

REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS

Volume 10 número 1 jan-jun de 2022 ISSN 2177-1006



David Hume, Historian and Philosopher. Allan Ramsay, 1754. National Galleries Scotland

Revista Estudos Hum(e)anos

ISSN 2177-1006

Conselho Científico

Cesar Kiraly (Universidade Federal Fluminense), Danilo Marcondes (Pontifícia Universidade Católica do Rio), Lívia Guimarães (Universidade Federal de Minas Gerais) e Renato Lessa (Pontifícia Universidade Católica do Rio)

Edição

Alana Boa Morte Café (Universidade Federal de Minas Gerais), Hugo Arruda (Universidade Federal de Minas Gerais) e Vinícius França Freitas (Universidade Federal de Minas Gerais)

Ensaios Morais, Políticos e Literários: Jessica Di Chiara (Pontifícia Universidade Católica do Rio)

Conselho Editorial

António Marques (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), André Luiz Olivier da Silva (Escola de Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos), Caterina Koltai (Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), Cícero Romão Araújo (Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo), Déborah Danowski (Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), Diogo Pires Aurélio (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), Hugo da Gama Cerqueira (Departamento de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais), Jaimir Conte (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina), João Carlos Salles (Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia), João Paulo Monteiro (*in memoriam*) (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), Joel Birman (Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro), John Christian Laursen (Universidade da Califórnia Riverside), José Raimundo Maia Neto (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais), Laura Gioscia (Departamento de Ciência Política da Universidad de la República, Uruguai), Luiz Eva (Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná), Maria Filomena Molder (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), Marcos Balieiro (Departamento de Filosofia da

Universidade Federal de Sergipe), Marcos César Seneda (Departamento de Filosofia da Universidade de Uberlândia), Marília Côrtes de Ferraz (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina), Rui Bertrand Romão (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), Paulo Tunhas (Universidade de Fernando Pessoa, Portugal), Pedro Paulo Pimenta (Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo), Plínio Junqueira Smith (Universidade Federal de São Paulo), Sébastien Charles (Universidade de Sherbrooke, Quebec, Canadá),

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	6
LINGUAGEM E PERCEPÇÃO: A FILOSOFIA DE DAVID HUME EM <i>TENTAÇÃO DE CLARICE LISPECTOR</i>	7
Stephanie Handam Zahredinne	
O GÊNERO ENSAÍSTICO DE HUME COMO FUNDAMENTO PARA UMA RESPOSTA FILOSÓFICA AO PENSAMENTO MODERNO.....	18
Laiz Fidelis	
O CETICISMO ACADÊMICO DE LOCKE NA <i>INVESTIGAÇÃO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO</i> DE HUME (I, IV, V E XII).....	40
Marcelo Fonseca R. de Oliveira	

APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que apresentamos à comunidade filosófica brasileira o primeiro número de 2022 (janeiro-junho) da Revista Estudos Hum(e)anos. O número conta com estudos que visitam temas sempre caros à discussão acadêmica sobre David Hume. Agradecemos às pesquisadoras e aos pesquisadores que confiaram seus trabalhos à nossa avaliação e divulgação. Agradecemos também a valiosa contribuição dos pareceristas anônimos que dedicaram seu tempo para a qualificação da produção que a R(e)H agora disponibiliza.

Alana Boa Morte Café e Vinícius França Freitas

LINGUAGEM E PERCEPÇÃO: A FILOSOFIA DE DAVID HUME EM TENTAÇÃO DE CLARICE LISPECTOR

*LANGUAGE AND PERCEPTION: DAVID HUME'S PHILOSOPHY IN CLARICE
LISPECTOR'S TENTAÇÃO*

Stephanie Hamdan Zahreddine

Universidade Estadual do Piauí

tehamdan@gmail.com

RESUMO: O ensaio apresenta aproximações entre a teoria do conhecimento de David Hume e o conto *Tentação*, de Clarice Lispector, que explora a “possibilidade de comunicação” entre uma garota e um cachorro. Inicialmente, examina-se a maneira pela qual Hume aborda a influência das artes literárias para o saber filosófico. Posteriormente, elementos característicos da escrita clariceana são analisados à luz de alguns conceitos da epistemologia humeana – como a simpatia, o costume e as ideias abstratas. Dessa maneira, será possível constatar, no conto, exemplos eloquentes das paixões, comportamentos e princípios da natureza humana descritos por Hume.

PALAVRAS-CHAVE: David Hume; Clarice Lispector; Literatura; Ideias Abstratas; Simpatia.

ABSTRACT: The essay investigates the affinities between David Hume's theory of knowledge and Clarice Lispector's short story *Tentação*, which explores the “possibility of communication” between a girl and a dog. Initially, the work examines Hume's thoughts on the influence of literary arts to philosophical knowledge, and then analyzes the elements of Lispector's writing through the lens of Humean's epistemological concepts – such as sympathy, custom and abstract ideas. Thus, it will be possible to observe, in the short story, eloquent examples of the human passions, behaviors and principles described by Hume.

KEYWORDS: David Hume; Clarice Lispector; Literature; Abstract Ideas; Sympathy.

‘In short, He knew Florence as no human being has ever known it; as Ruskin never knew it or George Eliot either. He knew it as only the dumb know. Not a single one of his myriad sensations ever submitted itself to the deformity of words.’

Virginia Woolf, *Flush, A Biography*¹

Considerações Introdutórias

Os escritos de Hume sobre a Literatura e sobre as artes em geral se encontram ao longo de toda a obra do filósofo, seja no *Tratado da Natureza Humana* ou nos *Ensaios* sobre o gosto e as paixões. As frequentes menções ao tema e a maneira de sua abordagem deixam clara a compreensão da arte como fornecedora de elementos que endossam outros aspectos de seu pensamento. No trecho a seguir, extraído do *Tratado*, o filósofo expõe sua posição no que concerne à origem dos sentimentos morais de prazer e dor. Ao tratar do prazer derivado da obra de arte, ele investiga uma das influências da simpatia, importante princípio da natureza humana que consiste na comunicação de sentimentos; no contágio capaz de fazer alguém sentir com a outra pessoa – seja o desagrado que se sente ao ter a percepção de uma situação ruim vivenciada por outra pessoa; ou, ao contrário, o agrado que se tem ao presenciar uma situação aprazível vivida por outrem.

Sempre que um objeto tenha uma tendência a produzir prazer em quem o possui, ou, em outras palavras, quando é uma *causa* própria de prazer, ele seguramente agradará ao espectador, por uma sutil simpatia com o possuinte. A maioria das obras da arte humana são consideradas belas quando adequadas ao uso dos homens; aliás, muitas das produções da natureza derivam sua beleza dessa fonte (T 3.3.1§8).

O prazer que um objeto causa a quem o possui é transmitido via simpatia, de maneira que o espectador se contagia pelo prazer do possuidor. Aqui, dois aspectos merecem ser abordados. O primeiro diz respeito ao contexto no qual Hume faz referência à obra de arte. Ao analisar o estatuto dos objetos que causam prazer ou dor, ele simplesmente menciona a obra de arte como uma fonte de prazer. Segundo Peter Jones, as observações de Hume sobre a arte se estabelecem no contexto da vida social, e é por isso que ele considera tanto a produção quanto a recepção da obra de arte como um assunto que diz respeito às ações humanas. Nesse sentido, a obra de arte se insere na análise que o filósofo faz sobre outras ações humanas (JONES, 1993,

¹ “Resumindo, conhecia Florença como nenhum ser humano jamais conheceu; como Ruskin jamais conheceu, nem George Eliot. Conhecia-a como apenas os mudos a conhecem. Nem uma única de suas infinitas sensações jamais foi submetida à deformidade das palavras.”

p. 255). Ou seja, a obra de arte é vista, até certo ponto, como mais uma, dentre tantas outras, múltiplas, ações humanas.

O segundo aspecto a ser comentado se refere ao uso da obra de arte. Se um objeto é útil, ele é agradável. Ora, se, para Hume, o que é agradável causa prazer, então uma obra de arte possui uma *utilidade* e, por isso, é agradável. Nota-se, também nessa passagem, a ênfase no papel da simpatia:

Essa observação se estende a mesas, cadeiras, escrivaninhas, lareiras, carruagens, selas, arados, e a todo produto da indústria humana, pois é uma regra universal que sua beleza deriva sobretudo de sua utilidade e adequação ao propósito a que se destinam. Mas essa é uma vantagem que diz respeito apenas ao proprietário; e somente pela simpatia pode interessar ao espectador (T 2.2.5§17).

Hume estende o caráter de utilidade também às obras literárias. Como um cientista da natureza humana, o autor reconhece a profícua relação entre Filosofia e Literatura, à medida que reconhece a última como parte do “laboratório” da natureza humana, capaz de retratar as paixões, o funcionamento dos princípios da natureza humana e a maneira de formação das condutas morais. Nas palavras de Don Garrett, a literatura pode oferecer “*experimentos* valiosos para a teorização filosófica” (Garrett, 2003, p. 162).

Além disso, as artes literárias tocam as mentes e incitam as paixões calmas, tão estimadas pelo autor. Não é somente para poetas e escritores de literatura que a escrita eloquente é instrumento precioso: no ensaio “Da simplicidade e do refinamento na escrita”, o autor considera que isso se aplica a “oradores, críticos, ou qualquer autor que fala em seu próprio nome, sem introduzir outros interlocutores ou atores”: os mais válidos e brilhantes argumentos não atingem os corações se expressados com as frias especulações abstrusas de gabinete. “Se sua linguagem não é elegante, suas observações incomuns, seu senso forte e viril, ele irá em vão gabar-se de sua natureza e simplicidade. Ele talvez esteja certo, mas ele nunca será agradável” (SR§3).

Isso não significa que Hume aborde a Literatura como um campo subalterno a outros domínios do conhecimento, pelo contrário. A literatura era vista por ele como uma categoria mais geral, em que se incluíam tanto a História quanto a Filosofia. O próprio Hume foi um admirador das obras literárias: via em autores como Cícero e Virgílio a expressão maior da eloquência. No campo da história, não é diferente, uma vez que o autor escreveu uma obra de história monumental, a *História da Inglaterra*, repleta de elementos textuais que bebem da fonte das estratégias literárias de seu tempo: retratando narrativamente as paixões, os agentes e as ações humanas, sem que o narrador se torne uma voz exterior à própria narrativa – em

outras palavras, sem que o narrador se perca da vida de sua narrativa. E é no viés no qual Hume via a Literatura que este ensaio pretende atuar: se a própria filosofia de Hume justifica a utilização da Literatura em outros campos, então se justifica explorar um texto literário à luz da teoria do conhecimento de Hume – especialmente se o texto busca exprimir o mais íntimo do que é ser humano, sem se perder de sua própria vida.

Clarice Lispector é, definitivamente, uma autora que preenche esses requisitos. Nascida na Ucrânia e naturalizada brasileira, é uma escritora reconhecida pela crítica, tanto no Brasil quanto no exterior. Seu estilo mais intimista remete à escrita de James Joyce e Virginia Woolf, mesmo apesar da escritora ter conhecido o trabalho de Woolf depois da produção de sua primeira obra, *Perto do Coração Selvagem*, que possui um estilo parecido com o da escritora britânica.

Nas obras de Clarice Lispector, encontra-se um interesse especial pela linguagem e pela questão mística. Em várias passagens de seus contos e romances, surge a impressão de que a personagem insiste em dizer algo que é indizível, justamente pelo fato de esse algo preceder o discurso. Os contos da autora apresentam uma característica comum: a partir de um episódio – que serve de núcleo da narrativa – se desenvolve a experiência interior da personagem, que se dá por meio da relação de embate entre a personagem e a realidade. Segundo Benedito Nunes, na maioria dos contos de Lispector, esse episódio único, que também serve de núcleo, é um momento de *tensão conflitiva*, que “se declara subitamente e estabelece uma ruptura do personagem com o mundo” (Nunes, 1973, p.79)².

Nesse momento de ruptura, é como se a personagem passasse por um *instante de flutuação*, em que fosse possível perceber a realidade tal como ela realmente é. Esse instante é mínimo e não pode ser emitido pela linguagem. Após esse momento, a personagem, mesmo incapaz de expressar sua experiência, retorna à realidade de forma diferente, pois é como se ela tivesse vivido uma experiência mística de cisão do eu com o mundo. Ou, melhor dizendo: a experiência mística dilui o eu, e o que sobra é o todo; aquele anterior eu diluído no mundo.

O conto

Em *Tentação*, conto presente na obra *Felicidade Clandestina*, o movimento da narrativa acompanha esse traço característico dos contos da autora. A vida da menina ruiva, antes do

² Benedito Nunes pode ser considerado um dos maiores comentadores da obra clariceana. Em uma entrevista dada à revista Textura, em 1974, Clarice afirma: “Benedito Nunes? Ele é muito bom. Ele me esclarece muito sobre mim mesma. Eu aprendo sobre o que escrevi” (apud Margutti Pinto, 2006, pp.1-2).

clímax que se dá no episódio central, segue seu curso normalmente; sua insatisfação em ser ruiva “numa terra de morenos” aponta para certo deslocamento ao qual já se habituara. Além disso, a narrativa começa como se fosse uma continuidade: sem parágrafo, afirmando que “ela estava com soluço”. E continua:

Que fazer de uma menina ruiva com soluço? Olhamo-nos sem palavras, desalento contra desalento. Numa terra de morenos, ser ruivo era uma revolta involuntária. (...) Por enquanto ela estava sentada num degrau faiscante da porta, às duas horas. O que a salvava era uma bolsa velha de senhora, com alça partida. Segurava-a com um amor conjugal já habituado, apertando-a contra os joelhos (Lispector, 1998, p. 46).

É nesse cenário de habitual desalento que o episódio central ocorre:

Foi quando se aproximou a sua outra metade neste mundo, um irmão em Grajaú. A possibilidade de comunicação surgiu no ângulo quente da esquina acompanhando uma senhora, e encarnada na figura de um cão. Era um basset lindo e miserável, doce sob sua fatalidade. Era um basset ruivo (Lispector, 1998, pp. 46-47).

Nesse momento, o cachorro e a menina se olham e, sem dizer palavra, se encaram durante um tempo indeterminado. O confronto pelo olhar faz com que eles se vejam ao mesmo tempo em que se veem no outro. É como se a troca de olhares fizesse refletir na menina o que ela é e o que ela não é; o que a une ao cachorro – o fato de ser ruiva – e o que a separa dele – o fato de existir sob circunstâncias inexoravelmente diversas. Ainda nos termos de Nunes, os motivos que compõem esse confronto são a “potência mágica do olhar”, que desemboca no “descortínio contemplativo silencioso” (Nunes, 1973, pp. 82-93): a partir da troca de olhares e da identificação mútua, outra realidade é aberta; a realidade mesma, que não é passível de ser exprimida.

Este foi o momento em que “[u]m grande soluço sacudiu-a desafinado. Ele nem sequer tremeu. Ela também passou por cima do soluço e continuou a fitá-lo” (Lispector, 1998, p. 47). O soluço, nesse momento, representa a total falta de importância de um acontecimento que ainda está colado às circunstâncias do eu. Ao “passar por cima” do soluço, encontra-se a superação de um estado habitual para o estado de fusão.

Depois de um tempo, a narrativa descreve como que um “acordar de um sonho”. Após o estado de êxtase possibilitado pela troca de olhares entre a menina e o cachorro, cai como uma pedra sobre a cabeça das personagens o mundo; mundo que não era passível de fuga, e que trazia novamente a possibilidade da linguagem, que, por sua vez, escancarava o fato de que “ambos eram comprometidos. Ela, com sua infância impossível, o centro da inocência que

só se abriria quando ela fosse uma mulher. Ele, com sua natureza aprisionada” (Lispector, 1998, p. 47).

Em apenas duas páginas, o conto apresenta diferentes graus de interpretação, bem como elementos característicos da escrita clariceana – o que inclui a imersão no tema da linguagem e da experiência humana e que podem ser examinados em camadas de diferente profundidade.

Uma leitura humeana

A partir do apresentado até agora, cabe ressaltar os principais aspectos da obra de Clarice Lispector que serão analisados paralelamente ao pensamento de Hume: a *inquietação*, o *desejo de ser*, o *predomínio da consciência reflexiva*, a *desagregação do eu*, a *potência mágica do olhar* e o *descortínio silencioso das coisas* (Nunes, 1973, p. 9).

O conto pode ser dividido em três momentos cruciais, seguindo sua ordem cronológica: 1) a existência habitual das personagens; 2) o momento da troca de olhares entre as personagens; e 3) o retorno a suas existências habituais. No primeiro momento da narrativa, a descrição do espaço onde a menina se encontra remete a uma situação rotineira: uma pessoa esperando o bonde que nunca passa, a menina suportando o soluço que também não passa, e o sol das duas horas da tarde trazendo a claridade e o calor de outra tarde qualquer. Antes de enxergar “sua outra metade nesse mundo”, o basset ruivo trotava pela rua, acompanhado de sua dona, “desprevenido, acostumado, cachorro” (Lispector, 1998, p.47).

O caráter habitual dessa descrição relaciona-se com a perspectiva de Hume sobre a possibilidade de um conhecimento seguro do mundo, derivada do princípio do costume, fator crucial para a formação do princípio da causalidade e da crença na uniformidade da natureza. Depois de repetidas experiências que desembocam em resultados semelhantes, a mente apreende o experienciado como um conhecimento, pois acaba se habituando a ele (T 1.3.14§31). Um exemplo: a crença de que o fogo queima está baseada nas experiências anteriores, em que o fogo sempre queimou, e por um mecanismo do costume, a mente apreende esse fato como um conhecimento seguro, como uma crença causal, criando-se a expectativa de que o fogo queimaré em experiências futuras. Pois bem: é no cenário do costume que a narrativa é introduzida. O próprio cachorro se encontra acostumado com a sua situação – o que indica certo grau de raciocínio causal em sua constituição, aspecto que Hume também explora no *Tratado*, e que será analisado mais à frente.

