra a razão, cuja abrangência se estende até mesmo para os nossos raciocínios demonstrativos¹³. Ressaltamos que esse argumento cético contra a razão não diz respeito apenas aos nossos juízos matemáticos, mas indistintamente a todos os nossos juízos. Por isso, trata-se da dúvida cética de maior extensão, da mesma maneira que o argumento do “Deus enganador” tem a maior abrangência nas *Meditações*. Nesse sentido, tanto Hume quanto Descartes estão falando do mesmo “ceticismo total”¹⁴.

Entretanto, antes de nos ocupar com esse difícil problema, é importante que esclareçamos a seguinte sentença que supostamente levaria Hume à suspensão total do juízo: “inspecionando minhas sucessivas estimativas acerca de minhas faculdades, todas as regras da lógica determinam uma contínua diminuição e, finalmente, uma *extinção total da crença e da evidência*” (T, 1.4.1.6; grifo nosso). De fato, muitos intérpretes¹⁵ têm dado diferentes posições sobre esse ponto, uma vez que, em outro momento do *Tratado*, Hume usa a palavra “lógica” em um sentido bastante peculiar, ao designá-la como uma explicação “dos princípios e operações de nossa faculdade de raciocínio e a natureza de nossas ideias” (T, Intro, v). Apesar dessa definição incomum, vemos que o sentido empregado ao termo “lógica”, de modo algum, parece excluir uma referência à estrutura interna do argumento cético, ao enunciar que “todas as regras da lógica *determinam* uma contínua diminuição...” (ao subtrair da crença pela soma da dúvida). Por um lado, mesmo que rejeitemos a conclusão de que o argumento cético contra a razão leve realmente “a extinção total da crença e da evidência”, por outro, podemos reconhecer ao menos que tal argumento opera a partir de um notável grau de consistência. Contudo, talvez não de maneira integral, isto é, de modo que realmente nos obrigue a uma “suspensão total do juízo”. *Mas, por que, afinal, não podemos endossar o argumento da diminuição?*

Para a melhor compreensão desse problema, consideremos também o seguinte ponto: se realmente todo raciocínio pode ser reduzido a nada, *como, afinal, isso poderia realmente acontecer com um juízo matemático?* Visto que, mesmo que a dúvida aumente ao seu nível mais elevado, ainda assim, enquanto uma mera *incerteza*, ela não pode efetivamente *reduzir* todo conhecimento (no sentido humiano) a nada; o que, a princípio, faz do “argumento da diminuição” um argumento fraco. Interpretações recentes¹⁶ têm apresentado que Hume não está literalmente afirmando que todo conhecimento pode degenerar a probabilidade e, da probabilidade, a nada (quer dizer, atingir o nível de 0%, o que é matematicamente falso). Aliás, essa



leitura do argumento da diminuição¹⁷ baseia-se simplesmente na parte em que Hume diz: “até a maior quantidade concebível pela imaginação humana deve se reduzir a nada” (T, 1.4.1.6). Porém, vejamos que, com “quantidade concebível”, Hume está apenas se referindo a uma *crença*, isto é, a essa sensação de *força* e *vivacidade* na maneira de *conceber* uma ideia.

Portanto, o “argumento da diminuição” não busca invalidar de maneira direta os nossos juízos matemáticos e de questões de fato, mas sim lançar a *suspeição cética* de que não temos realmente uma completa *garantia* de que alguma vez iremos ser bem-sucedidos ao realizarmos quaisquer raciocínios, tendo em vista a falibilidade de nossas operações cognitivas. Quer dizer, com *garantia*, referimo-nos ao critério de que “em todo raciocínio, devemos conferir e controlar nosso primeiro juízo ou crença mediante um novo juízo [...]” (T, 1.4.1.1). Portanto, sem esse “novo juízo” – sem essa *garantia* –, não poderíamos obter, então, nenhuma perfeita clareza acerca de nossos julgamentos. Se, para Descartes, Deus é essa *garantia*; para Hume, não poderíamos ter essa mesma *garantia*. Há, portanto, de forma implícita, um ateísmo na formulação do argumento humiano.

Desse modo, se todos os nossos raciocínios têm uma probabilidade de *incerteza*, já não temos mais *garantia* de confiar em nosso entendimento, tampouco sabemos se é possível um julgamento certo, uma vez que nada nos *garante* que estaremos certos quando realizamos uma operação cognitiva qualquer. A não ser que ofereçamos alguma “boa razão” para melhor sustentar o primeiro raciocínio – quer dizer, um novo juízo *b* a fim de “conferir e controlar” o primeiro juízo *a*. No entanto, para que ofereçamos essa “boa razão”, devemos ainda fornecer outra *garantia* para que confiemos em nossa “boa razão” anterior e, pela mesma regra, para que possamos ter essa segunda *garantia*, precisaremos também de uma terceira *garantia* e, assim, sucessivamente. Notemos aqui que esse *regresso* é um componente inseparável do “argumento da diminuição”: “essa primeira evidência, sendo ela própria enfraquecida por uma quarta dúvida do mesmo tipo e assim ao infinito”.

