

# O CONHECIMENTO SEM A BONDADE DE DEUS: HUME SOBRE A RAZÃO HUMANA

Rafael Bittencourt Santos<sup>1</sup>

**RESUMO:** O projeto de naturalização da razão de Hume é usualmente compreendido por meio da sua submissão ao instinto, isto é, ele defenderia que existem princípios que a razão não deve questionar e os quais deve seguir, mesmo que suspeite da sua verdade. Essa leitura o distingue claramente dos cartesianos, que alegam a autossuficiência da razão. Todavia, é incapaz de diferenciá-lo satisfatoriamente dos fideístas, que defendem a necessidade da fé em virtude da insuficiência da razão para tratar dos assuntos humanos. A relação entre o instinto e a razão em Hume parece análoga à relação entre a fé e a razão para os fideístas: a razão é subjugada a uma faculdade que prescindir de fundamentação. Isso soa contrário ao espírito iluminista da sua filosofia. Meu objetivo é defender que, apesar de concordar com os fideístas que a razão é incapaz de justificar a si mesma, isso não significa que ela precisa de um suplemento. Os princípios naturais são eles mesmos princípios da razão, constituem-na, de modo que eles não são uma restrição externa, forçosa, mas o próprio modo saudável dela operar. É a sua integração, não a sua submissão, à natureza que tipifica o naturalismo humiano.

**Palavras-chave:** Hume; razão; fé; ceticismo; naturalismo.

**ABSTRACT:** Hume's project of naturalization of reason is commonly understood by its submission to instinct, that is, he would have defended that there are some principles that reason should not question and should follow, even if their truth is suspicious. This reading distinguishes him clearly from the Cartesians, which claim the self-sufficiency of reason. However, it fails to distinguish him from the fideists, which defend the necessity of faith in virtue of reason's insufficiency to deal with human matters. The relation between instinct and reason in Hume seems analogous to the relation between faith and reason to the fideists: reason is subdued by a faculty that prescind from fundamentation. That sounds contrary to the spirit of the Enlightenment that his philosophy owns. My aim is to argue that, although Hume agrees with the fideists that reason is unable to justify itself, that does not mean it needs an additional assistance. The natural principles are themselves principles of reason, they constitute it, so they are not an external restriction, but its very healthy mode of functioning. It is its integration, not its submission, to nature that typifies the Humean naturalism.

**Keywords:** Hume; reason; faith; skepticism; naturalism.

---

<sup>1</sup> Doutorando do PPGFil-UFRGS e bolsista do CNPq

## Introdução

O ceticismo de Hume é, por vezes, aproximado ou identificado ao fideísmo, advertida ou inadvertidamente. Há uma tendência de compreender a crítica à razão empreendida por Hume como um ataque à qualquer pretensão de conhecimento que tenhamos bem como de compreender o seu apelo à natureza como um recurso às causas psicológicas que nos impedem de aceitar os argumentos cétricos<sup>2</sup>. A natureza silenciaria os argumentos da razão. A estratégia de Hume seria análoga a dos apologetas da fé bíblica<sup>3</sup>, os quais pretendiam evidenciar a necessidade da fé ou da palavra revelada ante as contradições da razão ou a sua insuficiência para garantir o conhecimento, seja ele teórico ou prático. Hume não defende a fé ou a revelação, contudo a abertura de espaço para a natureza como base para as nossas crenças e o modo como ela se constitui enquanto tal bem como a sua relação com a razão ou a reflexão filosófica é similar à fé ou revelação, se adotarmos a linha de interpretação recém-descrita.

Apresentarei uma interpretação que evita essa aproximação. Não tratarei o ceticismo de Hume a partir de um projeto de desmonte do conhecimento humano, mas do seu ataque às tentativas de fundamentá-lo a partir de uma faculdade que teria sido nos dada como um privilégio por Deus — a fé ou a razão. O seu ataque à razão mira a sua compreensão como uma faculdade que nos poderia revelar as verdades a partir de princípios evidentemente verdadeiros, isto é, cuja verdade se imporia a nós pelo mero vislumbre do seu conteúdo<sup>4</sup>. Essa seria uma compreensão incorreta da razão, que procederia a partir de princípios aceitos em virtude da nossa natureza animal e corpórea, não do caráter evidente dos seus conteúdos. Isso parece fragilizar a fundamentação do conhecimento, pois torna incerta a verdade da nossa base para julgar. Contudo, ela se

---

<sup>2</sup> Por exemplo, Fogelin (*Hume's Skeptical Crisis*, p. 130/137), Maia Neto ("Hume and Pascal: Pyrrhonism vs Nature", p. 44/46/48) e Russell (*The Riddle of Hume's Treatise*, p. 180).