No segundo momento do conto, em que se dá o episódio central, ocorre a troca de olhares entre a menina e o cachorro. Nos termos da própria autora, quando os olhares se cruzam, há a “possibilidade de comunicação” – que é caracterizada pela identificação entre os dois envolvidos. É importante ressaltar aqui que a comunicação não é unilateral: não é só a menina que olha o cachorro; os dois se olham e se comunicam de alguma forma.

Ora, se a linguagem humana é o que os seres humanos dispõem para se comunicarem, como é possível a comunicação descrita no conto? E mais: se houve uma identificação mútua entre os personagens, como justificar a capacidade que o cachorro teve de se identificar com a menina, senão por um processo de raciocínio causal?

Aqui, aponto algumas concepções humeanas sobre a constituição da mente: primeiramente, sobre a *ideias abstratas ou gerais*, que são, segundo Hume, a expansão dos significados das ideias particulares. Ou seja: a partir de uma ideia particular, a mente atua de modo a ampliar seu escopo, incluindo várias ideias particulares que se assemelham e ligando-as, todas, a um termo comum. Assim, ao pensar na ideia abstrata de animal, por exemplo, incluem-se nesse grupo as ideias particulares dos animais em geral, não levando em consideração as próprias particularidades destes - já que há animais de diferentes tamanhos e qualidades. Ora, como é possível que a mente conceba uma ideia abstrata de animal: pensando um animal que contém em si todas as formas e qualidades de todos os animais particulares, ou não considerando nenhuma forma em particular? Ou melhor: é a mente capaz de conceber tais tipos de ideias, ditas abstratas?

Retomando o exemplo da ideia abstrata de animal, pode-se afirmar, tendo em vista até mesmo os processos mentais humanos, que mesmo pensando em uma ideia geral de animal, esta tem na mente uma aparência específica de quantidade e qualidade, ainda que seja concebida para representar outras ideias específicas com graus de quantidade e qualidade distintos. Hume apresenta um argumento contra a capacidade de produzir uma imagem da ideia abstrata na mente, tendo em vista a sua definição de ideia como cópia: já que a ideia é cópia da impressão, então a primeira só se difere da segunda em graus de força e vividez - de resto, tudo o que é verdade sobre uma é necessariamente admitido como verdade para a outra. Então, se uma impressão necessita de graus determinados de força e vividez, a ideia, justamente por ser cópia da impressão, também necessita desses graus determinados. Disso decorre que a ideia abstrata, em si mesma, pode ser considerada individual – já que sua imagem na mente é particular – mas, na sua representação para fins de raciocínio, pode ser considerada geral. Essa concepção, derivada de George Berkeley, recebeu a posição favorável de Hume, que a retomou reforçando

a argumentação berkeliana. Ele, então, afirma que essas ideias abstratas ou gerais se formam tendo em vista a cooperação do hábito:

Algumas idéias são particulares em sua natureza, mas gerais pelo que representam. Uma idéia particular se torna geral quando a vinculamos a um termo geral – isto é, a um termo que, por uma conjunção habitual, relaciona-se com muitas outras idéias particulares, evocando-as prontamente na imaginação (T 1.1.7§10).

No entanto, o autor não desconsidera as ideias abstratas no âmbito da razão – apesar de ter demonstrado a incapacidade da mente de concebê-las da forma defendida por alguns filósofos, que Hume associa à chamada filosofia abstrusa. Ao contrário, ele reconhece a utilidade das ideias abstratas para o raciocínio e a conversação – justamente por fazerem a mente se remeter, a partir de um único termo, a outros objetos. Essa discussão relaciona-se intimamente com a possibilidade de comunicação entre os seres humanos.

Avancemos. Na seção do *Tratado* intitulada “Da razão dos animais”, Hume afirma que os animais não-humanos possuem duas formas de raciocínio em especial: a primeira, de natureza mais banal, necessita de uma impressão que esteja imediatamente presente em sua memória ou em seus sentidos, uma vez que “[d]o tom da voz, o cão infere a raiva de seu dono e prevê seu próprio castigo. De uma certa sensação que afeta seu olfato, julga que sua presa não está muito distante dele” (T 1.3.16§6). A segunda forma, que apresenta exemplos de maior sagacidade, diz respeito à variação de casos que o animal experimenta. As conclusões a que ele chega, a partir de uma impressão imediata, podem variar, pois se o estímulo dado ao cachorro for, por várias vezes, modificado, “ele extrairá sucessivamente conclusões diferentes, segundo sua experiência mais recente” (T 1.3.16§7).

É possível perceber que os processos da mente dos animais não-humanos seguem os mesmos processos da mente humana, salvo aqueles relacionados à razão, no domínio do conhecimento demonstrativo. Quanto a esse ponto, Hume afirma:

Os animais, certamente, nunca percebem nenhuma conexão real entre os objetos. É pela experiência, portanto, que inferem uns dos outros. São incapazes de, mediante argumentos, formar a conclusão geral de que objetos que eles nunca experimentaram se assemelham àqueles de que já tiveram experiência. Portanto, é unicamente por meio do costume que a experiência opera sobre eles (T 1.3.16§8).

Assim, o costume pode ser encontrado também nos animais não-humanos, justamente por ser um dos princípios da natureza, e não somente da natureza humana. Animais não humanos, portanto, não se diferenciam de humanos em termos qualitativos, mas apenas

quantitativos – somente em graus de raciocínio causal, e não em qualidade, ou seja, em capacidade de raciocínio causal³. No entanto, pelo fato de os animais não-humanos não serem capazes de se descolar da experiência imediata – a saber, das impressões –, eles não são capazes de generalizar suas impressões e estendê-las a situações não experimentadas. Disso é possível concluir que eles não são capazes de produzir ideias abstratas.

O costume, princípio crucial na formação de induções, é o que possibilita a comunicação – e consequente identificação – entre as personagens do conto. Essa indução concernente ao cachorro é, por sua vez, de caráter instintivo – com isso, pretendo afirmar que ela não executa inferências relacionadas a sentenças, proposições ou raciocínios lógicos, justamente por não envolver a abstração. Nos termos de Hume, a indução instintiva seria um encadeamento de impressões (que são a percepção imediata do objeto), e não de ideias (que são a cópia menos viva da percepção imediata), que não leva, portanto, à formação de ideias abstratas.

A indução instintiva executa um papel importante nesse momento. Se um fato é sempre seguido de outro fato, conclui-se disso que o primeiro é a causa do segundo. No caso em questão, quando o cachorro percebe a menina – produzindo imediatamente uma impressão dela – ele percebe a “pelugem” vermelha sobre a cabeça dela. Até aqui, ocorre um processo comum de percepção por meio da visão – que se assenta sob o princípio de semelhança no processo de associação de ideias (T 1.1.4§1). Entretanto, ele continua num processo associativo, pois imediatamente identifica a pelugem vermelha da menina com a sua própria: “No meio de tanta vaga impossibilidade e de tanto sol, ali estava a solução para a criança vermelha. E no meio de tantas ruas a serem trotadas, de tantos cães maiores, de tantos esgotos secos – lá estava uma menina, como se fora carne de sua ruiva carne” (Lispector, 1998, p. 47).

Ele para de andar, encara-a e a reconhece como “carne de sua ruiva carne” – desempenhando algo que supera a percepção imediata e aleatória por meio dos sentidos, a saber, a indução instintiva. A menina, por sua vez, só pode se comunicar com o cachorro se ela for capaz de executar esse mesmo processo de indução instintiva, sem a utilização das ideias abstratas, e, consequentemente, sem o uso da comunicação que se dá somente entre os seres humanos.

³ Este argumento é amplamente utilizado para refutar concepções cartesianas de consideração dos animais como seres meramente autômatos e, portanto, passíveis de exploração indiscriminada. Além de servir para reforçar o argumento de sua própria teoria, Hume também deu um passo à frente ao estabelecer argumentos contrários à exploração animal.

Além disso, a troca de olhares faz produzir nos protagonistas uma sensação de pertencimento: a experiência de se enxergar ao olhar o outro faz abrir outra realidade, em que ambas as personagens acabam por se misturar – entre si e com o resto do mundo. O que possibilitou enxergar-se no outro, possibilitou também enxergar-se no todo. Dessa maneira, o *eu* perde totalmente sua razão de ser, e o que antes era indivíduo, agora se dilui nessa realidade como um todo. Esse ponto remonta à discussão de Hume sobre identidade pessoal, em que o *eu* seria um feixe de percepções que estão em perpétuo movimento, e não uma essência invariável – aspecto que, por apenas tangenciar o objeto desse estudo, não cabe desenvolver no presente trabalho.

No terceiro e último momento do conto, o instante místico e de cisão é interrompido; a troca de olhares é cessada; cada qual volta a si, e a existência habitual retorna. No entanto, a menina sai dessa experiência modificada, “com o acontecimento nas mãos, numa mudez que nem pai nem mãe compreenderiam. Acompanhou-o com os olhos pretos que mal acreditavam, debruçada sobre a bolsa e os joelhos, atévê-lo dobrar a outra esquina.” O conto termina ironicamente, demonstrando que a indução instintiva é habitual para o basset: “Mas ele foi mais forte que ela. Nem uma só vez olhou para trás” (Lispector, 2001, p. 48).

Considerações finais

A epistemologia de Hume e seus escritos sobre literatura permitem a este ensaio um movimento interior à própria teoria do filósofo: a partir de sua concepção de literatura, justifica-se a análise de sua teoria do conhecimento aliada à sua concepção da literatura. A posição de Hume com relação à utilidade da obra de arte possibilitou essa justificativa.

É certo que não se pode esquivar das diferenças entre Hume e Lispector, não apenas no que diz respeito a suas abordagens: Hume não admite experiências místicas em sua filosofia, como é recorrente ao longo de todas as obras de Lispector. Para ele, as causas ocultas ou forças indefiníveis pelas quais a mente funciona são simplesmente desconhecidas: ele não necessita de um fundamento místico metafísico que tente explicá-las; elas ficam, portanto, indeterminadas.

Isso não significa, por outro lado, que a literatura não possa contribuir para essas questões. Assim como essas forças desconhecidas estão em aberto, a discussão permite que se levantem cada vez mais questões sobre outras causas ocultas, e assim a Filosofia sobrevive até hoje. No que diz respeito à obra de Clarice Lispector, a filosofia e a literatura se entrelaçam

intimamente. A ânsia por dizer o que não é passível de ser dito, a náusea frente à existência e o estatuto do *eu* são questões filosóficas que, sob a pena da autora, tomam a forma da excelência literária.

A experiência de comunicação com um animal não-humano, por meio de uma não-linguagem, que desemboca na fragmentação do *eu* justamente por ter se descoberto enquanto um *eu* que possui beleza: eis a experiência do autoconhecimento de *Tentação*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- GARRETT, D. 2003. The Literary Arts in Hume's Science of the Fancy. *Kriterion*. Número 108, pp.161-179.
- HUME, D. 2009. *Tratado da Natureza Humana*. Déborah Danowski (tradutora). 2^a Edição. São Paulo: Editora UNESP.
- HUME, D. 2017. Da Simplicidade e do Refinamento na Escrita. *Controvérsia*. Tradução de Bruno H. de S. Soares. Volume XIII, número 2, pp. 156-162.
- JONES, P. 1993. Hume's literary and aesthetic theory. *The Cambridge Companion to Hume*. David Fate Norton (editor) United Kingdom: Cambridge University Press, pp. 255-280.
- LISPECTOR, Clarice. 1998. *Felicidade Clandestina*. Rio de Janeiro: Rocco.
- MARGUTTI PINTO, Paulo. 2005. A dialética da Linguagem e do Silêncio em Ludwig Wittgenstein e Clarice Lispector. *Linguagem & Linguagens*. João Mac Dowell e Marcelo Yamamoto (organizadores). São Paulo: Loyola, pp. 49-94.
- NUNES, Benedito. 1973. *O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Quíron.

O GÊNERO ENSAÍSTICO DE HUME COMO FUNDAMENTO PARA UMA RESPOSTA FILOSÓFICA AO PENSAMENTO MODERNO

*HUME'S ESSAY GENRE AS A FOUNDATION FOR A PHILOSOPHICAL RESPONSE TO
MODERN THOUGHT*

Laiz Fidelis

Universidade Estadual do Ceará

laizfidelis07@gmail.com

RESUMO: Investigações que tomam os ensaios humeanos demonstram-se escassos, tanto nacionalmente quanto internacionalmente, principalmente quando se trata em destacar quais princípios filosóficos Hume teria utilizado para sua escrita ensaística. Por esta razão, nosso objetivo é demonstrar que os ensaios humeanos têm por fundamento três dos princípios mais importantes da filosofia de Hume, o princípio da causalidade, o hábito e o princípio da simpatia. Para esta demonstração nota-se como necessário delimitar de forma precisa como esses princípios podem ser a base para a escrita ensaística, como Hume os utilizou e qual o papel de cada um deles para a construção ensaística.

PALAVRAS-CHAVES: Hume; Ensaios; Causalidade; Simpatia; Estética.

ABSTRACT: Investigations that take Hume's essays prove to be scarce both nationally and internationally, especially when it comes to highlighting which philosophical principles Hume would have used for his essay writing. For this reason, our aim is to demonstrate that Hume's essays are based on three of the most important principles of Hume's philosophy, the principle of causality, habit and the principle of sympathy. For this demonstration, it is necessary to define precisely how these principles can be the basis for essay writing, how Hume used them and the role of each one of them in essay construction.

KEYWORDS: Hume; Essay; Causality; Sympathy; Aesthetics.

Introdução

David Hume foi um dos mais celebres filósofos da modernidade, todas as suas críticas céticas e empíricas foram de grande contribuição para o progresso filosófico. Além desta contribuição também se destacou ao tratar de outros temas, como: religião, ética, política, psicologia moral⁴, entre outros assuntos que lhe pareceram pertinentes (como o gosto, a superstição, sobre a eloquência, entre outros).

Hume considerou cada um desses princípios como fundamentais e de grande importância para serem discutidos pela filosofia e assim os publicou de forma ensaística, abordando filosoficamente os seus sentidos. A pretensão de Hume era alcançar um público esquecido pelos literários e filósofos, seu objetivo era tornar sua filosofia uma leitura simples e adequada para que todos pudessem comprehendê-la. O mais intrigante é que apesar de Hume ter se dedicado à escrita de suas obras, como: *Tratado da natureza humana*, *Investigação sobre o entendimento humano*, *Uma investigação sobre os princípios da morais*, *História natural da Inglaterra*, *História natural da religião*, dentre outras, todas elas o tornaram um dos filósofos mais renomados da modernidade, então por que Hume teve a necessidade de escrever um conjunto ensaístico? Esta é uma das questões que se demonstrou bastante pertinente à esta investigação, e por este motivo investigaremos por que Hume dedicou-se a escrita ensaística, e qual seria seu objetivo.

Nossa hipótese interpretativa baseia-se em afirmar que os ensaios humanos são sim filosóficos, e para isto apontaremos e demonstraremos quais conceitos filosóficos Hume utilizou para seu conjunto ensaístico. Para alcançarmos nosso objetivo, utilizaremos sua obra mais renomada, em busca de determinar quais conceitos filosóficos aplicou a escrita ensaística e o porquê usou cada um deles. Utilizaremos a obra *Tratado da natureza humana*, no qual Hume explica todo seu pensamento filosófico e explica cada um de seus conceitos epistemológicos, em conjunto utilizaremos os *Ensaios morais, políticos e literários*, para demarcar e demonstrar como Hume aplicou sua teoria epistemológica à escrita ensaística. Para chegarmos em nosso objetivo, primeiramente analisaremos o período em que Hume estava inserido.

1. A estrutura filosófica dos ensaios humeanos

Entre 1741 e 1742 Hume publicou sua primeira coleção ensaística e a nomeou como *Ensaios morais, políticos e literários*, que foram bem mais recebidos do que sua obra *Tratado*

⁴ David Fate Norton nos autoriza declarar que a teoria das paixões em Hume é uma psicologia moral, ver *An Introduction to Hume's Thought*, in Cambridge Companion to Hume, p. 16.

da natureza humana. Hume acreditava que o fracasso de seu *Tratado* se deu por causa da maneira que foi escrito e não por questões de conteúdo filosófico, por esta razão ele decidiu reformular a primeira parte de seu *Tratado* e o publicou como *Investigações sobre o entendimento humano* e a terceira parte como *Investigações sobre os princípios da moral*. Após sua tentativa de não fracassar novamente com suas publicações, Hume desejava aplicar à sua escrita ensaística “seus sentimentos e princípios filosóficos⁵” mais relevantes. Os ensaios foram muito conhecidos em outras áreas disciplinares, como: moral, política, retórica, jurisprudência e civismo. Apenas recentemente que a escrita ensaística foi incluída como obra significativa dentre a gama de obras humeanas já publicadas. Apesar disso, os ensaios demonstram-se bastantes centrais para a exposição dos conceitos filosóficos de Hume, como veremos posteriormente.

O ensaio de Hume forneceu ao curso investigativo escocês uma grande ampliação, no campo ilustrativo, assim como foi particularmente uma das obras mais importantes para tratar sobre a política, a cultura e a linguagem escocesa. Os escritos de Hume tinham uma forma inovadora, porque foram moldados com o intuito peculiar de alcançar o mundo erudito moderno da academia, assim como o mundo da sociedade civil educada e o mercado literário. Hume queria encontrar meios que pudesse tornar suas ideias populares, seus esforços foram tão grandes que os seus ensaios tiveram sua total atenção e dedicação, e por esta razão ele concentrou-se em fazer repetitivas revisões, além de sempre querer esclarecer suas preocupações sobre os assuntos ensaísticos. Antes da escrita ensaística e prosa humeana outros filósofos também produziam desta forma. Como exemplo podemos citar Francis Bacon⁶ (1561-1626) e Michel Montaigne⁷ (1533-1592). Mas diferente de seus escritos, os ensaios humeanos

⁵ Sobre esta afirmação ler a “Introduction” (Introdução) da obra *David Hume Selected Essays* descrita por Stephen Copley e Andrew Edgar que descrevem que Hume tinha feito esta afirmação quando escreveu seus ensaios e os publicou pela primeira vez.