Nesses termos, se realmente podemos atingir uma dúvida capaz de subtrair toda a nossa crença e evidência, podemos também aceitar que não estaríamos aptos a depositar qualquer confiança até mesmo em nossas operações matemáticas mais simples, da mesma maneira que, para Descartes, podemos desconfiar de cada vez que adicionamos dois a três ou contamos os lados do quadrado. Não obstante, para Hume, essa dúvida cética não pode ser efetivamente atingida. Haja vista que, para aceitar as consequências radicais do argumento cético contra a razão, Hume teria de estar apoiado num critério de verdade demasiado rígido, cuja escolha estivesse restrita somente a um “fundamento seguro” imune a qualquer *incerteza* ou, caso contrário, dever-se-ia prescrever uma suspensão cética do juízo. Trata-se, portanto, de um critério de verdade cuja escolha é reduzida a “tudo ou nada”, isto é, ou você obtém a verdade ou você não obtém nada e, no caso de Hume, isso é incompatível com o que diz respeito à natureza do cálculo probabilístico, cuja “estimativa da verdade” aplica-se a todos os resultados possíveis entre 0 e 1, considerando sempre a margem de erro e incerteza.

Evidentemente que Hume não chega a sustentar sua rejeição ao ceticismo total nesses termos que oferecemos agora. Contudo, Hume não está simplesmente sendo figurativo ao afirmar que o “ceticismo total” não passa de uma elaboração de uma “seita fantástica” [*fantastic sect*] (T, 1.4.1.8), à qual nem ele mesmo pretendeu, e nem poderia levar a sério. Portanto, para resolver essa questão, iremos atacar o problema do *regresso ao infinito* inerente ao argumento cético, afinal, *Hume sustenta de maneira séria que realmente não podemos oferecer alguma garantia aos nossos raciocínios?* A nosso ver, se o argumento da diminuição fosse realmente levado a sério, ele tornar-se-ia um argumento autodestrutivo, visto que ele teria implicações diretas até mesmo sobre nossa faculdade de raciocínio:



[...] o entendimento, quando age sozinho e de acordo com seus princípios mais gerais, destrói-se a si mesmo, sem deixar subsistir o menor grau de evidência em nenhuma proposição, seja na filosofia, seja na vida comum. (T, 1.4.7.7).

Em nossa leitura, essa autodestruição da razão revela um profundo *descompasso* entre a suspensão cética do juízo e a natureza do raciocínio provável. Nesse sentido, sustentaremos, no próximo item que, para Hume, podemos oferecer muitas *garantias* de que nossos raciocínios sobre questão de fato e demonstrativos são verdadeiros – quer dizer, possuem um caráter *epistêmico* –, ao passo que o argumento cético contra a razão, por ser contrário à adição de novas probabilidades, não possui *garantia* alguma e é, por essa razão, autodestrutivo. Em outras palavras, para Hume, temos muitas *garantias* de que, por exemplo, ao realizarmos um julgamento matemático simples, podemos estar certos e convictos; mas, já o estatuto dos argumentos céticos é inteiramente problemático, pois, se o ceticismo quanto à razão destrói todas as garantias, ele deve também destruir, inclusive, a si mesmo.

4. O ceticismo total “não tem título de atuar sobre nós”.

Neste item, apontaremos a influência da probabilidade no que diz respeito à *garantia* de nossos juízos, no sentido de que *vivacidade*, decorrente de nossos raciocínios de causa e efeito, desempenha uma importante função até mesmo em nosso *assentimento* sobre as demonstrações matemáticas. Embora isso não seja verdadeiro para os argumentos céticos, pois, nessa ocasião, o nosso raciocínio perde completamente *vivacidade* e somos incapazes de dar o nosso *endosso* a eles. O que leva, então, Hume a rejeitar o “ceticismo total”¹⁸. Neste sentido, ao restituir o caráter *epistêmico* (em termos de probabilidade) de nossos raciocínios sobre questões de fato, a nossa leitura busca estender a mesma solução aos nossos raciocínios demonstrativos. Portanto, a nosso ver, ao “degenerar o conhecimento em probabilidade”, Hume reconfigura o estatuto dos juízos matemáticos, apontando o importante papel da probabilidade na estimativa da verdade.

Ressaltamos que, quando Hume diz que a razão é “uma espécie de causa, cujo efeito natural é a verdade”, ele nota que há duas circunstâncias que podem influenciar no resultado de nossos raciocínios e nos impedir de chegarmos a uma conclusão perfeitamente segura: a) “a irrupção de outras causas”, e b) “a inconstância de nossos poderes mentais” (T, 1.4.1.1). Uma vez que determinadas circunstâncias podem interferir no resultado do nosso raciocínio, todo nosso processo cognitivo degenera em probabilidade. Por isso, quando o cético diz “eu sei que $2 \times 2 = 4$ ”, no fundo, o cético está apenas afirmando “é provável que eu saiba que $2 \times 2 = 4$ ”. Nesse ponto, Hume está engajado com o *ceticismo acadêmico*, ao aceitar um *critério* de aproximação daquilo que nos parece ser apenas mais provável ou verossímil, dada a falibilidade de nossas faculdades mentais. Isso não necessariamente interfere na natureza da verdade como tal, quer dizer, o resultado matemático sempre será um resultado demonstrativo. Todavia, por causa dessa falibilidade de nossas operações cognitivas, alcançar a verdade é uma tarefa frequentemente fadada a interferências externas. Nesse sentido, o *ceticismo acadêmico* que Hume sustenta não é um *dogmatismo negativo*, visto que Hume não nega a existência da verdade, mas apenas que não temos meios de obtê-la *conclusivamente* por meio de nossas faculdades mentais.