<sup>3</sup> Uma argumentação à parte precisaria ser dada para explicitar a relação entre a leitura dos autores que citei e a aproximação de Hume do fideísmo. Como não é precisamente este o foco do meu texto, apresentarei uma breve, mas insuficiente, justificativa. Os três autores identificam na filosofia de Hume ou a conclusão de que as nossas crenças devem ser falsas (RUSSELL, *The Riddle of Hume's Treatise*, p. 187), ou uma oposição entre princípios dos quais não podemos prescindir (FOGELIN, *Hume's Skeptical Crisis*, p. 100; MAIA NETO, "Hume and Pascal: Pyrrhonism vs Nature", p. 48), sendo a autoridade da natureza sobre a razão exercida de modo similar à fé sobre a razão (na perspectiva fideísta): silenciando-a (FOGELIN, *op. cit.*, p. 158; MAIA NETO, *op. cit.*, 42). Vale notar que Maia Neto é consciente da possibilidade dessa aproximação e argumenta que a solução de Hume é diferente da fideísta (*ibid.*, p. 47).

<sup>4</sup> Assim como nas ciências formais partiríamos de axiomas, proposições claramente verdadeiras, e avançaríamos por meio de demonstrações, raciocínios cuja correção seria garantida pelo conteúdo das ideias envolvidas, nas ciências empíricas poderíamos proceder de modo análogo.

sustenta, ou pretende se sustentar, no que é compartilhado por todos os humanos, o que garante que ninguém possa negá-la.

Sua posição distingue-se da fideísta não só porque não há um embate entre a razão e a nossa natureza, também porque a defesa da fé como a faculdade ou o poder que deve nos guiar depende da sua relação com Deus, isto é, depende ainda de um critério outro de validação. A proposta de Hume não faz recurso a nada além da constituição humana, não há um algo outro que lhe dê um selo de qualidade.

### **1. A razão sob a bênção de Deus.**

A filosofia de Descartes é seguramente um paradigma de proposta de fundamentação do conhecimento. Ela pretende que a razão seja capaz de partir dos primeiros princípios, descobertos pelo intelecto, e pôr em bases sólidas todo o conhecimento humano. O seu método da dúvida tem o propósito de excluir qualquer possibilidade de erro daquilo que lhe sobrevive<sup>5</sup>, de modo que as verdades encontradas a partir dele são indubitáveis. Todavia, ainda que o seu método não cruze o Canal da Mancha, também os empiristas britânicos compartilham da exclusão da possibilidade do erro.

Locke, no *Ensaio sobre o entendimento humano*, propõe o exame das faculdades humanas como antídoto ao ceticismo<sup>6</sup>. Para ele, a natureza das nossas ideias simples é suficiente para assegurar a realidade do nosso conhecimento. Uma vez que elas não podem ser originadas do nosso próprio espírito<sup>7</sup>, porque nada há nele que não tenha sido adquirido pela experiência, elas não podem ser ficções.

Berkeley, ao criticar a noção filosófica de substância material<sup>8</sup>, que consiste em um algo que subjaz àquilo que percebemos, e resumir o que é real àquilo que é perceptível, toma a sensibilidade como fonte de conhecimento absoluto, pois aquilo que é percebido é, certamente, aquilo que é. Mais do que isso, aquilo que percebemos são as próprias ideias de Deus.

---

<sup>5</sup> DESCARTES. *Meditações Metafísicas*, AT VII, p. 24 (AT refere-se a DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996).

<sup>6</sup> LOCKE. *Ensaio sobre o entendimento humano*, 1.1.6 (referência ao tomo, capítulo e seção da obra).

<sup>7</sup> *Ibid.*, 4.4.4

<sup>8</sup> BERKELEY. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. 1.17 (referência à parte e seção da obra).

