

O CÉTICISMO NATURALISTA DE DAVID HUME

PLÍNIO JUNQUEIRA SMITH

Universidade de São Paulo

As interpretações de Hume costumam dividir sua obra em duas partes distintas, uma negativa e outra positiva. A primeira corresponderia seu ceticismo e à segunda, seu naturalismo. Toda a questão seria a de saber como essas duas partes se articulam e se elas são conciliáveis ou não. Nosso propósito é o de mostrar, ainda que parcialmente, que essa distinção não está presente na obra de Hume. Esta revela uma unidade argumentativa, ao mesmo tempo negativa e positiva. Sua solução para o problema da causalidade, o hábito, é uma solução cética e naturalista; e o seu ceticismo moderado combina a consideração cética radical com a consideração da força da natureza para formar uma doutrina estável que evita cair no dogmatismo de ambas. À essa doutrina demos o nome de ceticismo naturalista.

The interpretations usually held about Hume divide his works into two parts, one negative, one positive. The first would constitute his skepticism and the second, his naturalism. The only question that would remain to us is to examine how far he succeeded in reconciling these two parts. Our purpose is to show that this distinction between skepticism and naturalism is not present in the works of Hume. These have an argumentative unity, at the same time negative and positive. His solution to the problem of causality, the instinct of habit, is a skeptical and naturalist solution; and his moderated skepticism combines the radical, skeptical argument with the argument derived from the force of nature and avoids both sorts of dogmatism. To these stable, unitary doctrines we gave the name 'naturalist skepticism'.

1. "Houve, em uma época, uma disputa erudita sobre se Hume era melhor visto como um cético filosófico ou um naturalista científico. É uma questão que não deveria nunca ter sido discutida, uma vez que a verdade manifesta é que ele sempre quis ser algo de ambos" (Flew 1986, p. 52). Essa distinção, expressa por Flew, de dois aspectos diferentes presentes na obra de Hume tem norteado as várias interpretações¹. De um lado, temos o aspecto cético que consistiria na análise, e conseqüente destruição, de nossas idéias tais

¹Cf., por exemplo, Wright (1983, p. 1), e Flew (1986, p. 52). Wright fala de uma interpretação realista e não naturalista. Mas, de fato, os intérpretes que vêem um realismo em Hume fazem parte de uma linha dentro da interpretação naturalista. Kemp-Smith e Stroud são naturalistas, mas só o primeiro é realista. Flew, por sua vez, toma a questão entre o ceticismo e o naturalismo de Hume como decidida mas, ao propor sua resposta, apenas reabre essa discussão central na interpretação de Hume. Como disse Noxon (1973, p. 13), "provavelmente, todos concordariam com André Leroy que a questão do ceticismo de Hume é 'a questão principal'".

como as de substância, material ou espiritual (corpo e mente), espaço, duração e poder, ativo ou intelectual (Reid 1969, I, p. 27); haveria, assim, uma destruição de toda ciência, senso comum e crença. De outro lado, temos o naturalismo que, ao contrário, seria construtivo. Reconhecendo certas crenças fundamentais, inevitáveis e indubitáveis (em um mundo, em um sujeito e no poder causal), Hume teria a intenção de construir uma ciência da natureza humana que substituiria um projeto racionalista tradicional². Enquanto a análise das idéias seria baseada no princípio da cópia (todas as idéias simples são cópias de impressões simples) e considerada uma análise filosófica, a ciência naturalista se apoiaria nos princípios da imaginação e seus argumentos seriam de natureza psicológica. Essa dualidade e, mesmo, essa tensão, estariam presentes nos próprios textos de Hume.

A questão que se coloca, a partir dessa perspectiva, é a da possível conciliação desses dois aspectos. “Contudo, aqui também, ainda que a questão possa ser — e certamente foi — disputada, deve haver no fim apenas uma resposta correta: ‘Hume não poderia ser bem sucedido no impossível — uma ciência fundada no ceticismo nenhum grau de engenhosidade pode construir com sucesso’ (Passmore 1952, p. 151)”³. Essa resposta de Flew, contudo, apenas reaviva a questão. Wright (1983, p. 3), por exemplo, criticando Passmore (e Flew), rejeita explicitamente que haja uma inconsistência no pensamento de Hume. Para Wright, “ceticismo e realismo combinam para formar um sistema filosófico unificado” (1983, p. 7), onde haveria uma crença natural em uma realidade da qual não teríamos senão idéias inadequadas e que nos seria inacessível. Também Kemp-Smith (1966, p. 129) já se perguntava pela compatibilidade entre ceticismo e naturalismo. A sua resposta, porém, difere das de Flew e de Wright. Nem inconsistência, nem combinação unificada, mas hierarquia com atribuições de diferentes funções: “nessa dupla tarefa, é a Natureza, por meio das crenças a que dá origem, que age como árbitro. Ela define as condições de saúde e o regime adequado para a sua manutenção. O ceticismo serve como aliado, mas em

²Kemp-Smith (1966, pp. 8-12). Stroud (1977, pp. 13-14), seguindo Kemp-Smith, afirma: “A teoria de Hume vê todo aspecto da vida humana como naturalisticamente explicável. Ela coloca o homem harmonicamente dentro do mundo cientificamente inteligível da natureza e, portanto, conflita com a concepção tradicional de um sujeito racional destacado. Essa concepção foi acrescentada a algo como a teoria das idéias em filósofos tão diversos como Descartes, Berkeley, Leibniz e Locke. Mas Hume não está contente em simplesmente propor uma teoria que conflita com ela, apesar de ele pensar que sua própria teoria é sustentada pelos fatos. Algumas de suas contribuições mais originais para a filosofia são feitas em sua tentativa de realmente desacreditar a concepção tradicional ‘racionalista’ em seus próprios termos. Ele não apenas avança uma teoria positiva que rebaixa o papel da razão; ele tenta mostrar *independentemente* que a razão não tem, e de fato não pode ter o tipo de papel na vida humana que tradicionalmente foi suposto. É essa parte de seu programa que levou à interpretação de Hume como um mero cético” (grifo nosso).

³Flew (1986, p. 52); Passmore (1980, p. 2, p. 87).

devida subordinação, não como igual⁴. Fogelin também vê uma articulação entre os dois aspectos, tal como Kemp-Smith, mas ressalta a primazia do ceticismo frente ao naturalismo: “a literatura mais recente sobre Hume ou negligenciou ou desconsiderou um aspecto importante da posição de Hume — seu ceticismo — e isso necessita de reparo”⁵.

A questão natural seguinte seria a de saber qual dessas interpretações está correta. No entanto, cumpre observar, antes, que há um pressuposto implicitamente aceito na colocação dessas questões. Referimo-nos à distinção entre ceticismo e naturalismo. Haveria, para essas interpretações, uma ruptura entre uma análise crítica e filosófica e uma teoria construtiva e psicológica⁶. Essa ruptura estaria na base dessa distinção tradicional. A pergunta que colocamos agora é: haverá, de fato, nos textos de Hume, essa distinção? Ou será ela uma falsa distinção?