Assim, retornemos ao problema cartesiano (e, agora, humiano) de *qual garantia temos que, ao adicionar dois e três ou contar os lados do quadrado, não cairemos novamente no erro e no engano?* Sem uma resposta clara para tal questão, o “ceticismo total” deve (ou pelo menos deveria) triunfar sobre todos os nossos raciocínios. Dizer que a natureza “salva” o cético de seu ceticismo é insuficiente, pois, na seção 1.4.7, Hume nos adverte: “Como posso estar seguro de que, ao abandonar todas as opiniões estabelecidas, estou seguindo a verdade? E por meio de que critério a distinguirei, mesmo que a sorte me leve até ela?” (T, 1.4.7.3). Portanto, nem “sorte” ou a “natureza” podem nos fornecer um critério seguro aos nossos raciocínios e tampouco Hume se



satisfaz com tal resposta, uma vez que está claramente preocupado com uma forma de *garantir* a validade de nossos raciocínios, pois, como ele próprio acrescenta, ainda que a “sorte” me leve até a verdade, “por meio de que critério a distinguirei [a verdade]”? Deste modo, Hume não poderia ser um cético que sustentasse a opinião de que “tudo é incerto e que nosso juízo não possui *nenhuma* medida de verdade e falsidade de *nada*” (T, 1.4.1.7).

Se assim for, podemos esclarecer melhor o que significa “todo conhecimento degenera em probabilidade” (T, 1.4.1.1), isto é, mesmo que, por exemplo, a proposição aritmética $4 + 3 = 9 - 2$ seja uma verdade demonstrativa, a *vivacidade* que gera o nosso *assentimento* sobre tal proposição é meramente probabilística (T, 1.4.1.2). Nesses termos, é antes a probabilidade que “regenera” a *vivacidade* de nossos julgamentos matemáticos, de modo que passamos, então, a dar o nosso *assentimento* sobre eles:

Nenhum algebrista ou matemático é tão versado em sua ciência a ponto de depositar plena confiança em uma verdade assim que a descobre, ou de considerá-la algo mais que uma mera probabilidade. Sua confiança cresce toda vez que refaz as provas; e cresce ainda mais com a aceitação dos amigos, atingindo sua máxima perfeição pela aprovação universal e pelos aplausos do mundo erudito. *Esse aumento gradual da certeza não é senão a adição de novas probabilidades, e deriva da união constante de causas e efeitos, de acordo com a experiência e a observação passada.* (T, 1.4.1.2; grifo nosso).

Com isso, Hume não está simplesmente a dizer que a demonstração pode ser reduzida a probabilidade, pois, como ele mesmo observa, são naturezas contrárias e discordantes entre si “que não poderiam se transformar insensivelmente uma na outra” (T, 1.4.1.3). Porém, para Hume, é notável como a probabilidade desempenha um papel favorável aos nossos raciocínios demonstrativos, ainda mais em cálculos complexos:

Em cálculos longos ou importantes, os comerciantes raramente confiam na certeza infalível dos números, em vez disso produzem, pela estrutura artificial dos registros contábeis, uma probabilidade que ultrapassa aquela que deriva da habilidade e experiência do contador. (T, 1.4.1.3).

Tal caso, no entanto, não se aplica aos argumentos céticos, pois, neste instante, “a ação da mente se torna forçada e pouco natural, e as ideias fracas e obscuras” (T, 1.4.1.10), uma vez que aumentamos demais a nossa *incerteza*, por um esforço contrário ao “fluxo regular das paixões e sentimentos” (T, 1.4.1.11). Subtraímos consequentemente da crença e, com isso, ficamos psicologicamente incapazes de dar o nosso *assentimento* a quaisquer proposições que seja e, assim, caímos num “ceticismo total”, ainda que momentâneo¹⁹.

Isso quer dizer que o argumento cético não pode afetar profundamente nossos compromissos, visto que o ceticismo não pode incidir totalmente em nossos raciocínios e crenças: “A natureza, por uma necessidade absoluta e incontável, *determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir*” (T, 1.4.1.7; grifo nosso). Recapitulemos que, de acordo com Hume, não apenas em nossos raciocínios sobre questões de fato, mas também em nossos raciocínios demonstrativos, o *assentimento* apenas pode ser *garantido* à medida que possamos adicionar *vivacidade* à ideia na mente, de modo que possamos formar uma crença. Se, para Hume, aí repousa o critério de legitimidade de uma crença, segue-se, então, que os argumentos céticos não podem realmente corresponder a tal estatuto²⁰.