Para ambos, a confusão eventual que fazemos entre a realidade e a ilusão não é universalizável. A consideração séria do argumento do sonho, como faz Descartes, só lhes seria justificável se acompanhada de razões que o revelassem um caso comum e regular, não uma exceção que ocorre sob determinadas condições não ótimas. A resposta a ele seria a mesma dada ao erro dos sentidos — o argumento de que os sentidos às vezes nos enganam<sup>9</sup>. Não seria razoável duvidar da experiência em virtude da possibilidade de confundi-la, em ocasiões específicas, com uma ilusão. A involuntariedade e a coerência da experiência em vigília seriam traços distintivos da sua veracidade<sup>10</sup> a respeito das quais nenhum sujeito em condições normais poderia se enganar.

É relevante perceber isso porque Descartes não funda, ou não pretende fundar, a dúvida a partir da suposição do mau-funcionamento das nossas faculdades, perceptuais ou cognitivas. O argumento do erro dos sentidos não afeta a experiência como um todo e é descartado porque é incapaz de colocar em xeque a percepção em condições adequadas<sup>11</sup>, uma vez que os casos que o sustentam partem precisamente das situações em que os sujeitos não se encontram em boa posição para julgar. Além disso, a hipótese da loucura, brevemente considerada<sup>12</sup>, é prontamente rejeitada porque não é razoável ter como ponto de partida a nossa incapacidade de julgar.

Locke e Berkeley tomam como ponto de partida que a benevolência de Deus assegura a suficiência das nossas capacidades para conhecer<sup>13</sup>. A hipótese do Deus enganador, levantada por Descartes ao final da Primeira Meditação<sup>14</sup>, é a de que não podemos estar seguros, ao menos no início da nossa investigação, de que Deus não nos

---

<sup>9</sup> DESCARTES, *op. cit.*, AT VII, p. 18.

<sup>10</sup> LOCKE, *Ensaio sobre o entendimento humano*, 4.11.3 *et seq*; BERKELEY, *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, 1.29-30.

<sup>11</sup> DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, AT VII, p. 18-19.

<sup>12</sup> *Ibid.*, AT VII, p. 18-19.

<sup>13</sup> “Embora o nosso entendimento seja ultrapassado por uma imensidade de coisas, nem por isso há motivo para deixarmos de exaltar a bondade do Criador que nos concedeu uma capacidade tão acima da dos outros habitantes deste mundo, e que nos chega para conhecermos [...] tudo o que convém às nossas necessidades e à formação da virtude.” (LOCKE, *op. cit.*, 1.1.5), “Mas talvez sejamos demasiado injustos conosco ao colocar a culpa originalmente em nossas faculdades, e não, antes, no mau uso que fazemos delas. É difícil imaginar que deduções corretas a partir de princípios verdadeiros terminem em consequências que não podem ser mantidas ou consideradas consistentes. Deveríamos acreditar que Deus tratou os filhos dos homens de uma forma mais generosa e, portanto, não que lhes deu forte desejo de conhecimento e colocou esse conhecimento completamente fora de seu alcance. Isso não estaria de acordo com os métodos usuais e indulgentes da Providência, que, para quaisquer apetites que possa ter implantado nas criaturas, geralmente lhes forneceu meios que, se corretamente usados, não deixarão de satisfazê-las.” (BERKELEY, *op. cit.*, Introdução.3).

<sup>14</sup> DESCARTES, *op. cit.*, AT VII, p. 9.

criou de modo a nos enganarmos. Afinal, a providência divina pode ter razões que não podemos compreender e pode ser demasiada arrogância nossa pretender julgá-la pelos nossos padrões. Mais, sequer podemos estar seguros de que tenha sido Deus — isto é, um ser perfeito — que tenha nos criado. Há ateus em toda parte. Se eles podem estar corretos e, portanto, se é ao acaso ou às causas cegas que devemos a nossa origem, não é evidente que podemos estar seguros de que elas nos fizeram de tal modo que não nos enganemos mesmo quando estamos mais seguros.

A despeito do desacordo sobre o ponto de partida, a discussão não é sobre o *status* do conhecimento ou sobre a falibilidade da nossa alegação de conhecimento, mas sobre o que é preciso para assegurá-lo. Locke e Berkeley não adotam uma noção mais fraca de conhecimento que Descartes, eles rejeitam o método da dúvida. Berkeley, em particular, toma o cético como alguém que não fala algo com sentido<sup>15</sup>, uma vez que o ceticismo sobre os objetos materiais requer a possibilidade da existência de coisas diferentes de qualquer percepção possível<sup>16</sup> e o que dá sentido às nossas palavras são as ideias originadas da nossa percepção<sup>17</sup>.