⁶ Um dos textos filosóficos de maior importância de Francis Bacon foram seus ensaios que, além de reunir sinteticamente os princípios norteadores do pensamento baconiano, reacende vigorosamente grandes temas éticos e políticos. O filósofo compreendia a importância da escrita ensaística para além de “palavras simples” e “ideias comuns”, mas como um gênero, de fato, filosófico. “O estilo de Bacon, embora elegante, não é tão simples quanto parece ou como costuma ser descrito. Na verdade, é um caso bastante complexo que alcança seu ar de facilidade e clareza mais por meio de suas cadências equilibradas, metáforas naturais e simetrias cuidadosamente arranjadas do que pelo uso de palavras simples, ideias comuns e sintaxe direta”. Como exemplo, seu primeiro livro publicado foi *Essays: Religious Meditations. Places of Perswasion and Disswasion. Seene and Allowed*, de 1597, onde está reunido, dentre outros, os ensaios: *Of truth, Of Death, Of Love, Of Beauty, Of Fortune*. Ler: *Internet Encyclopedia of philosophy* “Francis Bacon”.

Disponível em: <https://iep.utm.edu/francis-bacon/#SH2a>. Acesso em: 07/12/2022

⁷ Montaigne foi o primeiro autor a chamar seus escritos de “ensaios”, é frequentemente descrito como o primeiro a utilizar o termo “ensaios” e que é ao mesmo tempo adequado e enganoso. É enganoso porque hoje tendemos a pensar em um ensaio como uma unidade literária independente com seu próprio título e assunto, composta e publicada independentemente, e talvez posteriormente reunida em uma antologia com peças publicadas anteriormente do mesmo tipo. “[...] O mesmo pode ser dito dos capítulos individuais do livro de Montaigne, bem

tinham como modelo serem ensaios periódicos, que seriam publicados por semana, como demonstra Copley e Edgar ao afirmar que no anúncio da primeira edição dos ensaios em 1741, Hume tinha em vista publicá-los como “papeis semanais”, destinados a compreender os desenhos dos espectadores e artesãos. O objetivo de Hume era utilizar duas diferentes publicações⁸ para que pudesse alcançar um público maior. Os papeis semanais humeanos tornaram-se uma das publicações inglesas mais influentes na Grã-Bretanha e no continente, foram traduzidos em diferentes línguas, francesa, alemã e italiana, e desempenhou um papel de formação cultural e educacional na Escócia. Os ensaios foram publicados em março de 1741 até 1748⁹ e oferecia a uma classe média uma orientação sobre as boas maneiras, sobre a moral, estética, filosofia e conhecimentos gerais capazes de torná-los indivíduos “educados”. Hume possibilitou que um conhecimento polido e geral, não totalmente especializado, fosse acessível de maneira tão grandiosa que os seus leitores conseguiram refletir sobre seus valores sociais. Mesmo que o objetivo de Hume fosse alcançar um público mais diferenciado, o que de especial teria os ensaios de Hume, já que a escrita ensaística anteriormente já havia sido utilizada por outros pensadores?

A influência ensaística de Hume demonstra-se ir além do campo filosófico, todas as discussões propostas nos ensaios eram discutidas de forma independente e lançavam uma clareza sobre os assuntos mais recorrentes da sociedade. O filosofo não só se preocupou em falar sobre qualquer assunto, ou que se destinava apenas ao âmbito filosófico, mas procurou notar o que demonstrava ser mais recorrente e importante para os indivíduos modernos. Apesar dos ensaios serem completamente independentes um dos outros, Hume achou necessário desenvolver novamente alguns argumentos que anteriormente haviam sido discutidos. Seu objetivo era deixá-los mais claro ao seu público e por esta razão se dedicou em qualificá-los e por muitas vezes os revisou, editou e os republicou. Acredita-se que toda esta dedicação de Hume era resultado da busca incessante que o iluminismo escocês tinha sobre o

como do livro como um todo. Os *Ensaios* parecem ser um trabalho decididamente assistemático em quase todos os aspectos. A sexta e última edição do texto é composta por 107 capítulos sobre uma ampla gama de tópicos, incluindo – para citar alguns – conhecimento, educação, amor, corpo, morte, política, natureza e poder do costume e a colonização do ‘Novo Mundo’’. Sobre esta afirmação ler: *Internet Encyclopedia of philosophy* “Michel de Montaigne”.

Disponível em: <https://iep.utm.edu/>. Acesso em: 07/12/2022.

⁸ Tanto na introdução da obra *David Hume Selected Essays* como no “FOREWORD” (prefácio) da obra DAVID HUME ESSAYS MORAL, POLITICAL, AND LITERARY, escrito por EUGENE F. MILLER afirmam que Hume queria alcançar um novo tipo de público com sua escrita ensaística.

⁹ Como consta na nota preliminar da obra *A arte de escrever ensaios*, tradução de Marcio Suzuki e Pedro Pimenta (2008).

desenvolvimento e funcionamento da sociedade civil, em todos os âmbitos não apenas no filosófico.

Essa preocupação de desenvolvimento e funcionamento da sociedade civil, tinha como objetivo tratar sobre sua estrutura e modo, de como as discussões particulares do gosto, da política, da moral, da economia e da estética estariam sendo discutidas pela sociedade moderna. E por que seria importante compreender essas discussões em particular? Na interpretação de Hume, não era apenas necessário compreender o desenvolvimento desses princípios, mas antes de tudo compreender o que os fundamentavam. Após uma minuciosa investigação ele compreendeu que para entendermos os conceitos morais, políticos, econômicos e estéticos de uma sociedade civil, era preciso primeiramente compreender a educação desta sociedade, sua conduta, seus costumes assim como seu refinamento e gosto. Todas essas preocupações são bem evidentes na escrita ensaística de Hume, porque todos seus argumentos tomavam essas questões, além de destacar como elas eram importantes para o progresso e construção de uma sociedade, ressaltava sempre a importância de discuti-las.

Os ensaios humeanos tiveram grande impacto sobre as questões econômicas, (que neste período já eram discutidas por Adam Smith) políticas, morais, religiosas. Hume se preocupava também com as questões históricas e culturais e acreditava que por tratar sobre estes conceitos, de alguma maneira, poderia ajudar nas discussões da sociedade civil. Os ensaios não tinham por objetivo apenas descrever sobre a sociedade civil, tinham como pretensão desenvolver seus aspectos, e o que seria este aspecto? O filósofo acreditava que os aspectos de uma sociedade se encontravam nos costumes dos indivíduos, em suas práticas repetitivas, em seus conceitos morais, no gosto, nos princípios científicos assim como nas questões técnicas, econômicas e políticas.

As questões econômicas e políticas neste período foram uma das mais abordadas pela imprensa na Inglaterra, entre o final do século XVII e início do Século XVIII. Hume, com o intuito de falar sobre essas questões que se demonstravam tão pertinentes à modernidade, baseou-se em fontes e argumentos do período clássico, ao mesmo tempo que tornou os termos e princípios desta tradição mais simples, para que este conteúdo pudesse fornecer aos seus leitores uma prosperidade e progresso intelectual, econômico, científico, filosófico, moral e estético. Todos esses assuntos ecoam sobre os ensaios filosóficos de Hume, não é por acaso que seu título seja “*Ensaios morais, políticos e literários*”. Após a morte de Hume, John Home, seu amigo, escreveu um esboço sobre ele e afirmou que “seus ensaios são ao mesmo tempo populares e filosóficos, e contêm uma rara e feliz união de profunda ciência e boa escrita”

(HOME, 1976, p.8, tradução nossa). Para John Home os ensaios humeanos mereciam uma atenção, porque além de serem elegantes e terem um estilo provocativo eles são completamente filosóficos em caráter e conteúdo.

Não foi apenas por fama que Hume deixou um pouco de lado seu *Tratado* e dedicou-se a escrita ensaística, seu intuito era mostrar ao público que era possível falar de forma filosófica, de maneira clara e simples sobre questões do cotidiano. Em 1741 David Hume publicou sua primeira edição dos *Ensaios morais, políticos e literários* e segundo a interpretação de alguns comentadores, os ensaios humeanos trouxeram para Hume uma fama¹⁰. Entretanto, após uma minuciosa investigação, comprehende-se que esta fama de certa maneira não foi a que Hume tanto queria, após o século XVIII a atenção dada aos ensaios já não era mais a mesma, isto porque o enfoque destinava-se neste momento as *Investigações* e *Tratado*. Ensgström (1997, p. 151) considera que existia aqueles que afirmam que os ensaios de Hume não são filosóficos, porque consideram a escrita ensaística de Hume muito simples:

[...] Os filósofos tradicionalmente tendem a não ler os ensaios, precisamente porque são ensaios e não filosofia sistemática. Ou, o elenco retórico dos ensaios é totalmente perdido, e eles são lidos como se não conseguissem produzir uma teoria sistematicamente bem-sucedida - a substância de um livro. Assim, com um pressuposto subjacente sobre o gênero, diz-se que "os ensaios de Hume são reflexões filosóficas tardias" ou "são insuficientemente filosóficos". Isso mantém o status de Hume como um filósofo importante ao escrever um *Tratado*, ao mesmo tempo em que relega a segundo plano os ensaios que desafiariam esse pressuposto enquanto gênero.¹¹

Para demonstrarmos a base filosófica utilizada nos ensaios humeanos, demonstrou-se impreverível delimitar de forma precisa quais foram os conceitos filosóficos utilizados por Hume em sua escrita ensaística, e quais seriam os papéis desses conceitos para construção dos ensaios.

2. Os conceitos filosóficos presentes na escrita ensaística.

Demonstraremos como Hume utilizou três de seus princípios filosóficos mais importantes, como o princípio causal, o hábito e o princípio da simpatia, para tratar de cada

¹⁰ Sobre esta afirmação ler a introdução da obra *Investigações sobre o entendimento humano* (1989), que tem como consultor João Paulo Monteiro e tradutor Anoar Aiex.

¹¹ No original, em inglês: "[...] that philosophers traditionally tend not to read the essays, precisely because they are essays and not systematic philosophy. Or, the rhetorical cast of the essays is missed entirely, and they are read as if failing to produce systematically successful theory-the substance of a book. Thus, with an underlying assumption about genre, it is said that "Hume's essays are philosophical afterthoughts" or "they are insufficiently philosophical". This maintains Hume's status as an important philosopher when writing a *Treatise* while relegating to secondary status the essays that would challenge this assumption-quà genre."

assunto exposto nos ensaios. O primeiro princípio filosófico utilizado por Hume nos ensaios foi o princípio causal, no qual apenas com sua utilização, Hume acreditou ter alcançado uma base sólida e verdadeira para compreender e discutir os conceitos de “acaso”, “causas desconhecidas”, imaginação, educação, formas corruptivas de religião, dentre outros. Como Hume utilizou o princípio causal para tratar desses conceitos? Para explicarmos o movimento filosófico humeano notou-se como de grande importância compreendermos primeiramente qual o fundamento da causalidade e em seguida compreender como Hume o aplicou nos ensaios.

2.1 O princípio causal

Hume, ao investigar a natureza humana, dividiu os objetos da razão em duas categorias como: *relações de ideias* e *questões de fato*. A relação entre ideias corresponde a um conhecimento *a priori*, pois independem da experiência, por exemplo: dizer que $15 \times 5 = 75$ é verdade mesmo que não haja qualquer correspondência na natureza que confirme essa afirmação, negar que esse resultado não é verdadeiro se torna contraditório. Já as questões de fato dependem inteiramente de como o mundo é, e não podem ser estabelecidas por demonstrações, por exemplo: afirmar que um professor não tem graduação é falso, já que para ser professor é necessário que a pessoa seja graduada, acreditar que um professor não tenha graduação e seja professor seria cometer um erro.

A distinção entre as *relações de ideias* e *questões de fato* é chamado pelos especialistas como “o garfo de Hume” (Hume’s Fork), e geralmente é usado para retratar a negatividade humeana, pois ele estaria excluindo proposições que poderiam ser significativas, apenas por não corresponderem com as relações de ideias ou as questões de fato. Assim surge o grande problema da indução na filosofia humeana. A problemática da indução surge a partir de uma análise das noções de causa e efeito estabelecidas pelo filósofo, quando afirmou que a mente é fundamentada apenas pelas impressões e ideais. Hume determinou todas as ideias como atribuições específicas das impressões e das experiências dos sentidos: “todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (T, Livro I, parte IV, seção V, p. 280). Assim acredita-se que nesta circunstância as ideias complexas também seriam criadas por combinações de ideias simples. Dessa maneira o filósofo notou que o princípio da causalidade poderia também estar presente nas relações entre ideias.

Para Hume a relação de causalidade seria a única relação possível pela qual poderíamos ir além das experiências e memória, e ocorre quando ligamos a causa de um objeto a um

determinado efeito. Assim a relação de causalidade forneceria a ligação entre as impressões sensíveis aos objetos, surgindo assim uma expectativa futura de que ao observar determinado objeto as sensações seriam a mesma que a anterior. Por exemplo: algumas pessoas são alérgicas a frutos do mar, mas como elas poderiam saber que esses frutos do mar seriam a causa de sua alergia? Para que essas pessoas possam descobrir que sua alergia tem como causa comer os frutos do mar, antes de mais nada elas precisaram comer os frutos, e após comê-los, elas tiveram reações alérgicas. Dessa maneira essas pessoas associam que comer frutos do mar as causam alergia, logo futuramente essas pessoas não comeriam mais os frutos do mar, porque saberiam que se comece novamente teria uma crise alérgica.

Para a filosofia humeana é impossível produzir uma inferência causal sem que em algum momento não houvesse uma experiência anterior, por esta razão Hume comprehende ser impossível produzir uma inferência causal a partir de deduções. Em relação as inferências causais qual seria sua fundamentação? De onde elas teriam surgido? Na obra *Tratado da natureza humana*, Livro I, parte III, seção VI, Hume afirma que se a inferência causal tivesse como origem a razão “ela o faria com base no princípio de que os *casos de que não tivéssemos experiência devem se assemelhar aos casos de que tivemos experiências*, e de que o *curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo*” (T, Livro I, parte III, seção VI, p.118 grifo do autor). Todos os casos que não tiveram as experiências como fonte de seu conhecimento são compreendidos por Hume a partir do “princípio da semelhança”, e ele nos mostra que as inferências causais não poderiam surgir dos raciocínios, já que eles apenas demonstram a semelhança entre os casos que não foram experimentados com os que passaram pela experimentação.

Para Hume os raciocínios podem ser divididos apenas em dois tipos: demonstrativos ou prováveis “isso é, conforme considere as relações abstratas entre nossas ideias ou as relações entre os objetos, que só conhecemos pela experiência” (T, Livro II, parte III, seção III, p. 449). Hume acredita que os raciocínios não podem fornecer um argumento ou sequer fundamentar o princípio da inferência causal, porque os raciocínios demonstrativos apenas podem estabelecer conclusões abstratas sobre as ideias e em nenhum momento poderiam ser concebidas como falsas, já os raciocínios prováveis “se fundam na suposição de uma semelhança entre os objetos de que tivemos experiência e aqueles de que não tivemos. É impossível, portanto, que essa suposição possa surgir da probabilidade” (T, Livro I, parte III, seção VI, p.119).

Para responder a própria problemática, Hume demonstra uma possível solução para o problema da indução. Ele supõe que a indução é um princípio produtivo: “quando a mente passa

da ideia ou impressão de um objeto à ideia de outro objeto, ou seja, à crença neste ela não está sendo determinada pela razão, mas por certos princípios que associam as ideias desses objetos, produzindo sua união na imaginação” (T, Livro I, parte III, seção VI, p. 121). Assim Hume nos demonstra que não são os raciocínios da razão que são responsáveis pela indução causal, mas a imaginação. Quando temos a ideia de algum objeto ou um evento que possa ser semelhante, a mente acredita que esse objeto ou evento irá se repetir no futuro, e isso acontece pela “inferência” ou “propensão” do efeito do costume. Esses efeitos dos costumes são uma espécie de instinto natural, que torna os indivíduos mais prósperos no mundo do que se fossem confiar plenamente na razão para produção das inferências causais. Demonstrou-se necessário compreender exatamente como o efeito do costume ajuda na construção das inferências causais e por esta razão dedicaremos uma seção para esta investigação.

2.2 O costume e o hábito

Em sua obra *Investigações sobre o entendimento humano* Hume explica que a repetição entre a associação das ideias leva a mente a inferir com elas conclusões sobre o mundo dos fatos, podendo fornecer até mesmo uma crença na existência desses fatos. O que fundamenta essa formulação entre as ideias é fornecido por um princípio da imaginação denominada por Hume como “hábito ou costume” (ENH, Seção V, parte I, p.86). O hábito e o costume como um princípio da imaginação é uma disposição da própria natureza humana, responsável por a sentir a repetição entre os fenômenos, assim como reproduzir essa repetição nas operações mentais, como explica Hume:

[...] Visto que todas as vezes que a repetição de um ato ou de uma determinada operação produz uma propensão a renovar o mesmo ato ou a mesma operação, sem ser impelida por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos sempre que esta propensão é o efeito do costume (ENH, Seção V, parte I, p. 86)

Hume quer explicar que o hábito ou costume são uma propensão natural da mente que fornece a repetição de eventos que ainda não ocorreram no mundo físico, é com a ajuda desses dois princípios que o ser humano consegue ultrapassar os dados observados, fornecendo assim uma expectativa de que o futuro poderá ter o mesmo resultado do passado. Na interpretação de Hume, o hábito é um dos grandes “guias da vida”¹², o hábito é o princípio que torna as experiências úteis para esperarmos um futuro, no qual encontra-se uma cadeia de

¹² Sobre esta afirmação ler a obra *Hume e a vivacidade das crenças morais* (2016) de Silva.

acontecimentos semelhantes àqueles que ocorreram no passado, porque “sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos (ENH, seção V, parte I, p. 87). O costume e o hábito reforçam a crença nas ideias geradas pela associação dos princípios da natureza humana e dos princípios que regulam a associação de ideias, assim como a existência de ideias de identidade, entretanto não iremos adentrar neste momento sobre esta questão.