Caso o ceticismo pudesse realmente nos influenciar, nossa mente ficaria permanentemente oscilando entre crença e dúvida, sem jamais seguramente *assentir* a um dos dois lados, porém, não é isso o que exatamente acontece, visto que nossas crenças frequentemente prevalecem sobre nossas dúvidas. Nesse ponto, os argumentos céticos não podem ter autoridade apenas por serem “sutis” ou por possuírem alguma coerência sem que, com isso, não possam “tocar”, de maneira vívida, a mente: “se [os argumentos céticos] pudessem existir sem ser destruídos por sua sutileza, seriam sucessivamente fortes e fracos, conforme as sucessivas disposições da mente” (T, 1.4.1.12).



Todavia, em seu artigo “A tendência do ceticismo de Hume”, Fogelin afirma que tal passagem acima é apenas uma denúncia contra o “velho truque” de tentar refutar o cético fazendo voltar seus argumentos contra si mesmo, a chamada objeção *peritropê*. Entretanto, de acordo com Fogelin, Hume responde ao desafio do seguinte modo: “Se os raciocínios céticos são fortes, isso é a prova de que a razão pode ter alguma força e autoridade; se são fracos, jamais podem ser suficientes para invalidar todas as conclusões de nosso entendimento” (2007, p. 106). Com isso, Fogelin conclui que, para Hume, não podemos jogar o ceticismo contra o próprio ceticismo:

isso somente nos faz andar em círculos, uma vez que afastar nosso ceticismo e retornar aos cânones da razão inevitavelmente nos põe em direção a ainda outro impasse cético. Para Hume, o ceticismo é completamente imune à refutação racional. (FOGELIN, 2007, p. 106).

Ademais, de acordo com o próprio Hume, os argumentos céticos possuem igualmente a mesma origem em nossas faculdades que nossos demais raciocínios, já que “[...] fundamentam-se exatamente nos mesmos princípios, sejam eles do pensamento ou da sensação” (T, 1.4.1.9) e, portanto, meramente desprezá-los, sem um correto exame, equivaleria também a subestimar a própria força da razão humana. Porém, como viemos sustentando, o ponto de Hume não é simplesmente uma refutação direta ao argumento cético, mas é exatamente conferir limites à nossa faculdade de raciocínio, com base numa avaliação crítica do uso da razão²¹. Fogelin, não obstante, afirma que o “argumento da diminuição” é *inteiramente consistente* e, mesmo que não possa ser *prescritivo* (já que, para ele, não podemos recomendar uma “suspensão total do juízo”), tem claramente um alcance *teórico* e *não-mitigado*:

Assim, Hume conclui que ‘todas as regras da lógica exigem uma diminuição contínua e, finalmente, uma extinção total da crença e da evidência’ [...] Essa conclusão e o argumento que a essa conduz estabelecem a minha afirmação de que, pelo menos no *Tratado*, Hume aceita um ceticismo *teórico* que é inteiramente não-mitigado. (FOGELIN, 2007, p. 106).

Contudo, não é inteiramente claro que, para Hume, o “ceticismo total” equivaleria a um ceticismo *teórico*, independente de nossas crenças ordinárias, tal qual propõe Fogelin. De modo contrário, Hume não pode realmente conferir um estatuto *teórico* ao “ceticismo total”, pois, tal como sustentamos anteriormente, “todas as regras da lógica” não levam realmente à “extinção total da crença e da evidência” e, com isso, Hume ainda persiste em um critério de verdade em termos de probabilidade²². Portanto, nesse caso, a objeção *peritropê* permanece válida, uma vez que diz respeito a um modo de uso *ilegítimo* da razão, levando-a a autodestruição – e é somente isso que, para Hume, realmente configura o chamado “ceticismo total”.

Notamos mais uma vez que, para Hume, não há um convívio “harmonioso” entre dúvida e crença, visto que, mais cedo ou mais tarde, a dúvida cederá à crença, pois, como já notamos acima, o argumento cético constitui um caso excepcional, em que

a atenção está tensionada; a postura da mente está completamente desconfortável [*uneasy*]; e os espíritos animais, tendo sido desviados de seu curso natural, não têm seus movimentos governados pelas mesmas leis, ao menos não no mesmo grau, do que quando fluem por seus canais usuais. (T, 1.4.1.10).

E, por essa razão, não somos capazes de manter tal dúvida cética em nossa mente:

A mente, como o corpo, parece ser dotada de um grau preciso de força e atividade, que, quando empregado em uma ação, tem de ser subtraído de todas as outras. A verdade disso é mais evidente quando as ações são de naturezas bastante diferentes; pois, nesse caso, não só a força da mente é desviada, mas a disposição também é transformada, o que nos torna incapazes de uma transição súbita de uma ação a outra, e, mais ainda, incapazes de realizar ambas ao mesmo tempo. Não é de admirar, portanto, que a convicção decorrente de um raciocínio sutil diminua proporcionalmente ao esforço realizado pela imaginação para penetrar o raciocínio e concebê-lo em todas as suas partes. A crença, sendo uma concepção vívida, jamais pode ser completa se não estiver fundada em algo natural e fácil. (T, 1.4.1.11).