2. Uma resposta exaustiva a essa pergunta exige longas análises dos textos e, inclusive, comparações com os textos céticos clássicos de Sexto Empírico e Cícero. Limitar-nos-emos a examinar, de modo geral, as análises humeanas da causalidade (nas seções IV a VII da *Investigação* e nas páginas 69-172 do *Tratado*) e um dos argumentos em um campo específico do conhecimento (questões de fato) de uma das obras (*Investigação*), para mostrar que aquela é uma falsa distinção. Os exemplos escolhidos não recobrem todo o campo da discussão, mas não foram arbitrariamente escolhidos. A divisão em duas seções da análise da causalidade na *Investigação*, uma sobre as “dúvidas céticas sobre as operações do entendimento” e outra “sobre a solução cética dessas dúvidas”, pode dar margem àquela distinção em um ponto central da filosofia humeana. Mostrar que não há tal distinção nessas análises é, portanto, estratégico. Outro tópico que pode sugerir essa distinção é ver como “cética” a análise do conceito de causa, baseada no princípio da cópia (“Da

⁴ Kemp-Smith (1966, p. 132). Stroud (1977, pp. 1-15) parece-nos o intérprete mais próximo de Kemp-Smith. Uma comparação das análises de ambos sobre o projeto filosófico de Hume revela muitas semelhanças, globais e pontuais.

⁵ Fogelin (1985, p. xi). Ver tb. a p. xii, onde Fogelin diz que os seus maiores desacordos são com Kemp-Smith e os que o seguiram supervalorizando o naturalismo e desvalorizando o ceticismo, e as pp. 146-149, onde Fogelin de fato mostra suas diferenças com Kemp-Smith, apoiando-se em Popkin. (Popkin, 1966, tem, de fato, uma posição semelhante à de Fogelin, tal como este afirma).

⁶ Vários comentadores poderiam ser aqui citados para mostrar que essa distinção é generalizada. Vamos citar alguns outros exemplos para tornar mais manifesta a sua abrangência. Stroud (1977, p. 15), fornece um bom exemplo: “A explicação naturalista ou psicológica positiva é introduzida apenas depois de que o argumento cético negativo foi estimado independentemente bem-sucedido”. Michaud (1983, p. 170), é outro exemplo: “De maneira geral, se as refutações humeanas se apóiam sobre argumentos lógicos, as teorias positivas são o mais freqüentemente psicológicas”. Noxon (1973, p. 8), pode ser citado como um último exemplo: “na raiz da separação que Hume faz, em um certo momento, entre sua obra crítica e sua filosofia construtiva está a independência lógica real da teoria psicológica e da análise filosófica”.

Idéia de Conexão Necessária”) e como “psicológico-positiva” a análise dos mecanismos do entendimento humano que nos leva à teoria do hábito. Será também nosso objetivo mostrar que essas análises se entrelaçam formando um todo único e harmônico. E o argumento a que nos referimos acima retoma a análise da causalidade como um possível argumento cético radical. O motivo de sua escolha é que ele é particularmente ilustrativo dessa fusão entre ceticismo e naturalismo. Assim, podemos compor, apesar das análises incompletas, um quadro claro o suficiente para indicar nossa resposta. Nossa intenção, portanto, é a de mostrar que não há distinção entre ceticismo e naturalismo na filosofia de Hume. Podemos caracterizar sua filosofia como um “ceticismo naturalista”. O que entendemos por essa expressão só ficará claro no final de nossas análises, uma vez que redefiniremos o significado desses termos a partir dessas análises dos argumentos humeanos.

Começemos pela questão da causalidade. De que modo evolui a argumentação de Hume? Há nela várias etapas que se sucedem. Tratemos de distingui-las. Uma primeira etapa é a divisão dos objetos da razão humana em duas espécies, as relações de idéias e as questões de fato (T, pp. 70-71; EHU, 20-21). Em seguida, Hume pergunta-se pelo fundamento dos raciocínios sobre questões de fato e mostra que eles se baseiam na relação de causa e efeito (T, pp. 73-78; EHU, 22). Como chegamos ao conhecimento de causa e efeito é a próxima questão que se coloca para Hume; sua resposta é que a experiência nos faz conhecer essa relação. (T, pp. 78-82; EHU, 23-27). Motivado por essa descoberta, Hume prossegue em suas análises e investiga o fundamento dos raciocínios experimentais: trata-se de um princípio da imaginação e não da razão (T, pp. 89-92; EHU, 28-34). A próxima etapa consiste na identificação desse princípio: é o hábito ou costume (T, pp. 92-94; EHU, 35-38). E Hume aborda, depois, sucessivamente os tópicos da crença (T, pp. 94-123; EHU, V, parte 2), probabilidade (T, pp. 124-155; EHU, VI) e da idéia de conexão necessária (T, pp. 155-172; EHU, VII). Não se vê na estrutura das análises humeanas nenhuma indicação de duas etapas de naturezas heterogêneas, uma lógico-negativa e outra psicológico-positiva⁷. Ao contrário, há uma análise única que se aprofunda em níveis diferentes na medida em que Hume obtém respostas às suas

⁷Stroud (1977), por exemplo, separa as suas análises da causalidade em dois capítulos, um dedicado às críticas filosóficas e outro às teorias psicológicas. Eles se intitulam, respectivamente, *Causalidade e a inferência do observado para o inobservado: a fase negativa* e *Crença e a idéia de conexão necessária: a fase positiva*. Bennett separa, do mesmo modo, suas análises em dois capítulos: um para as análises negativas e outro para as positivas (Bennett 1971, pp. 257-312). Mesmo Penelhum (1975, p. 40) faz a esse respeito um comentário equivocado, pois não distingue os diferentes níveis que indicamos aqui e separa o aspecto positivo do negativo: “Como, então, chegamos ao conhecimento sobre as causas e efeitos? Na seção IV, há três partes para a sua resposta. (1) Nosso conhecimento de causa e efeito não vem dos ‘raciocínios *a priori*’. (2) Ele vem, em vez disso, da experiência. (3) Inferências da experiência (inferências indutivas) não são ‘fundadas no raciocínio’. (1) e (2) são teses empiristas. (3) é notoriamente uma tese cética”.

perguntas. Se a causalidade é uma questão central para o nosso tema, então a rejeição daquele pressuposto da distinção entre duas etapas no pensamento de Hume terá efeitos profundos na compreensão do significado do seu pensamento. Mas, alguém poderá dizer, com razão, que esse argumento se baseia em considerações gerais e não em análises dos argumentos particulares de Hume em cada uma das etapas; e essas análises, esse alguém objetar-nos-ia, revelariam aquela distinção.