O costume também produz na mente uma das mais importantes propensões sobre a repetição dos fenômenos, e qual seria? Ele produz no âmbito da imaginação uma reprodução de novas ideias, mas precisamente crenças e convicções. Isto é possível porque se observamos com cautela o hábito, notamos que é um princípio não observável pela natureza humana e pode ser considerado um objeto passível de percepções¹³. A experiência demonstra que o hábito, apesar de não ser observável, se manifesta de maneira observável a partir de repetições observáveis¹⁴. De acordo com a semelhança, a contiguidade e a causalidade, a natureza humana consegue se familiarizar mais rapidamente com as ideias e suas associações, assim como relacionar ideias que se pareçam muito semelhantes e que anteriormente tenham se repetido.

O hábito é totalmente independente de toda e qualquer influência da razão, origina-se exclusivamente da faculdade imaginativa, isto porque a razão na interpretação de Hume é inapta para construir qualquer tipo de inferência causal indutiva. Esta explicação segundo Hume se dá pelo fato de a racionalidade do homem permanecer indiferente a qualquer repetição dos fenômenos. O princípio do hábito fornece uma explicação para todas as experiências físicas e naturais, já repetidas anteriormente, pode até ser compreendido como uma capacidade não racional da mente de sentir a repetição constante. Assim como a causalidade, a semelhança e a contiguidade, o hábito também pode ter como origem os princípios da associação, acredita-se nesta firmação porque Hume, em sua obra *Tratado da natureza humana*, Livro I, parte III, seção VI, intitulada “*Da inferência da impressão à ideia*”, afirma que “É verdade que existe um princípio de união entre ideias que, à primeira vista, pode ser considerado diferente desses; mas veremos que, no fundo, ele depende da mesma origem” (T, Livro I, parte III, seção VI, p. 121). O hábito e o costume fazem a mente percorrer o caminho entre as impressões e as ideias, que cada vez se tornam mais complexas e abstratas, e por sempre estarem novamente percorrendo este caminho renova cada vez mais o procedimento associativo entre elas.

¹³ Sobre esta afirmação ler Silva (2016) parte 2.2- hábito.

¹⁴ Sobre esta afirmação ler a obra *Hume e a epistemologia* (1984) de Monteiro.

Para Hume a relação de causalidade entre impressões e ideias é a única forma de relação que possibilita os indivíduos irem além de suas experiências e memórias. Esta causalidade ocorre quando se liga a causa de um determinado objeto diretamente a um determinado efeito, assim a relação de causalidade ligaria as experiências obtidas anteriormente a objetos futuros, portanto surgem as expectativas futuras dos indivíduos. Mas o que o princípio causal e uma expectativa do futuro teria a ver com os ensaios? Tudo. Hume teve a grande engenhosidade de aplicar o princípio causal aos princípios de objetividade e subjetividade para escrever os ensaios. Para esclarecer este movimento engenhoso de Hume, investigaremos primeiramente o que são os princípios de subjetividade e objetividade.

O princípio de subjetividade é designado a uma doutrina que reduz a realidade e seus valores de estado, a partir dos atos de um sujeito: ela é responsável por reduzir a realidade das coisas ao estado do sujeito a partir de suas percepções ou representações. O princípio subjetivista é utilizado também para tratar dos assuntos morais e estéticos, pois ele é um dos responsáveis por tratar dos princípios do bem e do mal, do belo ou do feio reduzindo estes conceitos a preferência individual. Já o princípio de objetividade é designado a uma doutrina que admite a existência de objetos por si mesmos, sem levar em conta as preferências ou interesses subjetivistas, sem precisar de averiguações perceptivas. Este princípio é considerado de grande importância para a ciência, porque admite o objeto e seus significados, conceitos, valores e normas, sem depender de qualquer crença ou opinião dos diferentes sujeitos¹⁵.

2.3 A relação de causalidade aplicada sobre a subjetividade e objetividade

Iremos investigar como Hume aplicou o princípio causal à subjetividade e objetividade, e analisaremos qual a importância dessa relação entre esses princípios para a escrita ensaística. Na interpretação de Hume nenhuma questão requer maior atenção e precisão ao tratar das investigações humanas do que diferenciar com exatidão o que é derivado do acaso e o que é derivado da causalidade. Esta diferenciação é de grande importância, porque para Hume quando algo tem por origem o acaso ou a sorte sua determinação torna sua fonte de investigação impossível e capaz de conduzir os homens a um estado completo de ignorância, já quando algo é determinado por causas certas e estáveis ela fornece aos homens uma extensa forma de saber e tira este homem do seu estado de ignorância. Qual a importância desta explicação sobre o acaso e a causalidade para os princípios subjetivos e objetivos? É apenas com a explicação dos

¹⁵ Para esta afirmação ler ABBAGNANO, *Dicionário de filosofia* (2007), p. 733-933.

princípios do acaso e da causalidade que poderemos compreender a aplicabilidade dos princípios causais ao subjetivismo e objetivismo.

Hume explica a aplicabilidade do princípio causal aos princípios subjetivos e objetivos com a seguinte afirmação:

Se eu tivesse que expor uma norma geral para auxilia-nos a aplicar a distinção entre o acaso e causalidade, seria a seguinte: *Aquilo que dependa de poucas pessoas é, em grande medida, devido ao acaso, ao segredo a causas desconhecidas; aquilo que surja de um grande número pode, por via de regra, ser analisado através de causas determinadas e conhecidas* (EMP, 2013, p. 239, grito do autor)¹⁶.

Nesta passagem Hume quer explicar que há uma grande diferença entre os princípios do acaso e da causalidade, e para explicar de forma clara esta distinção, utiliza os princípios subjetivista e objetivista. O acaso, por ter as percepções e opiniões de um único indivíduo como fonte de seu conhecimento, torna os homens ignorantes ao mesmo tempo que os impossibilita de sair deste estado. Ao contrário do acaso Hume comprehende que o princípio causal não poderia se deter apenas ao subjetivismo, por esta razão Hume explica a importância de os princípios causais serem aplicados tanto aos princípios subjetivistas como aos objetivistas. Acreditamos que Hume queira ligar as percepções subjetivistas a um grande número de percepções (fornecidas por vários indivíduos diferentes) de forma objetivista. Neste caso todas as percepções seriam analisadas de acordo com a regra objetiva, ou seja, seriam analisadas em si mesmas sem levar em conta as opiniões ou crenças desses sujeitos, e assim todas essas percepções causais se tornariam causas conhecidas e determinadas.

Quando os princípios causais são aplicados sobre a objetividade e subjetividade, acredita-se que estas causas se tornam mais compatíveis com o objetivo ensaístico de Hume, que seria alcançar uma grande quantidade de percepções causais que se destacavam como recorrentes e aparentes na modernidade. Utilizar apenas uma ou duas relações causais como fonte de conhecimento, para a escrita ensaística seria um grande erro ou acaso. Quando Hume utilizou-se das percepções causais que se demonstram sempre recorrentes na sociedade moderna, seu objetivo era tornar estas questões parte de uma interpretação compartilhada. Esta interpretação compartilhada significaria dizer que parte dos assuntos tratados nos ensaios referem-se a questões que são fornecidas pelo próprio público, público este que não se refere apenas aos intelectuais da modernidade. Assim como Engström, acreditamos que esta interpretação compartilhada tem como fundamento um dos conceitos mais importantes para a

¹⁶ Ensaio “Da Origem e Progresso das Artes e Ciências” (1989).

filosofia moral de Hume, o princípio da simpatia. Por esta razão, investigaremos o que é o princípio da simpatia e ao mesmo tempo esclareceremos por que tratar sobre uma interpretação compartilhada conduz esta pesquisa a acreditar que Hume esteja tratando da simpatia como base para sua escrita ensaística.

2.4 O Princípio da simpatia

Hume discute o princípio da simpatia pela primeira vez em sua obra *Tratado da natureza humana*, na seção intitulada: *Do amor à boa reputação*, afirmando que “não há na natureza qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos” (T, livro II, parte I, seção XI). Para Hume a simpatia é uma das qualidades mentais mais importantes da natureza humana, porque permite que os indivíduos sejam afetados por situações particulares de outros indivíduos, mesmo quando essas situações e inclinações demonstrem ser completamente diferentes ou contrárias. Na interpretação humeana esta afetação é uma das mais fáceis de serem observadas entre os indivíduos, isto porque o homem é o único indivíduo que demonstra seus sentimentos de prazer e desprazer, amor e ódio, tristeza e alegria e esta demonstração é resultado da produção mental fornecida pelo princípio da simpatia. Mas o que exatamente este princípio faz?

Para Hume o princípio da simpatia é responsável por proporcionar em um indivíduo X, o que o indivíduo Y esteja sentindo, neste caso o indivíduo X deve sentir por si mesmo de forma particular o que o indivíduo Y está sentindo¹⁷. Hume explica que é coerente simpatizarmos com as paixões e sentimentos de outros indivíduos e que este movimento aparece na mente como uma simples ideia, porque não tem força ou vivacidade suficiente para ser considerada uma impressão. Mas não é impossível que esta ideia se torne tão viva quanto uma impressão, como explica Hume “[...] é evidente que as ideias dos afetos alheios se convertem nas próprias impressões que elas representam, e que as paixões nasceram em conformidade com as imagens que delas formamos. Tudo isso é objeto da mais clara experiência e não depende de nenhuma hipótese da filosofia” (T, Livro II, Parte I, seção XI, p. 354). Para Hume as ideias construídas a partir das paixões dos indivíduos, para tornarem-se impressões, ou seja, para serem mais

¹⁷ Sobre esta afirmação ler a obra *SIMPATIA E ALTRUISMO MORAL EM DAVID HUME*, de Neto e Passos, no qual explicam a importância do princípio de simpatia para simpatizarmos com as paixões dos outros indivíduos no meio social.

vivazes, precisam ter uma conformidade com as imagens experenciadas. E o que isto quer dizer? Para que os sentimentos dos indivíduos sejam transmitidos de forma vivaz e intensa, como uma impressão, é necessário que estes sentimentos sejam transmitidos a partir de experiências e não de concepções hipotéticas.

Para os sentimentos alheios afetarem o entendimento de maneira vivaz e intensa como as impressões, é necessário que estes sentimentos forneçam além de uma relação causal, que é responsável por convencer a realidade desta paixão com a qual simpatizamos, uma relação de semelhança e contiguidade, para que a simpatia possa ser sentida em sua plenitude. E qual a importância de a simpatia ser sentida de maneira plena? Para o pensamento de Hume quando a simpatia é sentida de maneira plena as ideias conseguem ser convertidas em impressões, sendo transmitidas de forma vívida e intensa, como explica:

[...] Pois, para além da relação de causa e efeito, que nos convence da realidade da paixão com que simpatizamos, precisamos das relações de semelhança e contiguidade para sentir a simpatia em sua plenitude. E essas relações podem converter inteiramente uma ideia em uma impressão, transmitindo a vividez desta para aquela de maneira tão perfeita que nada se perde na transição, podemos facilmente conceber como a relação de causa e efeito pode, sozinha, servir para fortalecer e avivar uma ideia. Na simpatia, existe uma conversão evidente de uma ideia em uma impressão. Essa conversão resulta da relação dos objetos conosco. [...] Comparemos todas essas circunstâncias, e veremos que a simpatia corresponde exatamente às operações de nosso entendimento; e contém mesmo algo de mais surpreendente e extraordinário (Livro II, Parte I, seção XI, p. 354).

A conversão de uma ideia a uma impressão na simpatia é resultado das relações causais fornecidas pela interação entre os objetos e indivíduos. Não basta conhecermos a nós mesmos, é importante conhecermos os objetos e indivíduos que estão ao nosso redor e descobrirmos como cada um deles poderiam nos afetar. Todas essas circunstâncias de conhecermos a nós mesmos e conhecermos os sentimentos dos outros, são fornecidos pelas operações do entendimento por causa do princípio da simpatia, por este motivo este princípio é o mais extraordinário e surpreendente da natureza humana. A partir de uma minuciosa investigação, observa-se que, quando plena, a simpatia consegue demonstrar aos indivíduos como a dor, a alegria, o prazer e o desprazer do outro conseguem, de forma natural e universal, afetar-lhes, ainda que ocorra de maneira leve e indiferente ou quando pareça não ter muita importância. O que poderia transmitir uma paixão de forma leve ou indiferente?

Na interpretação humeana “os sentimentos das outras pessoas têm pouca influência quando elas estão muito afastadas de nós, pois a relação de contiguidade é necessária para que eles se comuniquem integralmente” (T, Livro II, parte I, seção XI, p. 353). Logo, Hume quer

explicar que de certa maneira para que tenhamos a relação causal ou de contiguidade e semelhança aplicados a simpatia, com o objeto de tornar essas paixões fortes e vivazes, é preciso que o objeto ou indivíduo esteja ou seja o mais próximo possível, porque é apenas desta maneira que poderá ocorrer a conversão da ideia à impressão, como afirma Hume:

As relações de consanguinidade, sendo uma espécie de causalidade, podem às vezes contribuir para o mesmo efeito, como também a convivência, que opera do mesmo modo que a educação [...] quando unidas, levam a impressão ou consciência de nossa própria pessoa à ideia dos sentimentos ou paixões das outras pessoas, fazendo com que os concebamos da maneira mais forte e vívida (T, Livro II, parte I, seção XI, p. 353).

Apesar da relação de consanguinidade ser a mais forte dentre as outras relações, não quer dizer que seja impossível simpatizarmos com amigos, vizinhos ou até mesmo em uma nação. Para o pensamento humeano os indivíduos só conseguem se comunicar em meio a sociedade por meio da simpatia, e que tipo de comunicação seria essa? Comunicar suas crenças, opiniões, percepções, culturas, sentimentos entre outras coisas, só é possível porque em sua própria natureza os homens carregam em si o princípio da simpatia. Por esta razão Hume acredita que a simpatia é um dos princípios mais importantes para a construção moral, ética e estética. Na interpretação de Hume este princípio também é responsável por uniformizar uma grande quantidade de observações, temperamentos e “no modo de pensar das pessoas de uma mesma nação; é muito mais provável que essa semelhança (uniformização) resulte da simpatia que de uma influência do solo ou do clima” (T, livro II, parte I, seção XI, p.351). Nada seria mais natural do que abraçar as opiniões das outras pessoas em sociedade e é a simpatia juntamente com os raciocínios que tornam os sentimentos íntimos desses indivíduos inteiramente presentes a nós.

Todas as relações, seja elas por parentesco, por vizinhança ou proximidade são completamente necessárias para favorecer a simpatia. Logo, comprehende-se que por qualidade da natureza humana os indivíduos tendem a compartilhar seus sentimentos, opiniões, cultura, gosto entre si, mas Hume garante que este compartilhamento se torna mais vivo e constante quando ocorrem a partir das concepções causais, fornecidas por percepções particulares, ao passo que sejam analisadas de forma objetiva. E qual a importância desta análise objetiva? Não seria possível escrever sobre a moral, política, artes, filosofia, ciência, formas corruptivas da religião, progresso do gosto, a partir de uma única percepção causal, levando em consideração opinião, preconceitos de um único indivíduo, desta forma comprehende-se que mesmo utilizando-se destas percepções causais elas devem ser analisadas de forma objetiva.

Apesar de utilizar uma linguagem mais coloquial Hume queria demonstrar que isto não o incapacitaria de utilizar os princípios mais importantes de sua filosofia. O mais intrigante é que apesar de Hume ter se dedicado à escrita de suas obras, como: *Tratado da natureza humana*, *Investigação sobre o entendimento humano*, *Uma investigação sobre os princípios da moral*, *História natural da Inglaterra*, *História natural da religião* dentre outras, todas elas o tornaram um dos filósofos mais renomados da modernidade, mas ainda não satisfeito dedicou-se a escrita ensaística. Por que Hume dedicou-se a escrita ensaística? E qual o estilo presente nos ensaios que chamou a atenção perante seu objetivo?

3. O porquê dos ensaios e sua estética específica.

Hume escreveu várias obras sobre temas consideráveis e de grande importância para a construção filosófica da modernidade. Entretanto, Hume notou que ele poderia ir mais além do que tinha tratado anteriormente em todas as suas obras, e decidiu tratar de novas questões que ao seu ver também tinham uma grande importância para sua filosofia. O objetivo de Hume com a escrita dos ensaios era fornecer a possibilidade de persuasão necessária para que pudesse obter a confiança de seus leitores, para que estes leitores conseguissem obter um padrão de criticidade, apesar de não serem filósofos ou literários. Hume notou que só conseguiria chamar a atenção de seu público quando discutisse coisas que fizessem parte de seu cotidiano, porque acreditava que esta seria a chave para que seus ensaios fossem comunicáveis e persuasivos o suficiente a ponto de não serem apenas compreendidos pelos intelectuais.