Essa tensão da mente, gerada pelo esforço do pensamento, perturba a operação de nossos sentimentos de que a crença depende. Por conseguinte, a “sutileza” do ceticismo não gera, e nem pode gerar, uma estabilidade capaz de aliviar a mente humana. De modo algum, Hume afirma que devemos rejeitar todo e qualquer raciocínio simplesmente por ele ser “sutil” ou “mais elaborado”:

Estabeleceremos, então, como uma máxima geral, que nunca se deve aceitar nenhum raciocínio sutil e mais elaborado? Considerem-se bem as consequências de um tal princípio. Desse modo, acabaríamos de vez com toda a ciência e filosofia. (T, 1.4.7.7).

Não obstante, no caso do ceticismo, o conflito entre crença e dúvida cética é algo tão estranho à mente que, se não fôssemos levados a ceder ao movimento regular de nossos sentimentos, nossas faculdades seriam completamente aniquiladas. Portanto, a própria “degeneração do conhecimento em probabilidade” favorece Hume a uma resposta mais contundente ao problema originalmente colocado pelo argumento do “Deus enganador”, pois, mesmo que não tenhamos uma *garantia* de um Deus benevolente para “salvar” nossa faculdade de raciocínio, no entanto, a própria probabilidade evita que descartemos completamente nossos juízos matemáticos e que, com isso, caiamos num “ceticismo total”.

Podemos acrescentar ainda que, de acordo com De Pierris (2015), a maneira que Hume aborda o problema da matemática no *Tratado* tem como finalidade objetar aqueles matemáticos que frequentemente veem o estatuto de verdade da matemática de uma maneira bastante idealizada²³:

Aproveitei aqui a ocasião para propor uma segunda observação a respeito de nossos raciocínios demonstrativos, sugerida pelo mesmo tema da matemática. É comum os matemáticos afirmarem que as ideias de que se ocupam possuem uma natureza tão refinada e espiritual que não podem ser concebidas pela fantasia, devendo antes ser compreendidas por uma visão pura e intelectual, acessível apenas às faculdades superiores da alma. (T, 1.3.1.7).

Talvez a questão não seja apenas que os matemáticos possuam uma visão idealizada de sua ciência, Hume talvez esteja nos informando algo maior que isso: sem a *vivacidade* emprestada de nossos raciocínios causais, não haveria *assentimento* à proposição alguma, e o cético inevitavelmente triunfaria sobre todos os nossos raciocínios demonstrativos. Assim, segue-se que, para Hume, a probabilidade é a própria *garantia* que afasta nossos julgamentos do “ceticismo total”, “estancando” o regresso ao infinito. Neste sentido, a probabilidade desempenha um papel fundamental no afastamento da desconfiança cética sobre nossa faculdade de raciocínio. Isso quer dizer que a solução de Hume não responde apenas o seu próprio “argumento da diminuição”, mas, como já defendemos, visa também atacar o próprio “ceticismo total” exposto por Descartes em suas *Meditações*.

NOTAS

1. As referências ao *Tratado da Natureza Humana* de D. Hume serão fornecidas pela abreviação T, seguida do livro, parte, seção e parágrafo. As referências à primeira *Investigação* serão fornecidas pela abreviação EHU, seguida por seção e parágrafo. As referências às *Meditações Metafísicas* serão fornecidas (a partir da edição de Ch. Adam e P. Tannery, 1964-1974), por meio da seguinte abreviação AT, seguida do número, do volume e do parágrafo.

2. Como veremos no item 4, Fogelin entende que Hume é um pirrônico no que toca a questão do ceticismo quanto à razão. Contudo, vemos que a aceitação de um critério de aproximação da “verdade”, baseado na probabilidade, adequa-se a um ceticismo acadêmico.

3. Há, contudo, algumas ponderações quanto a esse ponto que iremos discutir no item 3.

4. Em sua obra *Ideas, Evidence, and Method. Hume's Skepticism and Naturalism concerning Knowledge and Causation* (2015), De Pierris tece algumas comparações entre o argumento do “Deus enganador” e o ceticismo da seção 1.4.1



de Hume que iremos analisar. Para ela, ambos os argumentos possuem a mesma origem psicológica, que surge do erro e do engano: “ele [Descartes] introduz a hipótese de um Deus enganador, que ele mais tarde reformula como a hipótese de um demônio malicioso. Esta hipótese levanta a possibilidade de que sempre sejamos enganados no exercício de nossas faculdades, mesmo nos atos de apreensão das mais simples e mais transparentes ideias da matemática. Nesse ponto, portanto, em termos da distinção de Descartes nas *Regras (Regra Dois)* entre Scientia e a cognição provável, *toda* a cognição – mesmo a mais simples, como a adição de dois e três – só valoriza apenas a opinião provável. Existe uma possibilidade de engano sistemático no exercício da nossa faculdade mais confiável: o intelecto puro. [...] Portanto, não é de surpreender que surjam dificuldades com demonstrações matemáticas baseadas na falibilidade de nossa memória (e de outras faculdades) em Descartes, Locke e Hume” (DE PIERRIS, 2015, pp. 133-134). Evidentemente que concordamos com De Pierris, porém, para nossos propósitos, iremos acrescentar o problema do regresso ao infinito e a profícua discussão do século XVII sobre o “ceticismo total” que influenciou o pensamento de David Hume.