Uma análise mais minuciosa nos permitirá não apenas mostrar que a objeção é infundada, mas também esclarecer alguns aspectos que nos parecem importantes. Os pontos em que podem surgir conflitos são dois. O primeiro concerne à argumentação de que a experiência é o fundamento dos raciocínios de causa e efeito. À pergunta pelo fundamento do conhecimento, Hume responde prontamente: “atrever-me-ei a afirmar, como uma proposição geral que não admite exceção, que o conhecimento dessa relação não é, em nenhum caso, alcançado por um raciocínio *a priori*, mas surge inteiramente da experiência, quando descobrimos que alguns objetos particulares estão em conjunção constante um com o outro” (EHU, 23). Em favor dessa tese, Hume oferece como principal argumento a distinção entre o efeito e a causa. “O efeito é totalmente diferente da causa e, conseqüentemente, não pode jamais ser descoberto nela” (EHU, 25). Assim, a invenção *a priori* de um efeito a partir do mero exame das qualidades da causa é inteiramente arbitrária. Além disso, a relação entre a causa e o efeito também é arbitrária, uma vez que não há razões *a priori* para preferir um efeito particular, mesmo que seja o correto, e não um outro qualquer, pois todos são igualmente consistentes e naturais para a razão (EHU, *ib.*). O *Tratado* já continha o mesmo argumento da total diferença entre o efeito e a causa: um pode ser concebido sem o outro. Não sendo impossível a concepção do efeito sem a causa, é indemonstrável pela razão que “tudo o que começa a existir tem que ter uma causa de existência” (T, pp. 79-80), pois o contrário de uma demonstração implica contradição e o contraditório é inconcebível⁸. A conclusão dessas análises leva-nos diretamente à experiência como fundamento da relação de causa e efeito. “Uma vez que não é a partir do conhecimento ou de qualquer raciocínio científico que derivamos a opinião da necessidade de uma causa para toda nova produção, essa opinião deve surgir necessariamente da observação e experiência” (T, p. 82).

Temos, portanto, um resultado positivo propiciado pela análise precedente: o fundamento da inferência de causa e efeito é a experiência. Não nos parece o caso, portanto, de privilegiar um aspecto puramente negativo nessa crítica aos raciocínios *a priori* e, muito menos, de divorciá-lo de um aspecto positivo. Há, por certo, um aspecto negativo e outro positivo, mas não há duas argumentações de natureza diferente, nem são ambas as etapas

⁸ Deixamos de lado os argumentos complementares do *Tratado* e da *Investigação* porque eles não alteram em nada o que se diz aqui. Eles apenas reforçam o que os argumentos principais já estabelecem.

desvinculadas. Ao contrário, elas coincidem. O mesmo argumento que nega à razão a pretensão de fundamento do raciocínio de causa e efeito atribui à experiência esse estatuto de fundamento.

O mesmo se passa no exame do fundamento dos raciocínios experimentais que é o segundo ponto em que podem surgir conflitos. A questão é saber "se a experiência produz a idéia por meio do entendimento ou da imaginação; se somos determinados pela razão a fazer a transição ou por uma certa associação e relação de percepções" (T, pp. 88-89). A *Investigação* insiste em que a razão não pode estender a observação passada, seja para o futuro, seja para os casos inobservados: não se pode demonstrar a uniformidade do curso da natureza, pois a concepção de uma alteração no curso da natureza não implica contradição (EHU, 29). O *Tratado* também emprega esse argumento para mostrar que não há raciocínios demonstrativos envolvidos na previsão de casos futuros (T, p. 89; cf. EHU, 30) Que não há raciocínio provável na base dos raciocínios experimentais é mostrado por Hume ao apontar uma circularidade viciosa que haveria em tal raciocínio: as inferências de existência (ou raciocínios prováveis) fundam-se na relação de causa e efeito; esta, por sua vez, depende da experiência; e os raciocínios experimentais pressupõem que o futuro seja igual ao passado. Argumentar, pois, em favor dessa semelhança entre o futuro e o passado com base em inferências de existência é uma evidente circularidade, pois recorreremos àquilo que queremos explicar (T, pp. 89-90; EHV, ib.). Assim, a razão não se apóia nem em raciocínios demonstrativos, nem em raciocínios prováveis⁹. A conclusão de Hume é que "se a mente não é levada por argumento a dar esse passo, ela deve ser induzida por algum outro princípio de autoridade e peso igual" (EHU, 34). Dessa forma, a recusa da razão como meio de associação da idéia correlata (de causa ou efeito) levamos diretamente à imaginação. "Quando a mente, portanto, passa da idéia ou impressão de um objeto para a idéia ou crença de um outro, ela não é determinada pela razão, mas por certos princípios que associam juntas as idéias desses objetos e as unem na imaginação" (T, p. 92).

Não há, mais uma vez, nenhuma separação entre uma argumentação meramente negativa e uma outra positiva. Como no caso anterior, o mesmo argumento que nega à razão o estatuto de fundamento, concede-o à imaginação. Resta, contudo, determinar o princípio da imaginação responsável pela inferência para que a análise se complete. "Qual é esse princípio, pode valer bem a pena investigar" (EHU, ib.).

A resposta é de todos conhecida. "Esse princípio é o Costume ou Hábito" (EHU, 36; cf. T, p. 93 e p. 97). A experiência repetida da conjunção entre a causa e o efeito associa as duas idéias na imaginação. Quando a causa ou o efeito aparecem à mente, somos naturalmente levados a pensar

⁹Deixamos de lado aqui também os argumentos complementares que Hume expõe pelo mesmo motivo da nota anterior.

na outra idéia associada. Há uma propensão da imaginação para inferir uma idéia a partir da outra, propensão essa que é efeito do hábito. A identificação do hábito como o princípio da imaginação que nos leva a esperar o futuro igual ao passado é, portanto, uma complementação da análise precedente que já continha resultados positivos, a saber, havia determinado que a inferência tem por fundamento um princípio da imaginação.

Deve-se ressaltar que Hume, na *Investigação*, chama a sua solução de “cética” (EHU, V). E, ao introduzir a sua solução, diz que ela vem em apoio da filosofia cética acadêmica (cf. EHU, 34). Nessa passagem, Hume vincula a solução da questão com a descoberta do princípio que serve de fundamento aos nossos raciocínios. Assim, a doutrina do hábito é uma doutrina “cética acadêmica”. E uma ciência empírica, baseada na relação causal de conjunção constante observável, também será uma ciência “cética”. Ceticismo e ciência empírica, portanto, não se distinguem em Hume. Ao contrário, recordemos que, no *abstract*, Hume considera a sua filosofia como “muito cética”, mencionando a redução de quase todos os raciocínios à experiência como um dos traços de seu ceticismo (cf. A, p. 657).