Em algumas teses¹⁸ Hume é interpretado como um filósofo estético quando trata de questões do âmbito moral, tanto na obra *Tratado na natureza humana*: livro III, *Da moral*, quanto nos *Ensaios morais, políticos e literários*. Além de filósofo estético Hume é determinado como um epistêmico sentimental quando se dedicou a escrita ensaística. Investigaremos qual a importância dos princípios estéticos humeanos para a construção ensaística e pretendemos também compreender por que Hume, pela contemporaneidade, é interpretado como um epistêmico sentimental. Para alcançarmos uma resposta para essas questões demonstrou-se necessário primeiramente compreender o que é a estética humeana.

4. A estética humeana

¹⁸ Sobre esta tese ler ENGSTROM, *The Humean Essay as na Issue of philosophical genre* (1997).

Hume acreditava que, assim como a moral, a estética também tratava sobre os princípios do belo e do gosto porque, assim como a moral, a estética se preocupava com questões de refinamento e educação, por serem impressões reflexivas. Assim como o belo, o gosto também é o responsável por produzir no entendimento os sentimentos de aprovação e desaprovação. Entretanto o gosto mental, quando envolvido diretamente com o julgamento moral e estético, adquire um refinamento pelas interposições de ideias. Posteriormente, explicaremos porque as ideias tornam-se fonte deste refinamento¹⁹. Para Hume o julgamento moral assim como a eloquência e o belo são capazes de demonstrar ao entendimento quando as ações são agradáveis ou desagradáveis, assim como demonstra quando o objeto pode ser considerado belo ou feio²⁰. Quando as ações são consideradas boas elas produzem no indivíduo um prazer, este prazer é compartilhado entre o produtor da ação e o observador. Assim como os princípios anteriores, moral, beleza, eloquência, o gosto também é responsável por determinar se um objeto pode ser considerado belo ou feio, porque consegue produzir no indivíduo um sentimento amável, agradável, assim como desagradável e de desprazer (T, livro III, parte I, seção II).

Na interpretação de Hume as decisões de aprovação e desaprovação, estéticas e morais, são determinados a partir das percepções: de impressão e ideias, entretanto Hume quer esclarecer que apenas as impressões poderiam ser o fundamento para esta determinação, e por isso explica que “esses sentimento, de aprovar ou desaprovar, é propriamente sentido que julgado, embora esses sentimentos ou sensações sejam em geral tão brando e suave que tenhamos a confundi-los com uma ideia” (T, livro III, parte I, seção II, p. 510). O que Hume quer esclarecer neste momento é que a beleza, assim como o sentimento de aprovação e desaprovação, são impressões originais e não apenas ideias no pensamento. Nenhum homem poderia construir uma ideia de beleza a partir de outra ideia de beleza. A construção de ideias deriva-se necessariamente de experiências passadas, ou seja, do próprio sentimento de aprovação ou desaprovação, fornecida anteriormente pelas impressões.

O gosto, quando interligado a beleza, fornece às percepções empíricas um julgamento crítico. E o que seria este julgamento? Segundo Hume o julgamento crítico está diretamente ligado ao julgamento moral e estético, pois ele é o responsável por julgar as ações, assim como é o responsável por proporcionar uma determinação à estas ações, por exemplo: uma boa ação é notada como agradável e prazerosa a partir do momento que ela é analisada pelo senso crítico, e após esta análise esta ação é determinada como prazerosa, e agradável (bela), ou desagradável.

¹⁹ Sobre esta afirmação ler *Tratado*, livro II, parte I, seção VIII.

²⁰ Sobre esta interpretação ler RUSSELL, *Moral Sense and Virtue in Hume's Ethics* (2006).

Aqui entra uma das problemáticas mais importantes da filosofia estética de Hume: se um único indivíduo determina uma ação como boa ou bela, esta mesma ação para outro indivíduo pode não ser, então Hume comprehende que tratar do gosto ou da beleza de forma subjetivista levando em conta o sentimento e crença de um único indivíduo não poderia ser a fonte para determinar se algo é agradável ou desagradável. Desta forma Hume em seu ensaio *Da origem e progresso das artes e ciências* demonstra que os julgamentos morais e estéticos requerem o ponto de vista mais “estável e geral” fornecidos pela multidão (E-DP, p. 239)²¹.

Após esta investigação, comprehende-se o porquê de a presença estética ser de fundamental importância para os ensaios humeanos. A estrutura ensaística de Hume requer os princípios morais e estéticos para tratar destas questões, porque anteriormente elas eram explicadas a partir dos princípios metafísicos e especulativos fornecidos pela religiosidade. A estrutura ensaística forneceu a chave necessária para que os princípios morais, éticos e sociais conseguissem ser explicados a partir das percepções causais fornecidas pela própria comunidade. Assim como a beleza e o gosto são princípios fundamentais para a filosofia moral e estética de Hume, há outro princípio tratado nos ensaios de grande importância, e de fundamental papel para a escrita ensaística, Hume o nomeia como: *eloquência*.

A eloquência citada por Hume é a responsável por incluir opiniões, discursos, argumentos, percepções e outras categorias, como considerações fundamentais para construção de uma escrita que trate de questões fundamentais para uma sociedade²². Este princípio tem tão grande importância para Hume que ele dedicou o ensaio “*Da eloquência*” para explicar: como é importante preocupar-se com os argumentos expostos pela sociedade, ou seja, preocupar-se com coisas específicas do interesse público e não com coisas abstratas. Esta é a razão pela qual Hume é compreendido como um epistêmico sentimental, porque ele trata de questões morais e princípios estéticos a partir das considerações, emoções, opiniões, discursos, sentimentos e percepções causais.

4.1 A estética e sua relação com os princípios causais.

Hume se apropria do benefício da utilização das percepções causais, fornecidas pela comunidade, para tratar dos assuntos estéticos e morais de seus ensaios. Para compreendermos exatamente como esta relação entre as percepções causais de uma comunidade tornam-se a

²¹ Quando tratarmos sobre o Ensaio *Da origem e progresso das artes e ciências*, seu modo de referenciação será E-DP.

²² Sobre esta afirmação ler a obra THEODORE, *Hume's A esthetics* (2020).

fonte para os princípios morais e estéticos, investigaremos como Hume interpreta o princípio causal presente nos ensaios e qual sua importância para a escrita ensaística. A causalidade humeana presente nos ensaios é compreendida como uma construção de acontecimentos perceptivos dos indivíduos ao longo do tempo e que se tornam de grande utilidade para evolução e desenvolvimento destes indivíduos, por isso Hume afirma que os princípios causais que são fornecidos pela “multidão são sempre de natureza mais grosseira e obstinada, menos sujeita a mudança e menos influenciáveis pela fantasia e extravagância” (E-DP, p. 239).

Nesta afirmação Hume quer explicar a importância de as percepções causais serem fornecidas pela comunidade, pois caso se utilize de percepções individuais poderia tornar os princípios estéticos e morais influenciados “pela teimosia, loucura ou capricho”. Esta é a razão pela qual a causalidade humeana presente nos ensaios teve as percepções causais fornecidas pela comunidade. Os princípios causais fornecidos pela comunidade possibilitaram a construção das relações sociais e discursivas entre a comunidade. Para Hume este processo só foi possível com a ajuda da estética e moral, que ajudaram diretamente na construção dos assuntos que se mostravam recorrentes e pertinentes à modernidade.

A estética filosófica, juntamente com o princípio causal, forneceu a Hume a importante tarefa de tratar a natureza dos sujeitos na medida em que são sujeitos postos na sociedade, e a melhor maneira de demonstrar isso é quando se “estabelece pelo consentimento e experiência de todas as nações” os conceitos necessários para a construção dos princípios morais e éticos. Para Hume uma sociedade precisa necessariamente de uma ampla construção: científica, literária e filosófica, para que se possa estabelecer princípios políticos, morais e éticos.

5. A escolha irônica de Hume, enquanto gênero ensaístico, e sua relação com os princípios morais e estéticos.

Na interpretação de Engström a ironia presente nos ensaios de Hume encontra-se especialmente em “*Da origem e progresso das artes e ciências, Da eloquência e Do padrão do gosto*” (ENGSTÖM, 1997, p. 155). A escolha irônica enquanto gênero filosófico teve grande importância para tratar das questões ensaísticas, já que cada ensaio trata de um determinado assunto de forma mais livre, conseguindo desta forma atrair completamente o leitor. O objetivo da escolha irônica era escrever os ensaios como uma unidade de diálogo intelectual que pudesse fornecer à comunidade uma reforma cultural, na qual, mesmo os indivíduos sendo

completamente distintos, pudessem de alguma forma contribuir para a construção dos processos científicos, filosóficos, morais e estéticos de uma comunidade.

Os ensaios humeanos enquanto gênero irônico foram a chave para a escrita estética e moral de Hume. Foi a primeira obra do âmbito estético escrito pelo filósofo. Nota-se a dedicação de Hume para tratar de questões do gosto, sentimentos, progresso das artes, eloquência, tragédia, da origem do governo, dentre outros. Todos esses assuntos foram abordados por Hume de forma objetiva: discutem questões reais fornecidas pelas experiências como fonte de conhecimento para fundamentar os princípios morais. Sem dúvida o gênero irônico é considerado um dos mais adequados para expressar o caráter dos conteúdos que anteriormente eram excluídos pela filosofia moderna. Esta é a razão pela qual os ensaios filosóficos de Hume foram considerados de grande importância para questões éticas, morais e estéticas.

Hume constrói sua base ensaística a partir das considerações experimentais fornecidas pela comunidade, analisadas de acordo com sua filosofia experimental que leva em consideração todas as interpretações humanas assim como suas ramificações, e o que isso quer dizer? Quer dizer que Hume conseguiu construir uma relação entre as percepções causais juntamente com os princípios do hábito, da simpatia, objetividade e subjetividade, como fundamento para determinação dos princípios estéticos e morais, além de fornecer a esta nação uma construção histórica de sua própria realidade.

Considerações finais

Nosso objetivo foi demonstrar com a presente investigação que os ensaios humeanos são sim completamente filosóficos, e que sua base tem por fundamento três dos princípios mais importantes para a filosofia de Hume: o princípio de causalidade, o hábito e a simpatia. Foi com esses três princípios que Hume conseguiu trazer seus ensaios ao âmbito mais cotidiano da modernidade, assim como conseguiu produzir um teor crítico em seus leitores, ao escrever sobre as questões mais recorrentes naquele momento tão inovador que foi o período do iluminismo. Ao passo que seus escritos foram produzidos, seu público-alvo, o mundo da sociedade civil educada e o mercado literário, conseguiram ter acesso a escrita ensaística. No desenvolvimento desta investigação demonstrou-se de grande importância compreender a parte prática dos ensaios humeanos.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins fontes, 2007.
- BLACK, S. Thinking in Time in Hume's Essays. *Hume Studies*, Volume 36, número 1, 2010, pp.3–23.
Disponível em: https://www.academia.edu/4003154/_Thinking_in_Time_in_Humes_Essays
- EDLMAN, C. Michel de Montaigne. *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
Disponível em: <https://iep.utm.edu/montaigne/#H2>
- ENGSTRÖM, T. Foundational Standards and Conversational Style: The Humean Essay as an Issue of Philosophical Genre. *Philosophy & Rhetoric*. Vol. 30, número 2, 1997, pp. 150-175.
Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40237946>
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Ed. Selby Bigge, Clarendon press, 1896.
- HUME, D. *Da imortalidade da alma e outros textos póstumos*. Rio Grande do Sul: Editora Unijuí, 2006.
- HUME, D. *Essays Moral, Political and Literary*. New York: Library of Congress Cataloging in Publication, 1985-1987.
- HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultura, 1989.
- HUME, D. *Selected essays*. New York: Oxford University Press Inc., 1993.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- HUME, D. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- JOHN, H. *A Sketch of the character of Mr. Hume and Diary of a Journey from Morpeth to Bath*. David Fate Norton (editor). Edinburgh: Tragara Press, 1976.
- MONTEIRO, J. P. *Hume e a epistemologia*. Imprensa nacional/casa da moeda. 1984.
- NETO, F / PASSOS, I. *Símpatia e altruísmo moral em david hume*. *Intuitio*. Volume 12, número 1, 2019. <http://dx.doi.org/10.15448/1983-4012.2019.1.32091>
- NORTON, D. *An Introduction to Hume's Thought*. Published online by Cambridge University Press, 2009.
- RUSSELL, P. *Moral Sense and Virtue in Hume's Ethics*. Timothy Chappell (editor). Oxford e New York, 2006.
- SILVA, A. Hume e a vivacidade das crenças morais. *Rumos da epistemologia*. Volume XVI, 2016.
- SIMPSON, D. Francis Bacon. *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Disponível em: <https://iep.utm.edu/francis-bacon/#SH2a>

THEODORE, G. Hume's Aesthetics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (editor). 2021.

Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/hume-estetica/>

O CETICISMO ACADÊMICO DE LOCKE NA INVESTIGAÇÃO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO DE HUME (I, IV, V E XII)

*LOCKE'S ACADEMIC SCEPTICISM IN HUME'S ENQUIRY CONCERNING HUMAN
UNDERSTANDING (I, IV, V E XII)*

Marcelo Fonseca R. de Oliveira

Universidade Federal Fluminense

marcelofonsecadeoliveira@gmail.com

RESUMO: O método de Hume na *Investigação Sobre O Entendimento Humano* (1758) é histórico e, assim, contra as fúteis abstrações (*the abstractedness of these speculations is no recommendation, but rather a disadvantage to them*). A constatação de incerteza (dúvida) e discordância (*diaphonia*) objetiva superar o ceticismo, em constatando-o equivocadamente. Em um movimento comum ao ceticismo moderno, veremos que Hume emprega instrumentos acadêmicos no plano de superação do ceticismo. Este contra ceticismo não se constitui sem ferramentas do ceticismo acadêmico lockeano (a análise do poder da mente pelos níveis de persuasão e assentimento).

PALAVRAS-CHAVE: Ceticismo Acadêmico; Locke; Hume; Assentimento; Persuasão; Método.

ABSTRACT: Hume's method in the *Inquiry Concerning Human Understanding* (1758) has a historical scope. This historical assumption claims against trivial abstraction (*the abstractedness of these speculations is no recommendation, but rather a disadvantage to them*). Hume argues for uncertainty (doubt) and disagreement (*diaphonia*) through some historical premises, aiming to surpass scepticism. Only through anachronism, notwithstanding, modern scepticism uniqueness seems plausible. In this context, if and only if scepticism is defined hyperbolically, one could surpass it. Hume employs academic tools, in a kind of modern academic scepticism, to overcome scepticism itself. It seems that this kind of counter-scepticism is not possible without modern academic tools, saying, those inspired in Locke (the scope of the mind's power analyzed through the degrees of assentiment and persuasion).

KEYWORDS: Academic Scepticism; Locke; Hume; Assentiment; Persuasion; Method;

Introdução

A absorção do ceticismo acadêmico de Cícero, mais especificamente, a recepção da obra *Academica* (54 a.C.) na modernidade, parece um fato incontornável¹. O estudo fulcral de Schmitt (1972) mapeia a presença da linhagem acadêmica na França do século XVI, no contexto da Reforma e da Contrarreforma. Há, assim, recepção destes tópicos, no século XVII².

¹ Em seguida, evidenciam-se as razões de uma prioridade interpretativa acadêmica em Locke e em Hume, mas não em detrimento do pirronismo: “As the early histories of philosophy written in th mid- and later eighteenth century show, skepticism, both Academic and Pyrronian, in ancient and modern form, was regarded as a significant and central philosophical movement with which thinkers of the time had to contend” (Popkin, 1993, p. 141). Há convívios destas duas tradições nos célicos modernos e que ainda não foram definidos, de modo exaustivo e canônico. Hume travou contato com as obras de Cícero, de Sexto e de Locke, dentre outros célicos. A questão é que Locke não é interpretado, pelos historiadores contemporâneos da filosofia, enquanto célico e os historiadores do ceticismo moderno raramente o contemplam. No entanto, buscarei evidenciar as similaridades entre o ceticismo de Cícero (sobretudo, no diálogo *Academica*, 45.a.C), a filosofia de Locke e o ceticismo de Hume. Parte-se aqui, então, de uma questão aceita, sem exauri-la: a de que há um ceticismo lockeano (para alusão ao ceticismo lockeano enquanto tradição célica moderna, através do probabilismo, ver: Klemme, 2003). Analisar, portanto, o que, no ceticismo de Hume é oriundo, diretamente, da influência de Cícero e o que pertence ao *Ensaio* (1690), de Locke, torna-se uma tarefa adjacente, necessária, mas que, porém, não será concluída aqui. Não parece constituir um desafio a probabilidade de que Hume tenha tido contato, diretamente, com o diálogo *Academica* e com o *Ensaio*. Desde que se convença de que há recepção de Cícero em Locke, a irrelevância desta distinção não prejudica a compreensão do ceticismo de Hume.