É interessante notar, também, que o argumento de Descartes para a existência das coisas extensas — os corpos — não é sustentado pelo mesmo critério de indubitabilidade adotado no início das *Meditações*. É preciso uma mudança de método<sup>18</sup>, garantida pela bondade de Deus, que evidencia a impossibilidade de se *demonstrar* a existência dos corpos. As verdades precedentes têm uma base distinta da verdade da existência dos corpos: não posso me pensar não-existindo atualmente<sup>19</sup>, não posso pensar Deus não existindo<sup>20</sup>, não posso pensar Deus sendo enganador<sup>21</sup>. As provas de todas elas, se Descartes está correto, implicam a não-conceptibilidade das suas negações. Agora, apesar de ser razoável e lícito acreditar que tenho um corpo e que existem outros corpos porque eu tenho a faculdade de me locomover, de sentir e de imaginar<sup>22</sup>, é perfeitamente concebível que não seja assim. Ou seja, é falso que

---

<sup>15</sup> BERKELEY, *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. 1.3.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 1.87.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 1.1.

<sup>18</sup> DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, AT VII, p. 77-78.

<sup>19</sup> *Ibid.*, AT VII, p. 25.

<sup>20</sup> *Ibid.*, AT VII, p. 51-52.

<sup>21</sup> *Ibid.*, AT VII, p. 52.

<sup>22</sup> *Ibid.*, AT VII, p. 78-79.

Descartes se guia apenas pela indubitabilidade e, a respeito da existência dos corpos, Locke e Berkeley são muito mais assertivos<sup>23</sup>.

## 2. A fé como o presente de Deus.

Huet, por sua vez, ao considerar o argumento cartesiano segundo o qual se Deus criasse a natureza humana de tal modo que ela sempre se enganasse, ele seria um deus enganador<sup>24</sup>, a desconsidera enquanto uma objeção relevante ao ceticismo, porque “a nossa Religião nos ensina outra coisa”<sup>25</sup>. Ele se alinha à tradição que vê nas Escrituras Sagradas a lição de que nada podemos saber.

A *Primeira Carta aos Coríntios* oferece uma base para essa leitura. Ela exalta a loucura face à sabedoria, sendo a sabedoria aquilo que os gregos procuravam<sup>26</sup>. “Pois a Escritura diz: ‘Destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes’”<sup>27</sup>, “Por acaso, Deus não tornou louca a sabedoria deste mundo?”<sup>28</sup>, “Se alguém de vocês pensa que é sábio segundo os critérios deste mundo, torne-se louco para chegar a ser sábio; pois a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus”<sup>29</sup>. Esses trechos podem indicar uma defesa da inefabilidade ou do caráter misterioso do mundo ou da criação. Fazer da sabedoria, loucura, pode ser fazer verdadeiro o que é clara e distintamente falso à luz da nossa razão.

Descartes apresenta a possibilidade de não podermos julgar os desígnios e obra de Deus<sup>30</sup>, de modo que poderia ser o caso de Deus ser bom e também nos ter feito incapazes de conhecer o verdadeiro (ou conhecê-lo por meio da razão). Sua resposta não passa pela defesa de que podemos, de fato, julgar os desígnios e a obra de Deus, e sim pela alegação de que a sua bondade é incompatível com a impossibilidade de

---

<sup>23</sup> LOCKE, *Ensaio sobre o entendimento humano*, 4.11.3; BERKELEY, *op. cit.*, 1.3. É certo que Berkeley nega a existência da substância material, contudo isso vem acompanhado da certeza de que o que é percebido involuntariamente independe da *minha* mente e de qualquer outra mente finita para existir (*ibid.*, 1.29). A realidade é tão certa como a existência do próprio eu.

<sup>24</sup> HUET, *Traité Philosophique de la Foiblesse de l'Esprit Humain*. p. 234.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>26</sup> 1Cor 1, 22.

<sup>27</sup> 1Cor 1, 19.

<sup>28</sup> 1Cor 1, 20.

<sup>29</sup> 1Cor 3, 18-19.

<sup>30</sup> DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, AT VII, p. 55.

reconhecemos a verdade naquilo que está dentro das nossas capacidades de julgar, isto é, reconhecer o verdadeiro quando ele nos é claro e distinto<sup>31</sup>.