5. Na *Carta de um Cavaleiro a seu amigo em Edimburgo* (1745), ao defender-se da acusação de “ceticismo universal”, além de citar Sócrates e Cícero, Hume menciona Huet, o “erudito bispo de Avranches”. A carta indica claramente que Hume conhecia o *Tratado* de Huet, publicado postumamente no século XVIII. Além disso, já existia uma tradução para o inglês de Edward Combe, publicada em Londres por Matthew de Varenne em 1725. Hume refere-se a Huet como aquele que escreveu um livro “no qual se esforça para reviver todas as doutrinas dos antigos céticos ou pirrônicos” (HUME, 2007, p. 121).

6. Além disso, Maia Neto (2006 e 2015) aponta a influência do anticartesianismo de Pascal sobre Hume, no tocante ao mesmo tema. De fato, não é difícil notar que Pascal também segue a mesma esteira do “ceticismo total” de Descartes; argumentando, no entanto, que a “dúvida hiperbólica” é insolúvel, o que lhe dá margem para falar sobre a “oscilação cética” entre razão e sentimento.

7. Outro autor que sustenta a importante influência de Huet sobre Hume foi Popkin: “Mas Hume seguiu Huet ao ver a necessidade de o cético, assim como todos os outros, acreditarem uma vez que ele sáisse de seu estudo. (...) Hume descobriu, através de Hutcheson e Huet, através de Ramsay e dos antipirrônicos, uma maneira de prender o dragão pirrônico no gabinete filosófico e passar a viver e crer de maneira sã e normal” (POPKIN, 1955, p. 70). Embora Popkin esteja se referindo ao jovem Hume, há de se notar que ele não fala propriamente do tema do ceticismo quanto à razão e sim de semelhanças gerais entre o pensamento de Hume e Huet. Aliás, são poucos os intérpretes que se dedicam a falar desta influência de Huet em Hume.

8. Na primeira *Meditação*, o gênio maligno aparece restrito à dúvida quanto aos sentidos, Descartes menciona apenas o Deus enganador como aquele poderia nos enganar com relação aos juízos matemáticos. No entanto, em certo sentido, essa versão do argumento contra a razão de Descartes nos dá margem para supor que o próprio “gênio maligno” poderia ser criador de nossa existência, uma vez que, se Deus não existe, portanto, formos criados por algo menos perfeito que ele. Neste rol inclui-se, evidentemente, o gênio maligno que, aliás, Descartes refere-se como “sumamente poderoso e manhoso” que o verdadeiro Deus e que “que põe toda sua indústria em que me engane” (AT, VII, 17).

9. Assim como muitos outros intérpretes de Descartes, Maia Neto nota que, ao contrário das *Meditações Metafísicas* (1641), a dúvida no *Discurso do Método* é moderada (cf. MAIA NETO, 2015).

10. De acordo com Maia Neto, a *Censura à filosofia cartesiana* é uma obra publicada por Huet quando ainda era vivo e é parte da obra póstuma *Tratado sobre a Fraqueza do Entendimento*, publicada somente no século XVIII. De acordo com Maia Neto: “Esta é uma das objeções de Huet a Descartes, primeiro que o cogito não é auto-evidente, e segundo que, mesmo que fosse, nada poderia ser derivado dele com certeza, pois a veracidade de nossa faculdade de raciocínio foi posta em dúvida pela hipótese do enganador” (MAIA NETO, 2015, p. 382).

11. Em Descartes, a dúvida é o fundamento de seu método. Duvida-se a fim de chegar a uma certeza clara e distinta imune a qualquer ceticismo. Hume, porém, não faz da dúvida a base de seu método. O ceticismo aparece apenas como um assunto de sua ciência da natureza humana, mas, em momento algum, Hume assume o ceticismo como



ponto de partida. Muito menos uma “dúvida hiperbólica”. Vê-se que, em geral, Hume circunscreve o ceticismo nas seções finais de suas obras.

12. Hume refere-se a juízos sobre questões de fato também como provas. Entretanto, provas são também uma espécie de probabilidade.

13. É muito frequente, entre muitos comentários sobre a filosofia de Hume, a diferenciação de que, do ponto de vista teórico, Hume é um cético e, no entanto, tal ceticismo não pode ser endossado do ponto de vista prático. Porém, essa leitura não parece ser compatível com a seguinte formulação de Hume: “como pode acontecer que, como tudo isso [com os argumentos céticos], conservemos um grau de crença suficiente para nosso propósito, seja na filosofia, seja na vida comum?” (T, 1.4.7.7). A questão de Hume é importante, pois sugere que a função da crença se estende não só para a prática, mas também para a filosofia e, neste sentido, não é claro que, sob um ponto de vista teórico, Hume é inteiramente negativo, porém, seria positivo apenas sob um ponto de vista prático.

14. Evidentemente que, na história do ceticismo, podemos encontrar muitos argumentos contra a razão. Porém, o propósito do argumento de Hume e do Descartes são os mesmos. Eles possuem um caráter estritamente epistemológico e visam atacar até mesmos os nossos juízos mais simples. Contudo, ambos os atores, à sua maneira, buscam também contornar as consequências autodestrutivas do argumento cético.