² Façamos uma breve apresentação do ceticismo acadêmico. Posterior à Crates, Arcesilau (315-240 a.C., aprox.) instaura questões célicas na Academia, de Platão. Um ceticismo dialético volta-se contra os estoicos, Zenão, sobretudo, atacando a questão do assentimento (às representações catalépticas). Não há certeza quando se oscila entre assentir ao verdadeiro ou ao falso. Assim, a questão da moderação do assentimento leva ao papel da opinião enquanto única modalidade de conhecimento (mesmo que ainda assim, a validade epistêmica da opinião seja mitigada). O problema do assentimento, então, aparece como um dos pilares do ceticismo acadêmico que será recebido na modernidade. O recurso ao *eulogon*, o razoável, surge no contexto do ceticismo acadêmico de Arcesilau, quando se objeta ao célico a impossibilidade de se viver diante à universal suspensão do juízo. Pelo razoável comprehende-se que o ceticismo acadêmico de Arcesilau não estava em função, exclusivamente, do *elenchos* (a mera refutação ao adversário estoico). Carnéades (219-129 a.C.) representa outro pilar do ceticismo na Academia, atacando o estoicismo, na figura de Crisipo. A crítica ao critério de verdade surge como o bojo da contra-argumentação acadêmica de Carnéades (Cícero, *Acad. Post*, II.25, 79; *Acad. Pr*, II.31, 99). A doutrina do *pithanon* (provável) é resposta similar ao *eulogon*, ou seja, à objeção de que a suspensão do juízo, a partir do ataque ao critério de verdade, impossibilitaria a vida (ver Bevan, 1913, pp.133-34). Cícero (106 a.C. - 43 a.C.), por fim, representa a quinta etapa da Academia. Autor de obra vasta, sua contribuição mais significativa encontra-se no diálogo *Academica* (45 A.C.), onde a teoria do conhecimento do ceticismo acadêmico é apresentada. O *in utrumque partem* (argumentação dos prós e contras sobre uma mesma questão) reforça o probabilismo que resulta no estabelecimento do verossímil. Tanto a doutrina do provável, quanto a defesa do verossímil, partem da constatação da impossibilidade do conhecimento da verdade. Esta constatação, por sua vez, origina-se da *diaphonia*, do dissenso crônico entre as filosofias. Cícero traduz o *pithanon* por *probabile* e, em alguns contextos, por *veri simile*. Outro tópico do ceticismo acadêmico que se encontra diluído nas principais obras filosóficas de Cícero trata da questão da liberdade do pensamento que, por sua vez, resulta na neutralidade do método à integridade do juízo.

O acesso à história da tradição célica, mais especificamente, do ceticismo acadêmico, estende-se até o escrito de S. Agostinho de Hipona (354-430 d.C.), *Contra Academicos*. No entanto, da breve lista de historiadores do ceticismo aqui consultados, somente Dumont (1985) inclui ambos. Quanto a Cícero, há certa relutância em considerá-lo no escopo mesmo da história da filosofia (Brochard, 2009, por exemplo, não o contempla). Dumont sublinha a questão da dúvida, no ceticismo acadêmico de Cícero. Para o desenvolvimento posterior do ceticismo

Mesmo que Schmitt não mencione o contexto do século XVII e Popkin (2003) tenha se voltado para o mapeamento do pirronismo³, na conclusão de sua pesquisa sobre as distinções entre pirronismo e ceticismo acadêmico, Bolzani (2013) menciona a recepção do ceticismo acadêmico no século XVII, muito embora, sem desenvolver a questão. Assim, nesta Introdução, busca-se apresentar a questão da recepção do ceticismo acadêmico em Locke e seu alcance em Hume através do tópico da busca da verdade e do falibilismo. Em seguida, evidencia-se o ceticismo acadêmico no *Ensaio* pela questão do método para, na sequência, mapeá-lo na primeira *Investigação*.

A questão da busca da verdade é um tema célico, encontrável em Cícero e em Sexto Empírico, mas também nos teólogos patrísticos. A epistemologia da religião, então, forma-se pelo escopo da investigação epistêmica, a saber, de analisar a razão e explicar a fé. Esta é uma abordagem moderna aos tópicos teológicos.

Na abertura do diálogo *Lucullus*, originalmente o segundo diálogo, mas que, pela editoração contemporânea, ocupa o Livro I do *Academica*, lemos, no contexto do prólogo, onde encontra-se o delineamento do ceticismo de Cícero: “mas nosso caso é mais incisivo, pois queremos descobrir a verdade sem polêmica” (Cícero, 2006, 2.7). Obviamente que a busca da

acadêmico, a partir do Renascimento e no Renascimento tardio dos séculos XV e XVI, as obras de Cícero e do teólogo patrístico não podem ser desmerecidas. S. Agostinho parece aderir ao ceticismo acadêmico, na juventude. A dúvida acadêmica aparece, em um primeiro momento, motivar a recusa do maniqueísmo. Posteriormente, S. Agostinho objeta o alcance ético da suspensão do juízo (que se torna *desperatio veri*: Dumont, 1985, p.30). Critica também a dúvida acadêmica como um erro, assim como a zétésis. A S. Agostinho, portanto, atribui-se a primeira compilação sistemática de argumentos contra o ceticismo. A tese da superação da dúvida em direção ao conhecimento da verdade, por exemplo, reformula-se em âmbito teológico das verdades da fé.

³ Popkin não contempla Hume na sua *History* (2003), apesar de dedicar-lhe espaço em obra posterior (1980a e b). No entanto, a interpretação do pirronismo de Hume parece falha, em alguns quesitos, no primeiro capítulo em que desenvolve a questão (1980a). A primeira objeção à interpretação de Popkin de que o ceticismo de Hume é um pirronismo extremo diz respeito às evidências textuais. A exegese de Popkin não apresenta trechos em que a presença das obras de Sexto Empírico seja evidente, verossímil ou muito provável. A segunda objeção condiz com a própria interpretação de Hume do ceticismo. Como se sabe, Hume não foi historicamente fidedigno à tradição célica. Algumas das incoerências em relação à recepção do pirronismo e do ceticismo acadêmico, nas obras de Hume, deve-se às instrumentalizações do ceticismo por Hume. A questão é que o termo ‘pirronismo’ e ‘pirrônico’ encontra-se nas obras de Hume (vide, Livro I do *Tratado*, por exemplo), mas não há mesmo menção às obras de Sexto Empírico. Enquanto os termos ‘acadêmicos’ e ‘célicos acadêmicos’ encontra-se nas obras de Hume, corroborados por menções diretas à Cícero (na primeira *Investigação*, por exemplo, onde há pouquíssima ocorrência do termo ‘pirronismo’ e derivados). Uma terceira objeção condiz à definição do ‘pirronismo epistêmico’ de Hume, segundo a interpretação de Popkin. Este se define, baseado na conclusão do Livro I do *Tratado*, pela tese da impossibilidade do conhecimento, historicamente atribuída aos acadêmicos, segundo o próprio Sexto Empírico. Mesmo a contraposição de Hume à conclusão dogmática negativa, conclusão atribuída aos acadêmicos por Sexto, ainda soa próxima à versão mitigada do ceticismo de Cícero; pois Hume insula o desespero da impossibilidade de conhecer através de um apelo à razoabilidade da vida comum. Desde que a *époché* é atribuída à Arcesilau e não à Pirro e que a *époché* universal aparece mais na tradição acadêmica (como resultado da constatação do desconhecimento crônico), a ambivalência do uso do termo ‘pirrônicos’ permanece na primeira *Investigação*. Enfim, mesmo que se mitigue a interpretação do dito pirronismo radical de Hume pela crítica de Hume ao pirronismo, a interpretação de Popkin é duvidosa no que condiz aos seus desdobramentos morais. Popkin ressalta a irracionalidade inerente ao homem, desde que não há justificativa racional de nenhuma crença e a razão estando, assim, aquém das paixões (1980a, pp. 116-118).

verdade é uma constante nas tradições helenistas, o que não autoriza a aproximar o empirismo de Locke ao ceticismo acadêmico, *a priori*. No entanto, o método dos acadêmicos que constata o desconhecimento da verdade parece inspirar o empirista moderno:

Para ter certeza, o conhecimento está sempre envolto por dificuldades e a obscuridade das coisas nelas mesmas e a fraqueza de nosso juízo é tal que pode-se ver porquê os primeiros e mais sábios filósofos deixaram de confiar nas próprias habilidades em descobrir o que queriam (Cícero, 2006, 2.7).

Na progressão pirrônica, por assim dizer, a *diaphonia* antecede a *isosthenia*, o que parece significar que as intempéries no conhecimento são devidas à *diaphonia*. O ceticismo acadêmico, no entanto, não parece sistematizar-se sob uma finalidade, fornecendo ferramentas à epistemologia de Locke.

Locke e o ceticismo

Locke é o principal expoente do empirismo na segunda década do século XVII e sua obra *magna* não é interpretada pelos contemporâneos historiadores da filosofia como a de um cétilo moderno. Em uma coletânea de artigos dedicados à recepção do ceticismo acadêmico na modernidade, por exemplo, nenhum artigo trata da questão no *Ensaio*⁴.

O *Ensaio Sobre O Entendimento Humano* foi publicado em 1690, após duas décadas de preparação. O termo mesmo de ‘ensaio’ parece repudiar, paradoxalmente, o tratamento sistemático da epistemologia. Neste quadro, a questão do ceticismo de Locke é pouco contemplada. O contato de Locke com o ceticismo ciceroniano, além de apresentar evidências históricas, como o catálogo da biblioteca de Locke, apresenta indícios textuais⁵.

⁴ Ver Smith & Charles (2017). Há pouquíssimo material sobre o ceticismo em Locke, mesmo havendo muita probabilidade do contato de Locke com as obras de Cícero. Assim, resumidamente, o ceticismo acadêmico de Locke define-se pelos seguintes tópicos: o método de análise das representações e a categorização dos tipos de ideias, reforça-se pelo contato com o diálogo *Academica*. O escopo deste método é o de mitigar o escopo do conhecimento, em uma versão ciceroniana do razoável (*eulogon*) e do provável. Em Locke, o método acadêmico potencializa o conhecimento da verdade através de ajustes empíricos e analíticos. Outro tópico acadêmico que encontra adesão no *Ensaio* é o da probabilidade do desconhecimento da verdade ou a negação do conhecimento da verdade. Locke, porém, objetiva superar este tópico. O probabilismo lockeano, tópico que parece receber mais reconhecimento dentre os estudiosos, configura outra influência da recepção do ceticismo acadêmico de Cícero, no *Ensaio*. O empirismo de Locke parece instrumentalizar alguns dos principais tópicos acadêmicos. O bojo do projeto do *Ensaio*, o de analisar o conhecimento para fundamentação da verdade, através da recursividade, emprega os tópicos presentes no ceticismo de Cícero.

⁵ Ver: Harrison, J & Laslett (1965, pp. 108-109). Junto ao catálogo da biblioteca de Locke, que contém obras de Cícero, os trechos comentados abaixos remetem ao ceticismo acadêmico. Neste artigo meu não há uma abordagem exaustiva, sob o viés do ceticismo acadêmico, às demais obras de Locke.

O alvo final de Locke é a busca da verdade, como a *Carta Prefácio* ao duque de Montgomery nos evidencia. Locke afirma-se um tradicionalista em religião, o que não impede o ensaio sobre as capacidades epistêmicas (ideias, conhecimento, probabilidade, razão e fé). A busca pela verdade, de fato, é algo prazeroso, e Locke a compara à caça e à arte da falcoaria (*hawking and hunting*).

A crítica ao conhecimento, tópico reformulado por outros célicos acadêmicos modernos, em Locke reformula-se pela análise da persuasão (*persuasion*), ou seja, a capacidade de persuadir envolve a questão do assentimento que, por sua vez, implica na questão do verossímil ou provável. O auditório deste empirismo célico parece endereçar-se aos teólogos anglicanos e aos *nouveaux* cientistas, através da constatação de que a razão é limitada. A dificuldade do conhecimento da verdade, tópico sobre o qual o argumento acadêmico oscila entre a *zétesis* ou entre a afirmação da impossibilidade do conhecimento, soma-se ao falibilismo, ou seja, à constatação dos limites do julgamento. Logo abaixo, os trechos de Locke corroboram o ceticismo acadêmico, não somente pelo falibilismo (constatação dos limites naturais das capacidades epistêmicas).

Outros tópicos acadêmicos são reformulados por Locke, como o tópico sobre o assentimento à persuasão, ou seja, o critério persuasivo sobre as impressões. No contexto de Cícero, o assentimento, para os estoicos, era necessário para validar as impressões catalépticas, funcionando como meio termo entre a impressão e a representação cataléptica. Para os acadêmicos, o assentimento é o mesmo nas impressões verdadeiras e nas falsas. Assim, o acadêmico defende que a ação não pressupõe o assentimento, agindo ou por impulso natural (seguindo as impressões) ou pelo *eulogon*⁶.

Na *Carta ao Leitor*, Locke estabelece a diretriz metodológica da epistemologia empirista na busca da verdade e no conhecimento da fé. O pressuposto desta diretriz inspira-se no ceticismo: “foi necessário examinar nossas próprias capacidades e observar à quais objetos nosso entendimento estava apto ou não para conhecer” (Locke, 1952, p. 87)⁷. Esta é a primeira ocorrência do anúncio do método acadêmico que define, historicamente, o empirismo de Locke.

⁶ Compreendo que o problema do assentimento estoico fomenta a ética da crença (religião e moral) de Locke, desde que Locke entende que o problema recai nos dogmáticos, ou melhor, no uso que os dogmáticos (leia-se, algumas alas anglicanas) fazem da persuasão (o extremismo religioso, que se evidencia um uso errado da persuasão e, portanto, epistemicamente vicioso).

⁷ O método recursivo aparece, de modo breve, mas contundente, em alguns trechos das obras de Cícero. De fato, o próprio ataque ao assentimento às representações catalépticas requer a imersão cognitiva ou epistêmica, por assim dizer. Mesmo que a modernidade tenha compreendido a validade deste método pelo viés da subjetividade, com Descartes, o tópico encontra-se nas epistemologias da tradição célica, mas não somente (vide a epistemologia estoica de Epíteto, por exemplo). Para o trecho fulcral que direciona o método à recursividade, ver: *Academica* (I.XII, 42).

A busca da verdade requer o mapeamento epistêmico (a análise das ideias, a descrição das capacidades epistêmicas, razão, imaginação, memória, a classificação das ideias) e a delimitação das fronteiras do conhecimento. Descrever os objetos na mente através do método analítico da distinção (ideias determinadas) mobiliza a recursividade ou a introspecção, capacidade que dogmáticos não possuem ou não sabem como utilizar ou não a utilizam, deliberadamente⁸.

O método da recursividade, que fundamenta a subjetividade, então, busca um critério através da análise epistêmica. Ao estabelecer quais objetos são conhecíveis, o método estabelece um critério, tópico tradicionalmente acadêmico, desde a querela contra os estoicos.

Na *Introdução*, os termos do método empirista aproximam-se do ceticismo acadêmico. O ensaio sobre o entendimento, ou seja, a investigação sobre a origem, a certeza e a extensão do conhecimento, estabelecera os níveis da opinião, da crença e do assentimento. Assim, uma premissa do método empirista de Locke compõe-se de tópico acadêmico (*the grounds and degrees of belief, opinion and assent*). Locke nomeia este método de histórico (*this historical, plain method*), em sentido próximo ao que Hume entende como historicidade do método, ou seja, uma descrição analítica sobre o conhecimento, que se constitui através da tradição céтика. O nível conceitual da investigação, sobre a formação mesma dos conceitos na mente, se realiza, não exclusivamente, através de ferramentas do ceticismo acadêmico. À formação das noções do entendimento, das ideias, a investigação epistêmica estabelece a medida das certezas (crenças), definindo os níveis de persuasão (assentimento).

Assim, o projeto de Locke faz uso ambivalente do ceticismo, pois afirma que este método, acadêmico, objetiva a contra objetar àqueles que, pela *diaphonia*, afirmam que: “não há, definitivamente, tal coisa como a verdade ou a humanidade não possui capacidade suficiente para alcançar certo conhecimento dela” (Locke, 1952, p. 93). A ambivalência, assim, consiste em usar ferramentas do ceticismo acadêmico contra a conclusão historicamente atribuída a esta vertente. Ora, historicamente, estes que o afirmam são os célicos acadêmicos, ou dogmáticos negativos⁹, que rejeitam o conhecimento da verdade pela crítica das capacidades naturais.

⁸ Locke não nomeia seus adversários, ao modo de Descartes. Porém, a análise da persuasão, que envolve o assentimento, ocorre através de ferramentas acadêmicas. Ao buscar mitigar a persuasão e moderar o assentimento, o corolário é motivado por uma discordância em relação a alguns dogmáticos de seu tempo.

⁹ Segundo a breve história do ceticismo de Sexto Empírico: (H.P, I.4). Assim, a tese do desconhecimento da verdade define a tradição acadêmica: “Por isso Arcesilau usualmente negava que algo pudesse ser conhecido, nem mesmo a reivindicação residual que Sócrates se atribuía, o conhecimento de que ele nada sabia. Ele (Arcesilau) ponderava que tudo está tão profundamente oculto, que não se pode discernir ou entender nada” (Cícero, 2006, 1.45). O dilema epistêmico (dilema que nega mesmo o conhecimento, paradoxal, de que se conhece que não se conhece) é proporcional ao desconhecimento metafísico, ou seja, a obscuridade do mundo exterior causa a constatação dos limites epistêmicos (sentidos limitados, razão falha) que, por sua vez, desconhecem a verdade.

Porém, o escopo e os corolários deste uso do ceticismo acadêmico, por Locke, abrangem outros tópicos, que influenciam Hume.

O método empirista de Locke, portanto, ampara-se no ceticismo, podendo ser nomeado de método empirista cétilo: “investigar os limites entre opinião e conhecimento e examinar através de que medidas, em objetos sobre os quais não temos conhecimento certo, deve-se regular o assentimento e moderar a persuasão” (Locke, 1952, p. 93)¹⁰.

Do problema da distinção entre conhecimento e opinião, caro à tradição cétila¹¹, da persuasão sobre a medida da ignorância, decorre a regulamentação do assentimento. O tópico sobre o assentimento (*adsensio, sunkatathesis*), problema que envolve a querela entre estoicos e acadêmicos, quando analisado e esmiuçado pelo método empirista, objetiva moderar a persuasão, tão mal-empregada pelos dogmáticos (sobretudo teólogos extremistas e fanáticos). A recursividade ou a *peritrope*, ferramenta central do método cétilo moderno, tanto racionalista quanto empirista, objetiva à superação de um tipo de ceticismo, em favor da fé. O conhecimento das capacidades epistêmicas é a cura contra o ceticismo, segundo o uso que Locke faz do mesmo. Os corolários deste método não incorrem nem na inércia da ignorância total (que se desesperou de nada conhecer) nem em questionar tudo (a dúvida hiperbólica), desmerecendo o conhecimento, persuadido de que não há conhecimento.