Descartes não prescinde da adequabilidade dos *nossos* critérios para julgar. Para ir mais a fundo nisso, seria interessante analisar a sua defesa de que o bom senso é coisa mais distribuída dentre os homens e por que ninguém pode reclamar a sua falta<sup>32</sup>, uma vez que o bom senso é precisamente a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso. Não executarei essa análise aqui. Basta-me, para os meus presentes propósitos, apontar o reconhecimento e a argumentação em torno da possibilidade da inefabilidade do mundo ou da incapacidade da razão para dar conta do conhecimento<sup>33</sup>.

A identificação da fé como a via pela qual conhecemos Deus, não a sabedoria (ou a razão) também pode ser vista na *Primeira Carta aos Coríntios*. “De fato, Cristo não me enviou para batizar, mas para anunciar o Evangelho *sem recorrer à sabedoria da linguagem*, a fim de que não se torne inútil a cruz de Cristo.”<sup>34</sup>, “De fato, quando Deus mostrou a sua sabedoria, o mundo não reconheceu a Deus através da sabedoria. Por isso, *através da loucura que pregamos, Deus quis salvar os que acreditam*”<sup>35</sup>

Estive no meio de vocês cheio de fraqueza receio e tremor; minha palavra e minha pregação não tinham brilho nem artifícios para seduzir os ouvintes, mas a demonstração residia no poder do Espírito, para que vocês acreditassem, *não por causa da sabedoria dos homens, mas por causa do poder de Deus*.<sup>36</sup>

Nesse caso, acreditar se dá em oposição a dar razões para o que se crê; anunciar sem recurso à sabedoria da linguagem é fazê-lo sem oferecer razões, pelo menos teóricas. A aposta, se assim puder chamar, da filosofia na razão está no seu caráter público: todos podem reconhecer aquilo que ela oferece (ou que oferecemos quando damos uma razão) e julgar verdadeiro ou correto (ou falso ou incorreto). Noutras palavras, todos recorreremos ao bom senso e supomos que ele é igualmente distribuído entre as pessoas (doutro modo, teríamos os privilegiados e os ignorantes *por*

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, AT VII, p. 62.

<sup>32</sup> *Id.*, *Discurso sobre o método*, AT VI, p. 1-2.

<sup>33</sup> Na *História Natural da Religião*, Hume apresenta uma crítica à defesa do absurdo (ver Seção XI, §§4-5 e Seção XIX, §6), o que também mostra a pertinência dessa posição na discussão.

<sup>34</sup> 1Cor 1, 17, grifos meus.

<sup>35</sup> 1Cor 1, 21, grifos meus.

<sup>36</sup> 1Cor 2, 3-5, grifos meus.

*natureza*). O que Paulo pode estar reivindicando é a posse de uma verdade cujas razões não podem ser oferecidas, mas que só pode ser conhecida por aqueles a quem ela foi revelada ou que confiam naqueles aos quais ela foi revelada. É importante notar que isso não implica uma rejeição total da razão ou do oferecimento de razões, e sim que o conteúdo revelado não pode ser adquirido por meio de um raciocínio. É possível oferecer razões para a confiabilidade do testemunho, contudo aquilo que é testemunhado só pode ser crido por meio da confiança que depositamos naquele que o expressa.

Huet se vale também de uma série de expedientes céticos para mostrar que a razão humana é incapaz de conhecer. Dentre eles, elege o argumento tipicamente moderno da impossibilidade de comparar as nossas percepções das coisas com as próprias coisas como o seu principal ponto<sup>37</sup>. Ele concede que é possível que conheçamos as coisas (isto é, que as percebamos tais como elas são), porém é categórico ao defender que não podemos ter certeza de que o fazemos, isto é, não podemos saber que sabemos. E não saber que se sabe é, segundo ele, como não saber<sup>38</sup>. Diante disso, só nos restaria aceitar a autoridade da fé, cuja certeza supriria a deficiência da razão<sup>39</sup>.

A benevolência divina está, nessa perspectiva, no alerta de que a nossa razão pode ser enganadora<sup>40</sup>, que nos prepara para receber o dom da Fé, esta, sim, que nos permitirá conhecer a verdade<sup>41</sup>.