15. Em vários momentos, Fogelin defende que a *coerência* do “ceticismo total” possui implicações teóricas e epistemológicas, uma vez que, para o Hume de Fogelin, não há fundamentos racionais para justificar um juízo e, por essa razão, Hume é um cético teórico quanto à capacidade justificatória da razão: “assim, Hume conclui que ‘todas as regras da lógica exigem uma diminuição contínua e, finalmente, uma extinção total da crença e da evidência’. Essa conclusão e o argumento que a essa conduz estabelecem minha afirmação de que, pelo menos no *Tratado*, Hume aceita um ceticismo teórico que é inteiramente não-mitigado” (FOGELIN, 2009, p. 106). Por outro lado, já Garrett entende que o sentido de “todas as regras da lógica” é apenas uma afirmação referente à psicologia cognitiva de Hume e não à lógica no sentido formal do termo: “Mas embora Hume alcance a conclusão que “toda as regras da lógica” requerem uma extinção da crença, não há razão para supor que esta conclusão é uma avaliação epistêmica tanto da verdade quanto da validade final das nossas crenças. Isto por que não há razão para supor que “lógica” é um termo de avaliação epistêmica neste contexto. Em sua Introdução do *Tratado*, por exemplo, Hume trata “lógica” estritamente como um termo de psicologia cognitiva, ao escrever que ‘a única finalidade da lógica é explicar os princípios e operações de nossa faculdade de raciocínio e a natureza de nossas ideias’ (THN, xv)” (GARRETT, 1997, p. 227).

16. Em *Hume’s True Scepticism*, Ainslie diz que a afirmação de que uma demonstração pode ser reduzida a nada não é um argumento correto, pois “se isso significa que nosso conhecimento de 15% de 35 é 5,25, é redutível até o ponto em que tudo o que podemos dizer é que $P(0.15 \times 35 = 5,25) = 0$; é de fato um mau argumento. Como poderia uma suposta demonstração tem uma probabilidade de nada? Ou é verdadeiro ou falso com certeza, e assim não é o tipo de afirmação a que se aplica a nossa noção de probabilidade. Os intérpretes recentes mostraram claramente que este não pode ser o ponto de Hume” (AINSLIE, 2015, p. 22).

17. Em sua primeira obra sobre Hume, Fogelin sustenta essa leitura, ao apontar que da probabilidade, o conhecimento poderia ser reduzido a nada (FOGELIN, 1985, pp. 13-24).

18. A seguir, iremos, então, detalhar de que maneira a nossa crença supera tais argumentos “sutis” do cético.

19. No item 5 deste artigo, falaremos melhor sobre em que consiste o “ceticismo total” momentâneo mencionado por Hume, resultante da reflexão filosófica intensa.

20. De acordo com nossa leitura, podemos, inclusive, esclarecer por quais razões, em sua primeira *Investigação*, Hume rejeita o que ele chama de objeções *populares* aos raciocínios sobre questões de fato. De acordo com Hume, as *objeções* “derivam da natural fragilidade do entendimento humano; das opiniões contraditórias que têm sido mantidas em diferentes épocas e nações; das alterações de nossos julgamentos na doença e na saúde, na juventude e na velhice, na



prosperidade e na adversidade; da perpétua contradição nas opiniões e sentimentos de cada homem em particular; e de muitas outras considerações desse tipo” (EHU, 12.21). Hume, no entanto, adverte que, quando raciocinamos na vida comum, essa probabilidade do erro e do engano é substituída por uma probabilidade mais forte e segura: “É desnecessário insistir mais sobre esse tópico. Essas objeções são todas elas muito fracas. Pois, como raciocinamos a cada instante, na vida ordinária, sobre questões de fato e existência, e não poderíamos sobreviver sem o emprego contínuo dessa espécie de raciocínio, quaisquer objeções populares daí derivadas serão necessariamente insuficientes para destruir essa evidência” (EHU, 12.21). Tal passagem está de acordo com o importante papel que a vivacidade desempenha em nossos raciocínios. Hume também fala das objeções filosóficas aos nossos raciocínios causais que, ao contrário das populares, são desenvolvidas a partir de “investigações mais aprofundadas”: “aqui ele [o cético] parece dispor de amplo material para triunfar, ao insistir corretamente que toda nossa evidência para qualquer questão de fato situada além do testemunho dos sentidos ou da memória deriva inteiramente da relação de causa e efeito” (EHU, 12.22). Todavia, ainda que esse ceticismo pareça ser mais consistente que o primeiro, a resposta de Hume é basicamente do mesmo tipo; ao recorrer, mais uma vez, ao caráter ordinário de nossos raciocínios de questões de fato: “Quando [o cético] desperta de seu sonho, ele é o primeiro a rir-se de si mesmo e a confessar que suas objeções são puro entretenimento, e só tendem a mostrar a estranha condição da humanidade, que está obrigada a agir, a raciocinar e a acreditar sem ser capaz, mesmo pelas mais diligentes investigações, de convencer-se quanto às bases dessas operações, ou de afastar as objeções que podem ser levantadas contra elas” (EHU, 12.23).