Em conformidade com esse ceticismo, parece-nos estar a total desvinculação dessas análises com um pretenso conhecimento de uma realidade. A esfera em que essas análises se movem é a das percepções em nossa mente. Em nenhum momento a relação causal passa de nossas percepções para uma realidade independente e externa a nós. “Podemos tirar inferências a partir da coerência de nossas percepções, sejam elas verdadeiras ou falsas; representam elas a natureza adequadamente ou sejam meras ilusões dos sentidos” (T, p. 84). A origem das impressões é “perfeitamente inexplicável pela razão humana” (T, ib.); as impressões sensíveis, portanto, “surgem originalmente na mente de causas desconhecidas” (T, p. 7). Mas, como podemos raciocinar apenas a partir da coerência das percepções, sendo a causa das impressões um mistério para nós, a questão do realismo ou da possível representatividade das idéias é posta de lado.

Tampouco se distinguem ceticismo e naturalismo. Com efeito, o hábito, fundamento dos nossos raciocínios sobre existência, é um instinto que a natureza implantou em nós (cf. EHU, 45); ele é um princípio da natureza que retira dela toda a sua força (cf. T, p. 179)¹⁰. Assim, o hábito é um instinto natural na medida em que ele, de fato, atua em nós; e dizer que ele retira da natureza a sua força não é senão reconhecer essa sua operatividade ao associar impressões e idéias em nós e fazer-nos raciocinar. O “naturalismo” de Hume é esse reconhecimento de que “algo é assim”, isto é, de que nós raciocinamos e algum princípio nos faz raciocinar que não a razão. Mas, como vimos, esse reconhecimento da força de um princípio natural também é caracterizado por Hume como “cético” (cf. EHU, 34).

¹⁰ Hume não emprega o termo “naturalismo” para caracterizar sua filosofia. Os comentadores é que o empregam a partir da importância do uso da “natureza” na filosofia de Hume. Tentaremos definir “naturalismo” a partir do uso de Hume de “natureza” nos argumentos analisados.

A ciência empírica é, portanto, uma ciência “naturalista”, ao mesmo tempo em que é uma ciência “cética”. A solução do problema da causalidade através da hipótese do hábito é uma solução “cética” e “naturalista”. Assim, o naturalismo confunde-se e mistura-se com o ceticismo. Este não é negativo e aquele positivo. Antes, ambos coincidem em uma mesma teoria. Há, portanto, identidade entre ceticismo e naturalismo. E, na medida em que se trata de descrever um processo que ocorre em nós, podemos chamar as análises desse tópico de “ceticismo naturalista descritivo”.

3. O costume, contudo, não apenas transporta a mente de uma impressão para a idéia correlata, mas também faz *crer* na existência dessa idéia. E, por isso, alguém certamente objetará que ceticismo e naturalismo não podem ser identificados: o cético pretende suspender o juízo, isto é, não ter crenças e Hume mostra que isso é impossível. Um dos principais argumentos de Hume contra o ceticismo radical é que “a natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, nos determinou a julgar bem como a respirar e sentir” (T, p. 183) e que o “cético ainda continua a raciocinar e crer apesar de asseverar que não pode defender sua razão pela razão” (T, p. 187), devendo, portanto, reconhecer que ele “deve agir, raciocinar e crer” como toda a humanidade (EHU, 128).

Para respondermos a essa objeção, serão necessárias duas análises. A primeira, a respeito da natureza da crença em Hume: o que vem a ser, afinal, essa crença? A segunda leva-nos para Sexto Empírico: será a definição de crença de Hume incompatível com o ceticismo pirrônico? Não pretendemos aqui senão oferecer uma comparação incompleta, mas precisa, que nos permita afastar essa objeção.

Começemos pela definição de crença. Ao raciocinarmos causalmente, inferimos a existência da idéia a partir de uma impressão presente. Mas a existência não é uma idéia particular que se acrescenta à do objeto. Entre a concepção do objeto e sua concepção como existente não há diferença (T, p. 94; cf. tb. T, pp. 66-67). Em outros termos, a existência não é um predicado que se atribua a um sujeito. Esse ponto reforça as observações acima de que essas análises não implicam um realismo. Também a crença não é uma idéia particular que se acrescenta à do objeto. Em primeiro lugar, porque a idéia do objeto não se altera com a crença (T, *ib.*) e, em segundo, porque, fosse a crença uma idéia, a imaginação poderia unir a idéia de crença com qualquer outra e crer em qualquer ficção a seu bel-prazer, o que é contrário à experiência (EHU, 39). Se a crença não é uma idéia, conclui Hume, ela só pode ser uma *maneira* de se conceber as idéias (T, p. 95 e p. 96; EHU, *ib.*).

Concebemos, portanto, a idéia relacionada à impressão de uma maneira particular. Como a idéia e a impressão só diferem na força e vivacidade e qualquer outra variação produziria uma diferença na própria idéia, segue-se que a maneira pela qual se concebe a idéia é uma maneira mais forte e intensa. Hume define, assim, no *Tratado*, a opinião ou crença como “uma

idéia vivaz relacionada ou associada a uma impressão presente" (T, p. 96). A *Investigação* privilegia o sentimento ou sensação que diferencia a crença da ficção e, na descrição do sentimento, emprega vários termos: vivacidade, força, intensidade, solidez, firmeza, estabilidade da idéia (EHU, 40; cf. tb. T, App., pp. 628-629).

Façamos algumas observações. A definição de crença em Hume é simplesmente idéia vivaz, ou concepção forte de uma idéia, ou ainda sua concepção intensa. A crença não é uma idéia particular ou uma idéia de existência que se acrescenta à idéia do objeto. A crença, portanto, por si mesma, não remete a nenhuma realidade que seja externa às nossas percepções. Ao contrário, crer em uma idéia é ainda permanecer no domínio dos fenômenos, das percepções a que a mente tem acesso. Kemp-Smith, para manter um realismo em Hume, é obrigado a reformular a definição de crença: "... enquanto a crença entra nas percepções sensíveis; e isso não como mera vivacidade, mas como um ato ou propensão por meio da qual a mente é levada, no e pelo imediatamente experienciado, para o independentemente real" (Kemp-Smith 1966, p. 444). Não há um só texto de Hume, ao que nos parece, que diga que a crença é um caminho para o real, nem cita Kemp-Smith um único texto em seu apoio. Quando se fala de crenças naturais em Hume, é preciso ter bem em mente qual é a sua definição de crença e, portanto, o que significa ter uma crença.

Há uma função bem específica para a crença: em conjunção com o costume, ela serve para nos orientar em nossas vidas. "O costume, então, é o grande guia da vida humana" (EHU, 36; cf. tb. EHU, 44 e 45). O costume permite que nós possamos ajustar meios e fins e, desse modo, agir e raciocinar. Ao esperarmos corretamente o que vai acontecer na maioria dos casos por meio do costume, o nosso pensamento segue o curso da natureza e a ele se adequa¹¹. A crença que acompanha esse raciocínio é um mecanismo que nos faz aceitar essa previsão propiciada pelo costume e a diferencia de uma mera ficção. A crença é, portanto, um modo de aceitação de certas idéias.