### 3. O homem por si.

O expediente de Hume para se contrapor a ambos os adversários pode ser observado na sua análise do raciocínio causal. Ela é central porque o raciocínio causal está por trás de todas as opiniões sobre o inobservado<sup>42</sup> — o passado, o futuro e o presente não percebido — além de ser sobre a relação que estrutura o mundo — ou pela qual o compreendemos —, de modo que, se a razão nos oferece algum conhecimento

---

<sup>37</sup> Huet, *Traité Philosophique de la Foiblesse de l'Esprit Humain*, p. 181-182.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 182-183.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 270-271.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>42</sup> HUME, *Tratado da Natureza Humana*, 1.3.2.3 (referência ao livro, parte, seção e parágrafo da obra).



moral ou teórico para além da matemática, ela deve ser capaz de produzir as inferências das causas para os efeitos ou vice-versa.

Hume desloca o fundamento<sup>43</sup> do raciocínio causal da razão para a imaginação<sup>44</sup>. A razão, aqui, é a faculdade que nos permite inferir uma ideia de outra a partir do seu conteúdo enquanto a imaginação prescinde dessa análise. Isso significa que entre aquilo que consideramos causa e aquilo que tomamos como seu efeito não percebemos nenhuma relação de implicação, antes ou depois da observação. Ou seja, não podemos inferir *a priori* nem *a posteriori* qualquer relação de causalidade<sup>45</sup>. É porque temos a tendência de generalizar o que experienciamos (o que constitui o *hábito* ou *costume*<sup>46</sup>) que associamos causalmente o que observamos, não havendo nenhuma relação conceitual ou perceptível entre os associados. A razão, entendida como a faculdade que relaciona as ideias a partir dos seus conteúdos, nada tem a dizer sobre as relações de causa e efeito.

Nesse momento em que Hume alega que a razão não é responsável nem pode sê-lo pelos raciocínios causais, ele a está tomando no sentido dos seus adversários. Essa crítica é um estágio na proposta de uma nova concepção de razão. Evidência disso é a sua atribuição de razão aos animais com base na alegação de que eles fazem raciocínios causais<sup>47</sup>. Se Hume não está sendo explicitamente contraditório, é preciso compreender ambos os usos de modo distinto.

Ao atribuir os raciocínios de causa e efeito à razão<sup>48</sup>, Hume está, na prática, subsumindo-a à imaginação. Isso não apenas implica que a razão admite inferências que

---

<sup>43</sup> Há certa controvérsia entre os humianos sobre a tradução apropriada de “*foundation*”, termo utilizado por Hume que é traduzido por Débora Danowski como “fundamento”, mas que poderia ser lido como “fundação”. Esta última opção, parece-me ser o que seus defensores alegam, não indicaria um sentido epistêmico ou normativo no texto de Hume e explicitaria o seu caráter psicológico ou descritivo. Como deve ficar claro no decorrer deste artigo, minha opção de interpretação de Hume é pela sua natureza epistêmica e as razões para ela independem do termo específico para a tradução de “*foundation*” (isto é, mesmo lendo “fundação”, elas ainda se aplicam). (Agradeço a Hugo Arruda e a Lívia Guimarães por me chamarem a atenção para este ponto, embora eu possa não ter bem compreendido nem feito jus às suas razões).

<sup>44</sup> HUME, *Tratado da Natureza Humana*, 1.3.6.14.

<sup>45</sup> Esta última formulação, a de que não podemos inferir *a posteriori* uma relação causal, carrega uma ambiguidade. É certo que Hume, no fim das contas, defende que todo raciocínio de causa e efeito é baseado na experiência e observação e, pois, *a posteriori*. Contudo, esse raciocínio só existe e tem força porque, antes, a operação mecânica e irrefletida da mente consolidou a crença de que “*os casos de que não tivemos experiência devem se assemelhar aos casos de que tivemos experiência*” (HUME, *Tratado da Natureza Humana*, 1.3.6.4, grifos do original), ou seja, o raciocínio refletido a partir da observação é posterior e não poderia surgir exclusivamente de uma análise do conteúdo da experiência.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 1.3.8.10.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 1.3.16.1-2.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 1.3.16.1-2.

não podem ser reduzidas às inspeções dos conteúdos das ideias, também traz consigo uma corporificação dessa faculdade. A imaginação é tradicionalmente uma faculdade corporal ou dependente do corpo<sup>49</sup>. Isso aproxima o ser humano dos animais brutos, que compartilham dessa faculdade conosco<sup>50</sup>.