O ceticismo, definido na *Introdução* é tanto o corolário de uma postura dogmática mitigada (a moderação do assentimento, através da ética da persuasão¹² e contra o *cético perfeito*, o dogmático que apela para debates infundáveis e sem critério), quanto da mitigação, pela razoabilidade, do corolário acadêmico (a verdade pode ser conhecida, circunscrita a alguns âmbitos).

Assim, o emprego de ferramentas acadêmicas na metodologia empírica parece explicar-se a partir da constatação do absurdo dogmático para, então, instrumentalizá-las. O erro dos dogmáticos, erro que é comum também aos homens comuns, é o de tentar estender as suas

Pela indistinção entre impressões verdadeiras e falsas, Philo, representante da academia, segundo Antioco, afirmava a impossibilidade da verdade. O cerne do argumento acadêmico, portanto, é o critério de verdade, recusado pelos acadêmicos a partir do ceticismo sobre as impressões catalépticas ou persuasivas.

¹⁰ Mesmo que Locke não se diga cétilo, na *Carta ao Leitor* e na *Introdução*, a influência do ceticismo acadêmico é muito provável, considerando alguns fatos históricos, biográficos e intelectuais do período. Locke instrumentaliza o ceticismo para fundamentar seu sistema empirista. Pois, quais outros postularam os limites do conhecimento, de modo definitivo, senão a tradição cétila?!

¹¹ Por exemplo, *Academica* (II. 59-60). A questão é que o sábio acadêmico, para o estoico, não emite opinião, desde o desconhecimento da verdade e do erro ao qual o conhecimento está sujeito, a partir da indistinção entre as impressões verdadeiras e falsas. Assim, a opinião é ainda mais fadada ao erro. A estratégia probabilista de Carnéades para manter a sabedoria acadêmica sugere que há algumas impressões mais prováveis que outras, mesmo que ainda assim o probabilismo esteja sujeito ao erro.

¹² Define-se por esta expressão o emprego de recursos epistêmicos, embasados por ferramentas cétilas, na análise e conseguinte moderação da persuasão em prol de corolários éticos.

indagações para além das próprias capacidades. Esta postura causa disputas que podem tornar-se infundáveis, produzindo dúvidas até o ápice do ceticismo, pois jamais conformam-se à distinção falibilista sobre o que se pode conhecer. Para superar esta postura, mobiliza-se o método empirista, o qual usa ferramentas acadêmicas:

Quando bem analisadas as capacidades de nosso entendimento, uma vez descoberta a *extensão do conhecimento* e encontrado o horizonte que estabelece as fronteiras entre as partes iluminada e obscura das coisas, *entre o que é e o que não é compreensível por nós*, os homens irão, talvez, aquiescer com menos escrúpulo na confessada *ignorância* (Locke, 1952, p.95).

Eis o princípio do método, analisar as reais capacidades epistêmicas, cuja motivação é a busca pelo critério de verdade que estabelecerá os limites do conhecimento, ou seja, a descoberta do horizonte da verdade que persuadirá sobre a ignorância dos homens.

Este método acadêmico é sistematizado por Locke quem, por sua vez, foi interpretado por alguns de seus contemporâneos como um cético. Mesmo que a história da filosofia não tenha canonizado Locke como um cético moderno, o embasamento deste método acadêmico atinge o século seguinte.

Ceticismo acadêmico lockeano na primeira *Investigação*

O estudo fulcral de K. Smith (1941) dedica o terceiro capítulo da Parte I à questão da influência do *Ensaio* em Hume. A recepção de Locke em Hume justifica-se pelo próprio Hume, que critica a definição de idéia de Locke, definição esta presente no último parágrafo da *Introdução* do *Ensaio Sobre O Entendimento Humano*.

Para K. Smith é importante distinguir a confluência entre as influências de Locke e Newton. A distinção, de origem acadêmica, entre conhecimento, opinião e crença é o tópico que liga o ceticismo de Hume a Locke. A redução do conhecimento do mundo exterior às impressões (que se bifurcam em sensação e reflexão) é uma versão moderna da querela entre estoicos e acadêmicos sobre o critério epistêmico, a partir da impressão cataléptica ou persuasiva. A identificação da crença como o elemento epistêmico primordial, ou seja, como o fenômeno mental constitutivo dos demais, implica em uma redução, cara ao ceticismo.

A objeção deste artigo à interpretação de K. Smith é que esta concerne exclusivamente ao *Tratado da Natureza Humana*, empregando método comparativo insatisfatório. No entanto, ao mencionar a interpretação de Green, K. Smith resgata a tradição interpretativa de Reid a Stuart Mill, de acordo com a qual Hume foi influenciado por Locke. Porém, não há uma

investigação mais detalhada sobre a relação desta tradição empirista com o ceticismo. Ainda assim, encontra-se trecho valioso para a confirmação desta influência quando, ao posicionar-se pela mitigação da presença de Locke no pensamento de Hume, K. Smith (em defesa do naturalismo e não do ceticismo) cita Grose que afirma o seguinte: “estabelecido primeiro em Reims, mas principalmente em La Flèche, Anjou, [Hume] ocupou-se, durante três anos, em coletar trechos, em seus manuscritos, das filosofias de Locke e Berkeley” (Smith, 1941, p.82, nota 2).

Mesmo que sobre o ceticismo de Hume haja vasto material, um dos estudos pioneiros na contextualização deste ceticismo é o estudo de Jones (1982). A partir deste estudo, o ceticismo acadêmico de Hume, tal qual se desenvolve na *Investigação*, apresenta relação direta com Cícero: “Filosoficamente, seu início enraíza-se no ceticismo, no naturalismo e no método retórico de Cícero (...)” (Jones, 1982, p. 9).

O ceticismo acadêmico parece constituir-se na tradição à qual Hume baseia sua distinção entre conhecimento de relações entre ideias (razão) e conhecimento de questões de fato¹³.

Ainda, o estudo das obras de Cícero, por Hume, data do período em que estudou Direito. Na sua autobiografia, publicada em 1777, lê-se: “e enquanto eles imaginavam que estudava Voet e Vinnius, Cícero e Virgílio eram os autores que secretamente devorava” (Hume, 1987, p. xxxiii)¹⁴. No que concerne à influência do ceticismo de Cícero, através de Locke, em Hume, entre 1740 e 1748, o argumento do parágrafo 4 da Seção da *Investigação* nos indica: “a fama de Cícero floresce no presente (...) enquanto Locke deve ser inteiramente esquecido” (Hume, 1952, p. 452).

A *Investigação Sobre O Entendimento Humano* foi publicada em 1748, reformulando o Primeiro Livro do *Tratado* (composto de quatro Partes). O ceticismo da Primeira Parte do *Tratado* ajusta-se a um escopo mitigado, na primeira *Investigação*¹⁵. Havendo mais referências

¹³ “A posição céтика de Hume na primeira *Investigação* difere do ceticismo do *Tratado*, sobretudo, pelos ‘estreitos limites’ de nossas investigações” (Jones, 1982, p.169). Os ‘estreitos limites’ das capacidades epistêmicas (razão, entendimento e memória), a redução do escopo do conhecimento, indicam a influência do método acadêmico lockeano.

¹⁴ A questão, que não é simples, refere-se, portanto, à qual Cícero Hume teve contato.

¹⁵ “Mas esta constatação dos perigos da filosofia o leva, na primeira *Investigação*, a uma busca mais formal de limitar o Ceticismo através da limitação do objeto de reflexão filosófica, assim como a sua ocasião psicológica. Refiro-me, claro, à introdução do conceito de Ceticismo mitigado que Hume recomenda como um modo de pensamento cujas virtudes podem ser óbvias se aprendermos a humildade sobre os poderes de nossa razão, pela indulgência com a variedade pirrônica” (Penelhum, 1983, p. 125). A razão humilde, recolocada em sua condição natural, é um fator do ceticismo acadêmico de Locke e não do pirronismo, contrariamente à interpretação de Penelhum. A limitação do objeto de reflexão filosófica, bojo do projeto de Locke, é resultado da constatação epistêmica falibilista que aparece no ceticismo acadêmico. Outra questão equivocada é que o pirrônico não

e menções textuais a céticos modernos, dentre eles, Locke, mas também à Cícero; parece pouco provável uma interpretação do ceticismo de Hume enquanto integralmente pirrônico.

Gilson, na sua *Filosofia Moderna* (1963, p.195), afirma que Hume se sensibilizou pelo falibilismo de Locke, quando este refazia o percurso até o ‘ceticismo perfeito’, ou seja, das pretensões vãs de conhecimento que geram a *diaphonia*. O mesmo Gilson, na nota biográfica sobre Hume, afirma, sobre o período em que viveu na França: “Não se sabe, ao certo, o que ele leu, mas, com certeza, leu Locke e Berkeley” (Gilson: 1963, p.250, nota 1). Mesmo que o contato de Hume com o *Ensaio* date de, aproximadamente, uma década antes da publicação da primeira *Investigação*, ainda assim ecos desta obra do empirismo estão presentes ao longo das Seções IV, V e XII.

Além disso, as circunstâncias de publicação da primeira *Investigação* parecem indicar uma distinção entre dois tipos de ceticismo. A primeira *Investigação* abre-se com uma distinção entre dois tipos de filosofia (moral). Mesmo que a definição de filosofia moral (*moral philosophy*) implique em uma posição bem própria a Hume, onde a dita ciência da natureza humana ou epistemologia (*mental geography*) enquadra-se na definição de filosofia moral; a compreensão de Hume não abdica da história. Assim, o escopo epistêmico de análise do entendimento é claramente motivado por um compromisso com a história do pensamento.

Mas a bifurcação de dois tipos de filosofia define a própria epistemologia da *Investigação*?! Parece haver uma compatibilidade entre a primeira espécie (*easy and obvious philosophy*) e a segunda [*to form his (man) understanding*]¹⁶. Aliás, a menção a Cícero e à Locke, na Seção 1, define o filósofo romano pelo primeiro tipo, enquanto o empirista inglês é definido pelo segundo. Assim, a interpretação do ceticismo de Hume, na *Investigação Sobre O Entendimento Humano*, como um tipo de ceticismo acadêmico com raiz em Locke, condiz ao próprio projeto de Hume¹⁷. Porém, excluiria Cícero das páginas da epistemologia, cujo tópico fulcral é a formação do entendimento ou do juízo.

A historicidade do método posiciona-se contra as fúteis abstrações (*the abstractedness of these speculations is no recommendation, but rather a disadvantage to them*), ou seja, contra os sistemas de metafísica. A análise das capacidades epistêmicas, como resultado delas, define a recusa das questões metafísicas. A constatação de incerteza (dúvida) e discordância (*diaphonía*), de algum modo, objetiva superar o ceticismo, em constatando-o histórica, mas

necessariamente suspende o juízo sobre a vida comum (ver D. L, IX). É certo que o *eulogon* de Arcésilau funciona para viabilizar a vida, mas o sábio pirrônico de Diógenes Laércio não estende a *épochè* às crenças ordinárias.

¹⁶ “Unir as fronteiras de espécies diferentes de filosofia”, (EHU, I. I. 10).

¹⁷ “Que Hume considera-se um cético Acadêmico e não um Pirrônico é indiscutível” (Smith, 2017, p. 346).

equivocadamente¹⁸. O erro do anacronismo, no entanto, instaura a verossimilhança da tese da originalidade dos célicos modernos. A superação do ceticismo através da epistemologia ocorrerá, se e somente se, definirmos este ceticismo de modo hiperbólico. Ou melhor, esta definição é, por princípio, equivocada, o que bloqueia a superação. Em um movimento comum ao ceticismo moderno, veremos que Hume emprega instrumentos célicos acadêmicos no plano de superação do ceticismo. Compreende-se que este contra ceticismo não se constitui sem ferramentas do ceticismo acadêmico lockeano (por exemplo, a análise do alcance do poder da mente, tópico que define a epistemologia, baseada no probabilismo).

Dito isso, parte-se, então, da conjectura de que Locke foi um célico acadêmico moderno. Em alguns momentos da *Investigação Sobre O Entendimento Humano*, Hume cita Locke (entre alguns filósofos citados, incluindo Cícero). Apesar de pouquíssimo interpretado como um célico acadêmico, pela bibliografia contemporânea, alguns contemporâneos de Locke o objetaram de célico. A constatação mesma de Hume sobre os limites do pensamento (compor, transpor, aumentar, diminuir) pressupõe o tópico do ceticismo acadêmico de Locke, sobre a análise das capacidades epistêmicas.

Na resposta à objeção sobre a irregularidade inferencial, que bloqueia o conhecimento do mundo exterior (*Seção IV*), Hume começa a descrição da tradição definida como ‘filosofia acadêmica’ (*Seção V*). Os termos aproximam-se do projeto célico acadêmico de Locke (*of confining to very narrow bounds the enquiries of the understanding*), o que nos autoriza, então, à identificação dos principais dispositivos do ceticismo de Hume como uma modalidade do ceticismo acadêmico de Locke¹⁹.

O falibilismo (*but so narrow are the bounds of human understanding*)²⁰, tese de pressupostos e corolários célicos, constitui um dos princípios do ceticismo de Hume e um signo da influência do ceticismo de Locke. A insatisfação com as ciências é um dos pressupostos deste falibilismo²¹. Além de definir a própria filosofia, pois possibilita que o método se distancie

¹⁸ Hume constata o ceticismo através de um argumento que se refere à *disputatio* escolástica, inspirando-se no *perfect scepticism*, de Locke. Este erro é um erro historiográfico comum aos célicos modernos, desde Montaigne, ou seja, o de interpretar a *disputatio* escolástica como uma via que resultou no ceticismo. Porém, concomitantemente, é signo de instrumentalização e explicação da função histórica do ceticismo.

¹⁹ Hume cita Locke em momentos decisivos de sua epistemologia. Na Seção VI, sobre a probabilidade, Hume menciona a bifurcação entre conhecimento demonstrativo e provável, que embasa o probabilismo acadêmico de Locke. Hume acrescenta a ferramenta da prova como conhecimento exato. Na Seção VII, sobre a ideia de conexão necessária, Hume menciona a impossibilidade do poder natural de causar as ideias simples.

²⁰ Para Thorsrud (2009, pp. 87-91) define-se o ceticismo mitigado de Cícero pelo falibilismo.

²¹ Hume (EHU, I. I. 4). O falibilismo humeano é uma função da busca de superar a metafísica, exemplo principal do segundo tipo de filosofia, a filosofia abstrusa, difícil e incerta. A despeito das sutis distinções analíticas, se o falibilismo é definido pela compreensão dos limites ou pela constatação dos limites das capacidades epistêmicas da mente humana, é preciso compreender que são os célicos que aderem ao falibilismo como um projeto filosófico,

daquele da filosofia abstrusa, o falibilismo, no entanto, instaura-se a partir da constatação mesma de que o entendimento não é naturalmente apto para a metafísica:

O único método para livre instruir-se, aliás, longe destas questões abstrusas é inquirir, seriamente, sobre a natureza do entendimento humano e mostrar, a partir de uma análise exata de seu poder e capacidade, que não é apto, de nenhum modo, a tais abstrusos e remotos objetos (EHU, I. I. 7).

Hume nomeia este falibilismo de ‘remédio católico’. Este método, livre em relação ao dogmatismo, mobiliza a análise do entendimento para estabelecer seu escopo, definindo suas fronteiras a partir desta análise (*an accurate scrutiny into the powers and faculties of human nature*) que, por sua vez, reforça as virtudes epistêmicas.

Ora, a história da filosofia moderna vislumbra este projeto, desde Descartes, mas é em Locke que o método analítico, com base no ceticismo acadêmico probabilista, se fundamenta a partir da premissa falibilista, que instaura o caráter experimental dos corolários.

A princípio, o ceticismo opõe-se ao método analítico-empirista. A adesão céтика bloquearia a probabilidade de certeza do método (*science*): “E não pode permanecer nenhuma suspeita de que esta ciência é quimérica e incerta, ao menos que se nutra tal ceticismo completamente subversivo a toda especulação e mesmo à ação” (EHU, I. I. 8).

Se nutrirmos um ceticismo contrário a natural existência das capacidades epistêmicas, probabiliza-se (*suspicion*) a incerteza sobre a ciência da natureza humana. Ao enumerar as capacidades epistêmicas, Hume considera a existência da verdade para além do ‘compasso’ do entendimento humano²². Ou seja, há uma esfera da verdade que ultrapassa as capacidades epistêmicas e que pressupõe o método acadêmico, pois instaura o falibilismo empirista. Esta esfera refere-se ao fideísmo, ao âmbito, portanto, do escopo da fé e da existência de Deus.

O empirismo é entendido como a negação da existência das ideias inatas, que constata que impressão e ideia são atreladas, necessariamente, à experiência. Mas o estatuto da experiência se problematiza. Na Seção IV, o ceticismo causal instaura a dúvida sobre o conhecimento de fato²³.

tout court. A partir disso, distinguir as diversas versões modernas de falibilismo célico e seus corolários, como de que a mente pode manter crenças falsas ou equivocadas.

²² EHU, I. I. 8

²³ “O título mesmo das Seções IV e V da primeira Investigaçāo, refletem o objetivo de Hume de mostrar que o raciocínio à priori não pode, sozinho, estabelecer qualquer matéria de fato e que o raciocínio factual não resulta do entendimento” (Jones, 1982, p. 6).

A dúvida sobre os conhecimentos de fato é mais um corolário do ceticismo acadêmico de Cícero, do que de Locke. Mesmo não havendo evidência textual que explique esta conjectura, dada a hipérbole da negação do conhecimento de fato, Hume parece aderir à conclusão historicamente atribuída aos acadêmicos, a da impossibilidade do conhecimento.