Resta, ainda, uma dificuldade: mesmo que limitados às percepções quando cremos em algo, não será essa crença suficiente para distinguir o naturalismo de Hume do ceticismo? Parece-nos que não. Se recorrermos aos textos de Sexto Empírico, veremos que o cético aceita o fenômeno, pois es-

¹¹ A passagem de nosso texto é propositadamente ambígua. Essa ambigüidade parece-nos estar presente na própria exposição de Hume em EHU, pp. 44-45: a que "curso da natureza" ele se refere? Aos fenômenos em nossa mente ou às coisas reais e exteriores à mente? Se, por um lado, Hume fala de "objetos exteriores", por outro, ele analisa as crenças causais dos homens comuns e estes não diferenciam o objeto da impressão (cf. EHU, 118). Assim, os "objetos exteriores" seriam apenas impressões na mente que viriam a confirmar (ou frustrar) nossas expectativas. De qualquer maneira, esse suposto realismo não afeta as análises da causalidade, que são independentes dele e dependem apenas da coerência de nossas percepções.

te é irrecusável, e se guia por ele¹². O fenômeno converte-se no critério para a conduta cética da vida e, "uma vez que esse repousa na sensação e afecção involuntária, não está aberto à investigação"¹³. O critério que o cético recusa é aquele que serve para regular nossas crenças na realidade ou irrealidade das coisas¹⁴. A suspensão do juízo diz respeito ao que se diz do fenômeno, ou seja, se ele é real, ou representa o real, ou não. Ora, dada a definição da crença de Hume, que *não* diz respeito à realidade ou irrealidade das coisas, mas é apenas a aceitação de certas idéias que servem para nos guiar na vida e limita-se ao campo dos fenômenos, o cético pirrônico não terá nada a objetar contra tal concepção de crença. Nesse sentido, o naturalismo de Hume e o ceticismo pirrônico de Sexto são, pelo menos, compatíveis.

Dois aspectos, portanto, são comuns a Sexto e Hume: limitar-se aos fenômenos e guiar-se pelos fenômenos. Quanto a este segundo aspecto, cumpre ressaltar que Sexto enumera quatro regras dentro da fenomenicidade para a conduta da vida: orientação da natureza (ser capaz de sensação e pensamento), coação das paixões (fome e sede), tradição de leis e costumes e, por fim, a instrução das artes (ciências). Ora, é evidente nas duas primeiras regras um "naturalismo" latente: guiar-se pela natureza e por seus instintos. Não é, assim, estranho ao ceticismo antigo um certo "naturalismo"¹⁵.

Mas, cremos, Sexto Empírico não apenas não objetaria nada a Hume, mas poderia, a nosso ver, aceitar a definição humeana de crença sem comprometer a coerência de seu pensamento. Sexto, de fato, aceita um certo sentido da palavra "crença" que se aproxima do sentido de crença em Hume: simplesmente seguir sem nenhum impulso forte ou inclinação, como

¹² Burnyeat (1983, pp. 117-148) oferece uma boa descrição do que é viver segundo o fenômeno para Sexto Empírico. Discordamos, no entanto, de sua crítica ao ceticismo. Não há argumentos e conclusões céticas como ele pretende e, portanto, não há uma crença dogmática envolvida em uma suposta conclusão de um argumento cético. Esse ponto foi bem visto por Williams (1988) que critica Burnyeat explicitamente.

¹³ Sexto Empírico, (1976), I, 22.

¹⁴ Sexto Empírico, (1976), I, 21.

¹⁵ Popkin (1966) foi o primeiro comentador de Hume, ao que sabemos, que apontou para essa relação entre ceticismo e naturalismo. A indicação é correta, embora Popkin tenha exagerado na importância do naturalismo nas quatro regras do ceticismo pirrônico. Penelhum e Fogelin retomaram essa indicação. Penelhum (1975, p. 22) afirma: "Foi arguido persuasivamente por Popkin que a posição humeana composta que Kemp-Smith chama de 'naturalismo' é melhor vista como uma forma de ceticismo clássico". Mas Penelhum ignora que há um realismo na interpretação de Kemp-Smith que não pode ser aceito por uma interpretação cética. Fogelin (1985, p. 148) afirma: "O ponto que eu estou defendendo foi insistido por Richard Popkin. Os céticos antigos não recomendavam silêncio, em vez disso, recomendavam que relatássemos (sem dogmatizar) como as coisas naturalmente nos atingem".

o menino segue o tutor¹⁶. Sexto opõe esse sentido de crença a assentir a algo de escolha deliberada com forte desejo. Esta crença seria a crença da filosofia acadêmica. Ainda que a crença humeana também tenha esse caráter de “força”, parece-nos mais importante ressaltar o aspecto passivo ou involuntário de uma crença que se dá dentro dos limites do fenômeno. O cético, como vimos, segue o fenômeno, que é uma afecção involuntária. Crer, no sentido acadêmico, para Sexto, é assentir aos objetos não-evidentes da investigação científica¹⁷. Mas o fenômeno se impõe ao cético. Há um assentimento, portanto, que lhe é irrecusável: ele assente ao fenômeno, isto é, ele reconhece a presença do fenômeno, ou ainda, de modo simplificado, ele apenas “tem” o fenômeno¹⁸. Nesse sentido amplo, o cético “dogmatiza”, isto é, tem opiniões. Ele pode dizer o que lhe aparece (mas não o que é o real), como todas as conclusões dos modos de Enesidemo mostram. Ele assente, pois, involuntariamente às afecções que se produzem necessariamente segundo a representação passiva¹⁹; “e essas são os fenômenos”²⁰. Assim, o cético pirrônico também tem crenças limitadas ao campo fenomênico e, tal como em Hume, o assentimento é involuntário²¹. Fica afastada, desse modo, aquela objeção baseada na crença. A nossa resposta revelou, ainda, mais alguns traços nos quais o “naturalismo” coincide com o “ceticismo” (desta vez, não só em Hume, mas no próprio Sexto Empírico).

4. Havíamos dito que na base da separação entre ceticismo e naturalismo estava a distinção de dois tipos de argumentos, um de natureza analítico-filosófica baseado no princípio da cópia e outro de natureza sintético-psicológica baseado nos princípios da imaginação. As análises da idéia de conexão necessária, que são o coroamento de toda a parte 3 do Livro I do *Tratado* (cf. T, p. 155, quando se retoma a questão original da investigação por meio da qual as outras questões são introduzidas), parecem-nos desmentir inteiramente essa separação. Ao contrário do que diz essa visão tradi-

¹⁶Sexto Empírico, (1976), I, 229.

¹⁷Sexto Empírico, (1976), I, 13.

¹⁸Williams (1988, p. 561) enfatiza corretamente a “passividade” do assentimento cético (bem como da suspensão do juízo, que é um *pathos* e não uma decisão que o cético toma). Ele sugere, nessa passagem, uma leitura onde Sexto, ironicamente, inverteria o ideal estoíco: ao invés de subjugar as afecções para viver pela razão, Sexto neutralizaria a razão para viver pelas suas afecções. Essa sugestão parece-nos correta e indica mais uma semelhança profunda entre Hume e Sexto Empírico. Discordamos, no entanto, de sua análise do alcance da suspensão do juízo e da sua descrição da vida segundo os fenômenos. Sobre esse ponto, quem tem razão é Burnyeat (1983).