Como consequência dessa realocação da razão, o seu uso deixa de ser sinônimo de garantia de conhecimento, pois seu procedimento em questões empíricas não é mais um que assegura a manutenção da verdade na inferência (porquanto não observa os conteúdos das ideias). Ainda assim, é necessário preservar alguma normatividade, doutro modo teríamos um vale-tudo epistêmico. O que devemos considerar como um princípio da razão, nesse cenário em que ela está subsumida à imaginação?

Para me justificar, devo fazer uma distinção, na imaginação, entre os princípios permanentes, irresistíveis e universais [...] e os princípios variáveis, fracos e irregulares [...]. Os primeiros são *o fundamento [foundation] de todos os nossos pensamentos e ações*, de tal forma que, *se eliminados, a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria*. Os últimos não são nem inevitáveis à humanidade, nem necessários, ou sequer úteis para a condução da vida; ao contrário, observa-se que só têm lugar em mentes fracas e, como se opõem aos outros princípios, do costume e do raciocínio, podem facilmente ser anulados por um contraste e oposição adequados.<sup>51</sup>

Permanência, irresistibilidade e universalidade não devem ser entendidas psicologicamente, mas epistemicamente. Não é apenas que determinados princípios da imaginação são irresistíveis para um sujeito ou para os seres humanos, e sim que eles são irresistíveis *porque* sem eles não há pensamento nem ação. É possível que determinados princípios ou crenças obedeçam aos critérios de irresistibilidade psicológica — imagine que, por algum motivo, todos adotemos a fé bíblica e algo nos impeça de duvidar — o que não implica que eles serão epistemicamente irresistíveis. O mesmo pode ocorrer com os demais. Os princípios aqui ditos irresistíveis não os são somente de fato, mas também de direito. Eles não são apenas as causas dos nossos

---

<sup>49</sup> Ver, por exemplo, as *Meditações Metafísicas* (AT VII, p. 79) e o verbete “Imagination” da *Enciclopédia* de Chambers (*Cyclopaedia*, or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences. p. 375). Exceção notável, mas um tanto evidente, é Berkeley. Ainda assim, isso se deve a sua metafísica peculiar. A imaginação ainda é dependente de tudo o que vem pelos sentidos, de modo que, observando a restrição de Berkeley para o uso do termo “corpo”, podemos associá-la ao corpo a partir da sua dependência da percepção.

<sup>50</sup> HUME, *Tratado da Natureza Humana*, 1.3.16.1.

<sup>51</sup> HUME, *op. cit.*, 1.4.4.1, grifos meus.

pensamentos e ações, pois também cumprem uma tarefa fundacional. Hume apresenta-os para justificar a sua crítica à filosofia antiga<sup>52</sup>. Negar o seu caráter epistêmico é negligenciar a função da distinção na imaginação feita por Hume<sup>53</sup>.

Ainda que exista um cunho fundacionista na distinção apresentada por Hume, não há razão outra além da necessidade dos princípios universais para o pensamento e a ação para legitimá-los na filosofia, isto é, para considerá-los princípios que podem e devem ser aceitos. Não há recurso à bondade de Deus, que garantiria a conformidade da realidade com o nosso pensamento, para julgar insensata ou mesmo sem sentido a hipótese de eles serem falsos. Usando das palavras de Hume, a “ciência do homem é o único fundamento [*foundation*] sólido para as outras ciências” e “o único fundamento que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação”<sup>54</sup>.

Tal necessidade difere daquela apontada pelos fideístas para a fundamentar a prevalência da fé sobre a razão. Os princípios universais não reorientam nem oprimem a razão, e sim a constituem. O aceite da imaginação como fundamento ou fundação do conhecimento se dá, em parte, em virtude da insuficiência da razão (tal como proposta pelos adversários de Hume), todavia essa é a crítica que justifica o projeto de um novo fundamento para as ciências, não que o estabelece. Ao negar o recurso a algo além da natureza humana, Hume também interdita o caminho fideísta. O que torna a fé ou a revelação bases para julgar e para legislar até mesmo sobre as determinações da razão é a garantia de que elas vêm ou foram dadas por Deus. A crença cujo fundamento é a fé leva consigo a marca da verdade. A razão (humana), por sua vez, não apresenta algo semelhante. Ao exemplificar o que seria preservar o ceticismo, Hume escreve: “Se acreditamos que o fogo aquece, ou que a água refresca, é *somente* porque é muito penoso pensar de outra maneira”<sup>55</sup>. Se, por um lado, o fideísta nega a possibilidade de estabelecer todas as verdades que estão ao nosso alcance e aquelas necessárias para a ação na razão, por outro, ele precisa da admissão da bondade divina para validar a fé. O mundo pode ser inefável e misterioso, mas é parte do plano de Deus que reconhecamos isso e devemos lhe ser gratos pela nossa capacidade de crer.