21. Como já notamos no item anterior, o “Princípio do Título” de Don Garrett está apoiado nesse sentido. Tal hipótese de leitura pode ser, em parte, encontrada no artigo “The Naturalism of Hume” (1905), no qual Kemp Smith aponta que até mesmo uma investigação sobre os limites da razão, tal qual desenvolvida por Kant, já se encontrava na filosofia de Hume: “Há, no entanto, o ensino muito positivo no *Tratado* que não pode ser encontrado em qualquer lugar nos escritos de seus predecessores; e a sua filosofia é toda inspirada por uma nova concepção de conhecimento que é, em muitos aspectos, idêntica com a ideia copernicana de Kant (...) Essa nova concepção da natureza da experiência e da função da razão já foi indicada e, se explicitamente formulada, seria executada da seguinte forma: a função do conhecimento não é suprimir uma metafísica, mas apenas para nos proporcionar orientação na vida prática. Hume não é assim um cético quanto aos poderes da razão, mas bastante positivo que a sua única função seja prática” (K. SMITH, 1905, p. 155). Além disso, para Smith, essa função prática das crenças não está destituída de um caráter normativo: “Não podemos, por meio da razão, explicar nenhuma das características últimas de nossa experiência – a origem de nossas sensações, a verdadeira natureza ‘secreta’ da conexão causal, a apreensão da realidade externa, a apreciação da beleza, o julgamento de uma ação como boa ou má. E a alternativa não é o ceticismo, mas o teste prático da validade humana. Certas crenças ou julgamentos (Hume não faz distinção entre crença e julgamento ou, de fato, entre julgamento e raciocínio) podem ser mostrados como ‘naturais’, ‘inevitáveis’, ‘indispensáveis’ e, assim, removidos além do alcance de nossas dúvidas céticas” (K. SMITH, 1905, p. 152).

22. Isso significa que, para Fogelin, apesar da relevante função prática de nossas crenças – inclusive, vital para sobrevivência da espécie humana – o “ceticismo total” possui validade epistêmica, uma vez que é consistente e irrefutável. Porém, como estamos defendendo aqui, talvez seja esse um modo autodestrutivo de conduzir a razão, quanto essa não está acompanhada por sentimentos e propensões naturais. Portanto, não é totalmente claro que Hume endossa um “ceticismo total”, mesmo que teórico.

23. De acordo com De Pierris, “Nenhum matemático, em sua prática matemática, concordaria que a verdade que ele supostamente demonstrou se torna um tipo distinto de verdade simplesmente porque sua própria ‘confiança’ precisa de melhorias. Nem todas as melhorias em sua ‘garantia’ seriam vistas meramente empíricas. Repetindo uma vez mais a prova original, ou recebendo entrada de um colega matemático, por exemplo, pode sugerir uma modificação que contribui com razões matemáticas (ao invés de empíricas) adicionais para que o resultado seja verdadeiro. Assim, nenhum matemático concordaria que o aumento da segurança em questão “não é senão a adição de novas probabilidades” derivadas de inferências causais” (DE PIERRIS, 2015, p. 137).



REFERÊNCIAS

- AINSLIE, D. 2015. *Hume's True Scepticism*. New York: Oxford University Press.
- DE PIERRIS, G. 2015. *Ideas, Evidence, and Method. Hume's Scepticism and Naturalism concerning Knowledge and Causation*. Oxford: Oxford University Press.
- DESCARTES, R. 2004. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Fausto Castilho. Ed. bilíngue. Campinas: Editora Unicamp.
- FOGELIN, R. J. 1985. *Hume's Scepticism in the Treatise of Human Nature*. London: Routledge.
- _____. 2007 [1983]. A tendência do ceticismo de Hume [tradução de Plínio Junqueira Smith]. *Sképsis*, ano 1, nº 1, pp. 99-118.
- _____. 2009. *Hume's Sceptical Crisis*. New York: Oxford University Press.
- GARRETT, D. 1997. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- HUET, P-D. 2003. *Against Cartesian Philosophy*. Tradução de Thomas Lennon. Amherst: Humanity.
- _____. *Tratado sobre a Fraqueza do Espírito Humano*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque (no prelo).
- HUME, D. 2004. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da Moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP.
- _____. 2007. *Carta de um Cavalheiro a seu Amigo em Edimburgo* [tradução de Plínio Junqueira Smith]. *Sképsis*, nº 1, pp. 119-128.
- _____. 2009. *Tratado da Natureza Humana*. Incluindo o *Apêndice* e o *Resumo*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: UNESP/Imprensa Oficial do Estado.
- SMITH, N. K. 1905. The Naturalism of Hume (I). *Mind*, New Series, vol. 14, nº 54, pp. 149-173.
- SMITH, P. J. 2011. A dívida de Hume com Pascal. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 124, pp. 365-384.
- MAIA NETO, J. R. 2006. 'As principais forças dos Pirrônicos' (La 131) e sua apropriação por Huet. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 114, pp. 237-257.
- _____. 2015. The sceptical Cartesian background of Hume's 'Of the Academical or Sceptical Philosophy' (First Inquiry, Section 12). *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 132, pp. 371-392.
- PASCAL, B. 2005. *Pensamentos*. Ed. de Louis Lafuma, tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes.
- POPKIN, R. H. 1955. The sceptical precursors of David Hume. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 16, nº 1, pp. 61-71.