¹⁹Sexto Empírico, (1976), I, ib.

²⁰Sexto Empírico, (1976), I, 19.

²¹Ver sobre esse ponto a boa análise de Frede (1984), com quem concordamos em linhas gerais.

cional, essas análises revelam uma cumplicidade entre o princípio da cópia e o princípio do hábito: sem essa cooperação dos dois princípios jamais seríamos capazes de identificar a origem da idéia de conexão necessária e definir o conceito de causa.

Por certo, o princípio da cópia desempenha um papel fundamental na crítica das teorias filosóficas. É por seu intermédio que Hume rejeita as teorias de Locke e Malebranche (e Berkeley). Se, para Locke, era a reflexão sobre as operações da mente sobre o corpo e as idéias que dava origem à idéia de poder, para refutá-lo, então, basta relembrar que a razão não pode criar uma idéia nova (como ele próprio admitia), uma vez que toda idéia é cópia de uma impressão (T, p. 150; EHU, 50 nota 1). Nem há uma sensação derivada do exercício da vontade que cria a idéia de poder: nós não percebemos a conexão entre a vontade e seus efeitos (T, App., pp. 632-633; EHU, 52-53). Contra Malebranche, que sustentava que Deus é a única causa eficiente, Hume afirma que a idéia de Deus vem da experiência e que esta não revela nenhum poder; portanto, conclui Hume, nossa idéia de Deus não pode conter nenhum princípio ativo (T, p. 160; EHU, 57).

Mas o princípio da cópia também desempenha um papel positivo na determinação do que é a conexão necessária. De que impressão deriva a idéia de conexão necessária? De que modo surge, segundo Hume, essa idéia? Para responder a essas perguntas ocasionadas pelo princípio da cópia, Hume refaz certas considerações que retomam o princípio do hábito. Em um único caso de conjunção, observa Hume, não surge a idéia de poder; ao contrário, quando há uma multiplicidade de casos repetidos, nós atribuímos uma conexão necessária à relação entre objetos (T, p. 163; EHU, 59). O que a repetição acrescenta ao caso único? É evidente que ele não produz nada de novo nos objetos, pois os casos são absolutamente independentes. Não há, assim, nenhuma idéia nova nos objetos. Há apenas, diz Hume, uma única coisa nova: a sensação de determinação da mente ao passar de um objeto para o outro, que é produto do hábito. Essa sensação de determinação é, pois, a origem da idéia de poder ou conexão necessária (T, pp. 155-156 e pp. 164-166; EHU, ib.). Os objetos adquirem conexão, portanto, apenas no pensamento: "a conexão necessária entre causas e efeitos é o fundamento da nossa inferência de uns para outros. O fundamento de nossa inferência é a transição que surge da união costumeira. Essas são, portanto, idênticas" (T, p. 165). Identifica-se, assim, recorrendo às análises do fundamento da relação de causa e efeito e ao princípio do hábito, a impressão que dá origem à idéia de conexão necessária.

Descoberta a natureza da conexão necessária, torna-se possível para Hume propor uma definição da idéia de causa da maneira mais exata possível, ainda que esse processo de definição deva recorrer a elementos "estranhos" à própria causa e não possa, por isso mesmo, culminar numa definição 'justa' (T, p. 170; EHU, 70). Hume oferece duas definições que são apenas duas maneiras diferentes de apresentar uma mesma coisa, ou seja, são dois pontos de vista sobre um mesmo processo da mente. Uma primeira de-

finição, de um ponto de vista das relações filosóficas, ressalta a conjunção constante, que é a comparação de dois objetos: uma causa é “um objeto precedente e contíguo a outro e onde todos os objetos semelhantes ao primeiro estão colocados em relações semelhantes de precedência e contigüidade com aqueles objetos que se assemelham ao último” (T, ib.). A outra definição, de um ponto de vista da relação natural, focaliza a transição da imaginação ao passar de um objeto para o outro: “uma causa é um objeto precedente e contíguo a outro e tão unido a ele que a idéia de um determina a mente a formar a idéia do outro e a impressão de um a formar uma idéia mais vivaz do outro” (T, ib.).

Para Hume, essas definições de causa estão conformes ao ceticismo, pois as conclusões de todo o raciocínio revelam a fraqueza e os estreitos limites do entendimento humano (EHU, 59). A identificação positiva, portanto, da impressão que dá origem à idéia de conexão necessária não é dissociável do seu ceticismo. Esse aspecto não deve ser subestimado porque dele decorrem importantes conseqüências para as ciências (cf. T, p. 156 e pp. 173-176). A relação de causa e efeito é a mais importante das relações entre os objetos e é por meio dela que a ciência pode controlar e regular eventos futuros (EHU, 60). Ora, essas definições mostram que nós não apreendemos uma causalidade real nos objetos, mas apenas uma relação externa a eles que se encontra em nossa mente. (Por isso, as definições são ditas “foreign to the cause” (T, p. 170; EHU, ib.).) Definindo a causa dessa maneira, “podemos facilmente perceber que não há necessidade absoluta ou metafísica” (T, p. 172) Nós não apenas não apreendemos uma causalidade real, mas também não sabemos o que quer dizer uma tal expressão, visto que o único significado que temos é o de uma determinação da mente. “Nós não temos idéia dessa conexão, nem mesmo uma noção distinta do que desejamos conhecer quando tentamos ter uma concepção dela” (EHU, ib.; cf. T, p. 168). Em suma, só observamos conjunções constantes e sentimos uma determinação na mente; a relação de causa e efeito só pode ser entendida dessas duas maneiras e “além dessas, não temos idéia dela” (EHU, ib.).

Em toda essa análise “conforme ao ceticismo” pudemos observar que, tanto o princípio da cópia, quanto a teoria associacionista do hábito concorreram de maneira decisiva e complementar. Jamais encontraríamos uma definição clara de causa, se não houvéssimos procurado a sua impressão original e jamais encontraríamos essa impressão se não tivéssemos investigado a fundo a relação de causa e efeito e descoberto que o seu fundamento é o hábito. Não foi por outro motivo que o *Tratado* abandonou a busca direta da investigação da impressão original para entrar em uma busca indireta: a confluência desses dois modos de investigação revela a cumplicidade existente entre o princípio da cópia e o do hábito na causalidade (T, p. 78), Lembremo-nos, ainda, de uma importante nota da *Investigação* (EHU, 29, nota 1) que falava do apoio que as análises sobre a idéia de conexão necessária trariam para as análises sobre o fundamento dos raciocínios causais.

Desse modo, fica mais evidente ainda que não há separação entre uma parte negativa baseada no princípio da cópia e outra positiva baseada nas associações da imaginação. Ao contrário, princípio da cópia e princípio do hábito combinam-se para formar uma das doutrinas filosóficas mais elaboradas sobre a causalidade e que determina uma concepção de ciência muito precisa.