---

<sup>52</sup> “Pode-se aqui objetar que, como a imaginação, segundo eu mesmo admito, é o juiz último de todos os sistemas filosóficos, eu estaria sendo injusto ao condenar os filósofos antigos por fazerem uso daquela faculdade, e por se deixarem guiar inteiramente por ela em seus raciocínios. Para me justificar, devo fazer uma distinção, na imaginação, entre os princípios [...]” (HUME, *Tratado da Natureza Humana*, 1.4.4.1).

<sup>53</sup> Fieser (“Hume’s Pyrrhonism: A Developmental Interpretation”, p. 101 *et seq*) também compreende essa distinção como normativa. Não obstante, a sua leitura vai de encontro a minha ao propor que mesmo os princípios universais se contradizem.

<sup>54</sup> HUME, *Tratado da Natureza Humana*, Introdução.7.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 1.4.7.11, grifo meu.

Céticos e dogmáticos, ou fideístas e cartesianos, equivocam-se ao procurar uma razão outra — e última — para a faculdade que privilegiam. Nisso, equivocam-se também ao acreditarem que as suas alegações sobre a inteligibilidade ou infabilidade do mundo possam ser sustentadas de modo inapelável. A princípio, o exame das nossas faculdades não deve nos inclinar para a garantia da inteligibilidade, pois só é possível mostrar que há como compreender o mundo (e não que essa compreensão de fato se aplica a ele), nem para a afirmação da infabilidade, pois, para tanto, é necessário mostrar o caráter contraditório das nossas faculdades<sup>56</sup>.

Se, por um lado, “em todos os incidentes da vida, devemos sempre preservar nosso ceticismo”<sup>57</sup>, por outro, “o verdadeiro cético desconfiará tanto de suas dúvidas filosóficas quanto da sua convicção filosófica”<sup>58</sup>. A crítica à filosofia não implica, ou não deve implicar, o fracasso definitivo do projeto de fundamentação da ciência ou do conhecimento. Todavia, se compreendermos que o sucesso desse projeto implica a refutação definitiva da hipótese da infabilidade do mundo, ignoramos os limites do entendimento humano.

## REFERÊNCIAS

BERKELEY, George. *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2010. Publicado com outras obras sob o título *Obras filosóficas*.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Trad. Ivo Storniolo e Euclides Martins Balanci. São Paulo: Paulus. Edição Pastoral, 1991.

CHAMBERS, Ephraim. *Cyclopaedie, or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*. London: James and John Knapton, 1728. Disponível no sítio [www.artfl-project.uchicago.edu](http://www.artfl-project.uchicago.edu).

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.

---

<sup>56</sup> Isso é algo que exige uma argumentação à parte, uma vez que é tema de controvérsia exegética. Aqui, aponto apenas que a tentativa de Hume de “introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais” depende do seu sucesso em dar conta das nossas ideias, isto é, dentre outras coisas, de mostrar que elas são compreensíveis (dito de outro modo, inteligíveis). Sobre a possibilidade de haver uma contradição entre os princípios fundamentais, tratei disso noutro texto (AUTOR).

<sup>57</sup> HUME, *Tratado da Natureza Humana*, 1.4.7.11.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 1.4.7.14.

FIESER, J. “Hume’s Pyrrhonism: A Developmental Interpretation” *Hume Studies*, vol. XV, n. 1, pp. 93-119, April 1989.

FOGELIN, Robert. *Hume’s Skeptical Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

HUET, Pierre-Daniel. *Traité Philosophique de la Foiblesse de l’Esprit Humain*. Amsterdam, chez Henridu Sauzet, 1723. Disponível no sítio [www.archive.org](http://www.archive.org).

HUME, David. *História Natural da Religião*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. 2ª ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Trad. Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

MAIA NETO, José Raimundo. “Hume and Pascal: Pyrrhonism vs Nature”. *Hume Studies*, vol. XVII, n. 1, pp. 41-50, April, 1991.

RUSSELL, Paul. *The Riddle of Hume’s Treatise*. Oxford: Oxford University Press, 2008.