Uma característica do ceticismo empírico de Locke, que influencia Hume, condiz aos poderes epistêmicos (*natural powers*). A probabilidade modaliza o conhecimento das questões de fato e de existência. Desde o abalo na relação de causa e efeito, a probabilidade, de algum modo, define o conhecimento dos eventos futuros, pois estes são projetáveis através da relação de similaridade com os eventos passados. No entanto, como bem remarca Hume, não há identidade entre eventos passados e eventos futuros, desde que o princípio de diferença rege a experiência. Assim, há somente uma similaridade, parcial, neste fundamento epistêmico que, portanto, somente probabiliza o conhecimento. Este probabilismo inferencial, então, justifica-se pelo fundamento epistêmico dos conhecimentos de fato. Não há eventos na experiência que expliquem a suposição da mesma ocorrência, no futuro.

O ceticismo acadêmico é mobilizado, paradoxalmente, na solução do ceticismo inferencial probabilista²⁴. Na Seção V, Hume diz: “há, no entanto, uma espécie de filosofia que parece pouco sujeita a este inconveniente, pois não se abala por nenhuma paixão desordenada da mente humana e nem se mistura a tendências ou afetos naturais, e esta é a filosofia Acadêmica ou Cética” (EHU, II. V. 35).

Notar na imprecisão histórica de Hume, ao identificar a filosofia acadêmica com o ceticismo (do mesmo modo, iguala os termos ‘pirronismo’ e ‘ceticismo’). A filosofia acadêmica parece o antídoto contra as desordens das paixões, pois suspende a interferência das mesmas, ou seja, Hume define a filosofia céтика (acadêmica) contrariamente a uma das teses naturalistas de seu empirismo cétilo²⁵.

Se se define o ceticismo acadêmico pela dúvida, que resulta na suspensão do juízo sobre o âmbito teórico, pela não precipitação e pelo falibilismo, que estabelece os limites epistêmicos, na recusa das falsas abstrações; ainda assim esta definição do ceticismo acadêmico de Hume requer alguns ajustes. Porém, as ferramentas deste ceticismo são empregadas para minar as pretensões arrogantes das ciências e no combate à superstição. Neste contexto, a questão é a de

²⁴ Define-se esta nomenclatura do seguinte modo: dado que a probabilidade substitui a certeza enquanto modalidade de conhecimento e dado que a inferência sobre a existência do mundo exterior é somente provável, este quadro parece pressupor e resultar em ceticismo.

²⁵ Conforme o Livro III do *Tratado*, de que a naturalidade das paixões se sobrepõe à razão. A definição acima do ceticismo acadêmico remete ao estoicismo. No entanto, ao compreendermos que a negação do conhecimento permite ao acadêmico uma tranquilidade que se realiza na suspensão total do juízo, explica-se a citação de Hume, mesmo que esta explicação resulte no problema moral da praticidade do ceticismo.

contra objetar àqueles que afirmaram ser o ceticismo acadêmico libertino e irreligioso. É preciso definir, então, a influência à qual se refere este ceticismo. Notar que a definição do ceticismo acadêmico por Hume na Seção V é muito próxima à definição de um tipo de estoicismo (não se desgasta contra nenhuma paixão desordenada e não mistura as afecções naturais).

Provavelmente, Hume conheceu o ceticismo acadêmico pelo diálogo *Academica*, de Cícero, e suas versões modernas, sobretudo, Locke. O contato com a obra do filósofo romano é corroborada pelas próprias menções a Cícero, ao longo da primeira *Investigação*²⁶. Assim, discorda-se de scholars contemporâneos, Plínio Smith (2017), por exemplo, que, em artigo recente, afirma que Hume desconhecia o diálogo *Academica*²⁷.

À solução do problema inferencial sobre a relação de causa e efeito, Hume mobiliza o hábito ou costume, como dispositivo natural do procedimento mental. Há um sentimento (concepção mais vívida e intensa de um objeto) que distingue entre crença e ficção (imaginação)²⁸, probabilizando, assim, o conhecimento das questões de fato (experiência). Pela constatação de que o conhecimento de fato é somente provável, probabilidade que se associa ao desconhecimento da relação de causa e efeito, o ceticismo permanece à espreita: “nenhuma conclusão pode ser mais agradável ao ceticismo do que a que descobre a fraqueza e as estreitas fronteiras da razão humana” (EHU, II. VII. 59). Este trecho parece referir-se aos acadêmicos, desde que o falibilismo é um dos tópicos que define esta tradição.

A ideia de conexão necessária não é um conhecimento de fato, mas um hábito mental cujo sentimento explica, de modo insatisfatório, a conexão entre os eventos. O falibilismo epistêmico (*the surprising ignorance and weakness of the understanding*), signo do ceticismo acadêmico, então, é uma função do desconhecimento de alguns fenômenos ou da estrutura metafísica que subjaz a estes fenômenos. Há, assim, uma definição deflacionada de ideia, pois esta modalidade de conhecimento de razão explica, somente de modo mínimo, alguns eventos

²⁶ Hume interpreta o extrato que cita em latim, do Livro V do *De finibus bonorum et malorum*, como um tipo de falibilismo epistêmico (sobre a memória), o que remete, vagamente, ao ceticismo (EHU, II. V. 42).

²⁷ Smith (p.347) afirma que, ao aderir à interpretação de Philo do ceticismo acadêmico, ou seja, de que o probabilismo e a *epochè* se excluem mutuamente, esta seria a posição de Hume, portanto, contra Cícero. No entanto, esta posição está presente no diálogo *Academica*, o que, então, corrobora o estudo de Hume deste diálogo. Ainda, Smith não comenta o trabalho decisivo de Schmitt (1972) sobre a questão da recepção deste diálogo na modernidade. Há o difícil problema sobre a identificação histórica das definições de ‘pirronismo’ e ‘ceticismo acadêmico’ na obra de Hume, mas a dificuldade desta questão não implica no desconhecimento dos célicos acadêmicos. Ainda, o argumento de Smith requer um ajuste, desde que afirma que as principais referências do ceticismo acadêmico de Hume encontravam-se no contexto francês. Ora, é justamente em contexto francês em que ocorre a difusão do diálogo de Cícero, de acordo com o mapeamento de Schmitt.

²⁸ O dispositivo da crença e do sentimento como recurso de contra objeção aos desafios célicos parece próximo do argumento moral de Cícero sobre a naturalidade intrínseca da adesão à virtude. O naturalismo de Hume parece influenciar-se, então, pelo argumento de Cícero que apela à natureza humana como base da virtude em questões morais.

de fato. Paradoxalmente, a impressão é a modalidade de conhecimento justificável, o que implica no empirismo cético. Assim, a *aporia* que motiva a investigação é a seguinte: se toda ideia é derivada de uma impressão, como pode haver ideia de causa e efeito, sem que haja uma impressão correspondente?!

De modo similar, a pergunta pela ideia de Deus, no quadro de uma epistemologia empirista e cética, pressupõe a definição sobre a impressão de Deus. Ora, a busca desta impressão encontra-se na Natureza, mesmo sendo a experiência falha em satisfazer o entendimento. Se há um falibilismo natural ou se há na natureza mistérios insondáveis, a junção destas questões encontra no ceticismo uma ferramenta explanatória. De todo modo, a posição de Hume sobre a origem e associação das ideias mina a razão em suas pretensões apriorísticas e dedutivas.

Hume nomeia a tradição acadêmica de filosofia cética (*sceptical Philosophy*), parecendo excluir do ceticismo o pirronismo ou atribuindo peso cético mais relevante à tradição acadêmica. Esta ambivalência levanta o problema das fontes do ceticismo acadêmico de Hume²⁹.

A *Seção XII*, mesmo apresentando um escopo histórico, parece probabilizar a inferência de que o próprio ceticismo de Hume seja uma versão moderna do ceticismo acadêmico. Assim, a interpretação do ceticismo por Hume é válida desde que o problema do insulamento motiva a pergunta pela definição do ceticismo e por como se viver através da dúvida e da incerteza.

Na Parte III da *Seção XII*, então, o argumento, mantendo certa cronologia, define o ceticismo acadêmico em contraposição ao pirronismo hiperbólico. Hume nomeia este ceticismo³⁰ de ceticismo mitigado ou de filosofia acadêmica (*a more mitigated scepticism or*

²⁹ Para a disponibilidade das obras de Sexto na época de Hume, ver: Popkin (1993)

³⁰ A classificação dos tipos de ceticismo apresenta mais dois subtipos: um ceticismo moderado, razoável, mitigado, que busca a imparcialidade do juízo através da higiene, livrando-se das falsas opiniões (acadêmico). O outro tipo de ceticismo define-se pelo problema do mundo exterior, pela dúvida dos sentidos e pelo problema de como a *res extensa* causa fenômenos na *res cogitans*, o problema da correspondência entre representação e causa da representação. O expoente do primeiro tipo parece ser Cícero e Locke e o do segundo tipo, Descartes e Berkeley. Mesmo que seja Berkeley (a suspeita parece se confirmar não somente pelos termos de Hume, mas pelo acento sobre o lado metafísico do problema), os termos da problematização deste terceiro tipo de ceticismo são cartesianos. A sequência introduz o problema do conhecimento das qualidades secundárias e primárias. Neste contexto, o ceticismo empirista de Locke parece ser a referência (*modern enquirers*), mesmo que Berkeley tenha se inspirado em Locke, propulsando o ceticismo sobre o conhecimento do mundo exterior até as qualidades primárias. Todo este início da Seção XII é formulado por uma argumentação cuja referência é a história da filosofia. A posição de Hume aparece a partir da mitigação do ceticismo hiperbólico sobre as matemáticas. Ao questionar-se o propósito do ceticismo sobre espaço-tempo, a resposta do cético não se mantém. Hume nomeia este ceticismo de ‘pirronismo’, ou seja, um ceticismo que não influencia a mente, pois aniquilaria a linguagem (*aphasia*) e a ação (*apraxia*): “Todo discurso e toda ação imediatamente cessariam (...)” (EHU, II. XII, II. 128). O apelo à natureza é a principal resposta aos corolários deste pirronismo hiperbólico. Mesmo que Hume defina o segundo tipo de ceticismo como ‘pirronismo’, ainda assim sua vertente parece mais próxima da influência

academical philosophy). De acordo com Jones, um dos tópicos do ceticismo de Cícero, reformulados por Hume é, exatamente a adesão a uma espécie de mitigação do ceticismo: “como um Prefácio ao índice e maiores detalhes subsequentes, listamos quatro teses gerais de Cícero às quais Hume, felizmente, emprega: (...) 3. Emprego de um ceticismo moderado somente e rejeição do ceticismo extremo como incompatível com a vida prática” (Jones, 1982, p. 30).

Deste tipo de ceticismo, que se refere ao segundo tipo definido na Parte I (116), bifurcam-se dois subtipos. Se não é clara a referência do primeiro subtipo de ceticismo acadêmico ou mitigado, resultado do pirronismo hiperbólico, o segundo subtipo parece referir-se, claramente, a Locke: “é a limitação de nossas investigações a tais objetos como melhor adaptados à estreita capacidade do entendimento humano” (EHU, II. XII. 3).

A validade deste ceticismo incorre em certa incongruência, pois para combater as hipérboles da imaginação, inimigas do ceticismo acadêmico, é preciso convencer-se pela dúvida pirrônica (*the force of the Pyrrhonian doubt*). Os limites do escopo das investigações, motivado pela constatação das próprias capacidades epistêmicas, somente podem ser superados pela vida comum (*common life*) e pelo instinto natural (*natural instinct*)³¹.

No entanto, a constatação dos limites epistêmicos é uma constatação natural, mas que não implica a negação, nem das ciências de razão (quantidade e número), único conhecimento onde há demonstração, nem das questões de fato (conhecimento onde não há demonstração, história)³².

Na finalização da primeira *Investigaçāo*, a estrutura da Seção XII é similar à conclusão do Livro IV do *Ensaio Sobre O Entendimento Humano*. Hume esboça uma classificação do conhecimento, com base na bifurcação entre conhecimento de razão e conhecimento de fato, bifurcação esta que leva a outras oposições, como a diferença entre ciência do universal e ciência do particular e, sobretudo, à distinção entre experiência e razão.

acadêmica, pois a conclusão do segundo tipo é uma versão da impossibilidade epistêmica acadêmica aplicada ao problema do mundo exterior.

³¹ Há uma discordância sobre a inspiração desta solução, ou seja, de que o instinto e as crenças munem o acadêmico na superação do ceticismo rude (o naturalismo de Hume como resposta ao ceticismo). Para Jones (1982), a solução naturalista inspira-se diretamente em Cícero. Para Smith (2017), são os célicos modernos, ironicamente Pascal, que formulam a resposta naturalista ao ceticismo hiperbólico ou rude.

³² Não há demonstração dos conhecimentos de fato (da ciência da história, portanto), pois o conhecimento dos fatos históricos, pelo dispositivo exclusivo do testemunho, não é de primeira ordem. Assim, o fato histórico é concebível, o que não impede sua negação (a nível epistêmico, o conhecimento sobre César e sobre o anjo Rafael não se opõe, pois não há testemunho empírico, atual, de César). O conhecimento de fato, então, baseia-se na relação de causa e efeito. O conhecimento de razão, por outro lado, por se embasar na ideia, é demonstrável. Da não identidade entre o quadrado de 2 e a soma de 2 e 3 não há contraditório.

Bibliografia:

- BOLZANI, R. 2013. *Acadêmicos versus Pirrônicos*. São Paulo: Alameda.
- BEVAN, E. 1913. *Stoics And Sceptics*, Chicago: Ares Publishers, pp.121-52.
- BRÉHIER, É. 1966. *The History of Philosophy. The Seventeenth Century*. Translated by Wade Baskin. Chicago and London : The University Of Chicago Press.
- BROCHARD, V. 2009. *Os Céticos Gregos*, São Paulo: Odysseus, pp.107-231.
- CÍCERO, M. T. 1933. *On the nature of Gods*, Cambridge: Harvard University Press.
- CÍCERO, M. T. 1933. *Academic*, Cambridge: Harvard University Press.
- CÍCERO, M. T. 2006. *On Academic Scepticism*. Translated, with Introduction and Notes, by Charles Brittain. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- CÍCERO, M. T. 2012. Luculo (Academica priora) e Da Antiga à Nova Academia (Academica posteriora). *Textos Filosóficos*. Tradução de J.A Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, PP. 93-245.
- CÍCERO, M. T. 2012. Hortênsio, Exortação à Filosofia (fragmentos). *Textos Filosóficos*. Tradução de J.A Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, PP. 33-93.
- DIÓGENES LAÊRTIOS. 1988. *Vidas E Doutrinas Dos Filósofos Ilustres*, Brasília: Editora UNB.
- DUMONT, J-P. 1985. *Le Scepticisme Et Le Phénomène*, Paris : J.Vrin, pp.1-33.
- GILSON, E ; LANGAN, T. 1963. *Modern Philosophy Descartes to Kant*. New York : Random House.
- HUME, D. 1952. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Chicago-London: William Benton
- HUME, D. 1954. Dialogues concerning Natural Religion. *The Philosophical Works of David Hume*. Boston: Little, Brown and Company, Vol. II
- HUME, D. My Own Life. 1987. *Essays – Moral, Political And Literary*, Indianapolis: Liberty Fund, pp.xxi-xli
- HARRISON, J and LASLETT, P. 1965. *The Library of John Locke*. Oxford : Oxford University Press.
- JONES, P. 1982. *Hume's Sentiments. Their Ciceronian and French Context*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- LOCKE, J. 1952. *An Essay Concerning Human Understanding*. Chicago: William Benton.

- LOCKE, J. 2012. *Ensaio Sobre O Entendimento Humano*. São Paulo: Martins Fontes (selo Martins).
- OLIVEIRA, M. F. de. 2021. A Recepção Do Ceticismo Cartesiano No Ceticismo De Hume: Tratado I.4 (Seções 1, 2, 4 e 7). *Sképsis: Revista de Filosofia*. Vol. XII, N°22, pp.40-64
- PENELHUM, T. *God And Skepticism – A Study in Skepticism and Fideism*. Dordrecht: D.Reidel Publishing Company, 1983.
- POPKIN, R. 1980a. David Hume: His Pyrrhonism and His Critiques of Pyrrhonism. *The High Road To Pyrrhonism*. San Diego: Austin Hill Press, pp.103-33.
- POPKIN, R. 1980b. David Hume and the Pyrrhonian Controversy. *The High Road To Pyrrhonism*. San Diego: Austin Hill Press, pp.133-49.
- POPKIN, R. 1993. Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time, *The Journal of History of Ideas*, v.54, pp.137-41.
- POPKIN, R. 2003. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press.
- SANTO AGOSTINHO. 2014. *Contra Os Acadêmicos*. Petrópolis: Editora Vozes.
- SCHMITT, C. B. 1972. *Cicero Scepticus: a study of the influence of the Academica in the Renaissance*, The Hague: Martinus Nijhoff
- SEXTUS EMPIRICUS. 1933. *Outlines Of Pyrrhonism*. Massachusetts London: Harvard University Press, Loeb Classical Library
- SMITH, N. K. 1941. *The Philosophy Of David Hume – A Critical Study Of Its Origins And Central Doctrines*. Madrid: Mac Millan And Company Limited
- SMITH, P. J. 2017. Hume's Academic Scepticism In Its French Context. *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*. Switzerland : Springer, pp.345-365.
- THORSRUD, H. 2009. *Ancient Scepticism*. Los Angeles: University of California Press, pp.36-102.
- WOOLF, R. 2015. *Cicero The Philosophy Of A Roman Sceptic*. London and New York: Routledge.