5. Devemos abordar agora nosso segundo exemplo que é o argumento do cético radical contra a razão em questões de fato. O argumento encontra-se na *Investigação sobre o entendimento humano*, XII, 127-128. Nesses parágrafos, temos a exposição do argumento cético e a resposta de Hume. O que diz o argumento cético? O cético radical retoma as análises humeanas da causalidade, que expusemos acima, e mostra que o raciocínio de causa e efeito deriva de um instinto, o instinto do hábito; a isso, ele acrescenta a observação de que, como todo instinto, o instinto do hábito pode ser falacioso. A conclusão cética é que, devido à falibilidade dos instintos e conseqüente injustificabilidade racional das crenças em questão de fato, devemos suspender o juízo e não mais ter crenças (EHU, 127).

Hume, por sua vez, concorda com as premissas do argumento cético, mas discorda da conclusão. Que os raciocínios de causa e efeito se baseiam em um instinto e que os instintos podem ser falaciosos, Hume não questiona. Ou seja, para Hume, há uma injustificabilidade última de nossos raciocínios. Mas ele acrescenta uma consideração que o cético não faz: a natureza nos obriga a crer sob pena de letargia total e morte; nós estamos determinados a crer, isto é, há uma necessidade natural de crer e empregar raciocínios. Essa consideração adicional impede que a conclusão cética da suspensão do juízo se siga. E foi justamente essa consideração que escapou ao cético. A conclusão de Hume será, portanto, outra. Dado que a argumentação cética destrói toda crença racional e só a força maior do instinto da natureza nos permite raciocinar, crer e agir, será lícito filosofar onde a natureza afasta o ceticismo. Dito de outro modo, é-nos lícito filosofar dentro dos limites do observável, conforme a doutrina humeana da causalidade e praticar uma ciência empírica (EHU, 130 e 132). Agimos, raciocinamos e cremos ainda que não possamos encontrar um fundamento racional último dessas operações (EHU, 128).

Após essa exposição dos textos, façamos algumas observações sobre o argumento de Hume. Em primeiro lugar, em suas premissas, há duas considerações, a saber, a falibilidade dos instintos e a necessidade de crer e raciocinar. Poder-se-ia dizer que a primeira consideração é cética e a segunda naturalista e, nesse caso, portanto, haveria a distinção entre duas etapas na argumentação de Hume, uma cética negativa e outra naturalista positiva. Ainda que haja duas considerações de naturezas diferentes, cumpre observar que nenhuma delas é a conclusão de Hume. Antes, ambas são igualmente importantes como premissas para a conclusão de Hume, a saber, a de que só devemos praticar ciência empírica. E, nesse sentido, ambas são "constitutivas". Mas, a nosso ver, não cabe considerar as duas premissas, uma como

“cética” e a outra como “naturalista”. Hume, ao introduzir a sua solução “cética” para o problema da causalidade, elogia a filosofia cética acadêmica. Esta limita as suas investigações à vida comum e suas dúvidas não destroem toda ação e especulação. Explicando por que a filosofia acadêmica não oferece perigo para a vida comum, Hume diz que a “natureza sempre manterá seus direitos e prevalecerá no fim sobre todo e qualquer raciocínio abstrato” (EHU, 34). Assim, a consideração sobre a necessidade de crer e raciocinar é uma consideração tanto “cética” quanto “naturalista”.

Em segundo lugar, as premissas não se opõem no argumento de Hume. Elas se oporiam caso a intenção de Hume, ao expor o argumento cético, fosse suspender o juízo. Mas a segunda premissa nega isso. A intenção de Hume é outra: o cético deve confessar que “todas as suas objeções são mero divertimento e não podem ter outra tendência senão a de mostrar a condição estranha da humanidade, que deve agir, raciocinar e crer; apesar de não ser capaz, por meio da investigação mais diligente, de se satisfazer sobre o fundamento dessas operações ou afastar as objeções que podem ser levantadas contra elas”. (EHU, 128). A intenção de Hume, portanto, é apenas a de mostrar que não há um fundamento racional último. Esse seria o bom uso da doutrina do hábito que se opõe ao mau uso que o cético dela faz. Assim, não há oposição entre as premissas. E não haveria, portanto, oposição entre uma premissa “cética” e outra “naturalista”, caso as considerássemos dessa forma.

Em terceiro lugar, observemos que a conclusão engloba ambas as premissas de forma harmoniosa: faz-se ciência empírica e abandona-se a pretensão de uma justificação racional última. A ciência busca apenas correlações de objetos ou eventos, sem ser capaz de captar um poder causal último. Instruímo-nos da relação de causa e efeito por meio da experiência e, ao atribuímos ao hábito o estatuto de fundamento dessa relação, “não pretendemos dar a razão última de tal propensão” (EHU, 36). Chegamos à ciência empírica através de um duplo movimento: “para trazer-nos a uma tão salutar determinação, nada pode ser mais útil do que estar uma vez completamente convencido da força da dúvida pirrônica e da impossibilidade de que nada exceto a força do instinto natural poderia livrar-nos dela” (EHU, 130). Primeiramente, o ceticismo radical devasta tudo, não deixando pedra sobre pedra; e onde há a força do instinto, a ação, a crença e o conhecimento são possíveis. Por isso, por meio do argumento cético e do instinto do hábito, somos levados *apenas* à ciência empírica. Esse ponto é fundamental: no interior da filosofia de Hume, as duas premissas fundem-se em uma só conclusão, revelando uma unidade no seu pensamento. E, na medida em que a força da natureza é invocada por Hume como um argumento filosófico, podemos denominar esse nível de suas análises de “ceticismo naturalista filosófico”.

Devemos insistir, por outro lado, que, se não há justificação racional última, isso não implica uma ausência total de justificação e, portanto, a legitimidade de qualquer ciência. Ao contrário, mostrar a força do ceticismo

que tudo destrói e a força superior da natureza são considerações que nos levam à ciência empírica e só a ela. Visto que não há outra ciência possível para nós, qual é o único procedimento aceitável de investigação que nos resta? Coloca-se aqui a questão da normatividade em Hume (T, pp. 173-176; EHU, 132): como se *deve* fazer ciência.

Como *a priori* qualquer objeto pode ser causa de um outro, Hume fixa algumas regras para a prática da ciência. Pode-se elaborar, assim, uma metodologia conforme ao ceticismo. As suas análises da causalidade tornam-se o fio condutor da metodologia, pois só por meio da experiência e do hábito somos capazes de inferir o efeito a partir da causa e vice-versa. Não há uma razão abstrata que opera a partir de meras idéias; ao contrário, a racionalidade científica define-se a partir do princípio do hábito, de uma metodização e correção do funcionamento desse instinto natural. O *Tratado* formulara regras gerais que definem uma metodologia da investigação causal, a "lógica" que Hume julga próprio empregar no raciocínio; ainda que talvez não fosse necessário essa formulação explícita e que tal "lógica" pudesse ser implicitamente provida "pelos princípios naturais do nosso entendimento" (T, p.175). Outra coisa, porém, é a aplicação dessa metodologia: "Todas as regras dessa natureza são fáceis em sua invenção, mas extremamente difíceis em sua aplicação" (T, ib.). A sagacidade no discernimento dos componentes da experiência torna-se o principal elemento do gênio científico. Como vimos acima, não há outro sentido da idéia de causa que não o da associação de fenômenos. Resta-nos, pois, fazer ciência segundo essa única concepção de causa e efeito que temos. Devemos, portanto, buscar novas relações de fenômenos, ou conjunções constantes onde parece haver apenas conjunções freqüentes, ou onde uma causa possui efeitos contrários, devemos descobrir que "causa oculta" impede a conjunção com um único efeito, etc.

Qual é, então, o sentido da argumentação que Hume oferece em apoio da ciência empírica? Será um "naturalismo" baseado apenas nos instintos naturais? Por certo que não. Fosse assim, Hume não poderia justificar que só podemos fazer ciência empírica, pois as outras possibilidades não estariam excluídas. Hume, de fato, justifica que *apenas* a ciência empírica é possível para nós. Em primeiro lugar, ele reconhece que nós raciocinamos causalmente e que temos distintas faculdades que associam as percepções em nossa mente; resta saber qual delas é responsável pelo raciocínio causal. A argumentação revela que a razão não é capaz de efetivar tal raciocínio nem *a priori*, nem com o auxílio da experiência. Conclui-se, portanto, que o raciocínio é empírico e fundado na imaginação. Há, na estrutura dos argumentos, o reconhecimento da existência de raciocínios causais e a rejeição de uma fundamentação racional; e, na conclusão, ficamos reduzidos a um dos lados das dicotomias (razão x experiência; razão x imaginação). Não há um argumento positivo e direto em favor da conclusão, mas apenas a combinação desses reconhecimentos e dessas recusas. Pode-se dizer que Hume "justifica negativamente" o raciocínio experimental apoiado em um

princípio natural. A seguir, ele identifica esse princípio natural como sendo o hábito. Todo esse processo argumentativo é, ao mesmo tempo, uma descrição do funcionamento do nosso entendimento. Nesse sentido, podemos falar de um "naturalismo descritivo". O caminho para uma ciência empírica baseada nesse princípio parece estar aberto.

Há, ainda, um segundo momento na argumentação de Hume. O cético excessivo poderia aceitar essa descrição do nosso modo de pensar e, com base nele, pretender suspender o juízo (e, portanto, impedir que tal ciência venha a se realizar). No entanto, diz Hume, isso é impossível, pois somos obrigados a crer. O reconhecimento da força da natureza é aqui empregado por Hume como um argumento filosófico contra o cético excessivo. Podemos falar, assim, de um "naturalismo filosófico" enquanto distinto de um "naturalismo descritivo" com o qual o cético excessivo poderia estar de acordo. Reconhecer que a natureza nos obriga a crer evita a suspensão do juízo; dito de outro modo, aceitamos filosoficamente as crenças produzidas pelo raciocínio causal, ainda que não possamos justificá-las racionalmente. Esse "naturalismo filosófico" vem a confirmar o caminho aberto pelo "naturalismo descritivo" de que podemos raciocinar empírica e causalmente. Mais ainda: corrigindo e metodizando nossos instintos naturais, podemos praticar uma ciência empírica. Se vamos fazer ciência, devemos ser empiristas. Esse "naturalismo filosófico" não é senão parte fundamental do ceticismo de Hume descrito na seção XII da *Investigação*²².

O que há, em suma, é um amálgama de ceticismo e naturalismo. A esse amálgama, Hume dá o nome de ceticismo mitigado (EHU, 130). No primeiro exemplo analisado, ficou evidente que não havia duas partes distintas, uma cética e outra naturalista, uma negativa e outra positiva, uma filosófica e outra psicológica. Vimos como um só argumento, ao mesmo tempo, era destrutivo e construtivo, como ceticismo e naturalismo coincidiam em uma mesma análise e em uma mesma teoria: o fundamento da relação de causa e efeito é a experiência e o dos raciocínios experimentais é o hábito. Chamamos essa teoria de "ceticismo naturalista descritivo". E também vimos como, no segundo exemplo, as duas premissas do argumento de Hume contra o cético radical não se opunham e contribuíam decisivamente para a conclusão de que só devemos praticar uma ciência empírica,

²² Esse "naturalismo filosófico" já está indicado em EHU, 34 e 36, onde Hume se refere à força da natureza e importância do hábito para a vida. No entanto, a objeção do cético excessivo não é tematizada, nem essas indicações são tomadas como um argumento filosófico. Essas indicações, por outro lado, já vão mostrando a coerência e complementaridade entre as análises humeanas que procuramos mostrar aqui. Notemos, para evitar confusão, que "naturalismo filosófico" e "ceticismo naturalista filosófico" são sinônimos, bem como "naturalismo descritivo" e "ceticismo naturalista descritivo".

confirmando as análises precedentes. O nome que usamos para designar essas análises foi "ceticismo naturalista filosófico". A filosofia de Hume, portanto, não é senão esse ceticismo naturalista.

BIBLIOGRAFIA

- Hume, David. *Enquiry concerning human understanding*, ed. Selby-Bigge/P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- — . *A treatise of human nature*, ed. Selby-Bigge/P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Bennett, J. (1971). *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford: Clarendon Press.
- Burnyeat, M. (1983). "Can the Skeptic Live His Skepticism?" in M. Burnyeat (ed.), *The skeptical tradition*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Flew, A. (1986), *David Hume: Philosopher of moral science*, Oxford: Blackwell.
- Fogelin, R.J. (1985). *Hume's skepticism in the treatise of human nature*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Frede, M. (1984), "The Sceptic's Two Kinds of Assent" in Richard Rorty, J.B. Schneewind and Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kemp-Smith, N. (1966). *The philosophy of David Hume*, London: Macmillan.
- Michaud, Y. (1983). *Hume et la fin de la philosophie*, Paris: PUF.
- Noxon, J. (1973). *Hume's philosophical development*, Oxford: Clarendon Press.
- Passmore, J. (1980). *Hume's intentions*, London: Duckworth.
- Penelhum, T. (1975). *Hume*, London: MacMillan
- Popkin, R. (1966). "David Hume: His pyrrhonism and his critique of pyrrhonism" in V. Chappell (ed.), *Hume*, New York: Doubleday.
- Reide, Thomas (1969). *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- — . (1970). *An Inquiry into the Human Mind*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Sextus Empiricus (1976), *Outlines of Pyrrhonism*, London: William Heinemann.
- Stroud, B. (1977). *Hume*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Williams, M. (1988). Scepticism Without Theory, *Review of Metaphysics* vol. XLI, n. 3
- Wright, J.P. (1983). *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester: Manchester University Press.