

Andrea Cachel

HUME: NATURALISMO COMO ANTIRRACIONALISMO?

RESUMO:

O artigo pretende analisar em que medida a filosofia de Hume dialoga com a definição tradicional de conhecimento, traçando um caminho alternativo sobretudo em relação à noção de justificação das nossas crenças epistêmicas e morais mais relevantes. Seguindo o percurso que leva à filosofia humeana, passando principalmente pelo debate entre o inatismo cartesiano e a descrição do entendimento postulada pelos empiristas. Pretendemos mostrar em que medida a fundamentação dada por Hume à causa e o efeito e às escolhas morais desloca a razão do centro de gravidade da natureza humana. Seu objetivo é explicar o modo como o naturalismo humeano é também antirracionalismo e como ele subverte a própria imagem que a história da filosofia estabeleceu para o que seja o filosofar.

Palavras-chave: Imaginação; Crença; Naturalismo.

HUME: NATURALISM AS ANTI-RATIONALISM?

ABSTRACT

This article intends to analyze in what extent Hume's philosophy dialogues with the traditional definition of knowledge, tracing an alternative way especially in relation to the justification notion of our more relevant epistemic and moral beliefs. Following the path that leads to humean philosophy, passing mainly by the debate between cartesian innateness and the description of understanding postulated by empiricists, we intend to show in what extent the reasons given by Hume on cause and effect and moral choices displace the reason of the gravity center of human nature. The objective is to consider how the humean naturalism is also anti-rationalism and how it subverts the own image that the history of philosophy established for what is to philosophize.

Keywords: imagination; belief; naturalism.

HUME: ¿NATURALISMO COMO ANTIRRACIONALISMO?

RESUMEN

El artículo busca analizar en qué medida la filosofía de Hume dialoga con la definición tradicional del conocimiento, trazando un camino alternativo, especialmente en relación a la noción de justificación de nuestras creencias epistémicas y morales más relevantes. Siguiendo la ruta que conduce a la filosofía de Hume, que pasa principalmente por el debate entre el innatismo cartesiano y la descripción de entendimiento postulada por empiristas, tenemos la intención de mostrar en qué medida las razones dadas por Hume sobre causa y efecto y las elecciones morales desplaza la razón del centro de gravedad de la naturaleza humana. Su objetivo es explicar cómo el naturalismo de Hume es también antirracionalismo y cómo él subvierte la misma imagen que la historia de la filosofía ha establecido para lo que es filosofar.

Palabras clave: imaginación; creencia; naturalismo.

HUME: NATURALISME COMME ANTIRATIONALISME?

RÉSUMÉ

Cet article prétend analyser dans quelle mesure la philosophie de Hume dialogue avec la définition traditionnelle du connaissance, en faisant un chemin alternative surtout par rapport à notion de justification de nos croyances épistémiques et morales plus importantes. En suivant le parcours qui conduit à philosophie humaine, en passant principalement pour le débat entre l'innatisme cartésien et de l'entente postulé pour les empiristes, nous prétendons montrer dans quelle mesure la fondamentacion donnée pour Hume à la cause et l'effet et à des choix morales transfère la raison du centre de gravité de la nature humaine. L'objectif est d'expliquer la manière comme le naturalisme humain est aussi antirationalisme et comme il subvertit la propre image que l'histoire de la philosophie a établi pour c'est qui ce philosopher.

Mots-clés : imagination ; croyance, naturalisme.

O PERCURSO FILOSÓFICO de construção do conhecimento desde sempre se pautou pela discussão acerca do modo pelo qual se chega à verdade. Em oposição ao sofista, Platão qualifica o filósofo como aquele que tem por objetivo buscar a verdade. No diálogo *Teeteto*, ele apresenta a definição clássica segundo a qual o conhecimento é a crença verdadeira justificada. A despeito das divergências em algumas filosofias posteriores, especialmente a aristotélica, quanto aos modos de justificação das crenças verdadeiras é quase generalizada a compreensão de que a razão tem papel central no estabelecimento da verdade. Ainda que haja algumas distinções quanto ao que seja o conhecimento conceitual ou em relação ao próprio sentido a ser atribuído à ideia de racionalidade, que o conhecimento verdadeiro envolve diretamente a razão, apoiada ou não na experiência, é algo mais ou menos unânime num plano mais geral da filosofia até o Renascimento. Da mesma forma, grande parte dos filósofos nesse contexto derivou desses pressupostos a compreensão de que por meio do conhecimento racional, podemos realizar distinções morais e agir bem, colocando em perspectiva o interesse geral.

A filosofia cética sempre representou um contraponto a essa perspectiva. Essa corrente acusa a existência de uma diaphonía, uma diversidade das filosofias, uma isonomia entre os seus argumentos, que levam o cético a questionar a própria possibilidade de o homem encontrar a verdade. Diante dessa questão, os filósofos acadêmicos, como Cícero, declaram a inapreensibilidade da verdade, ou seja, que nada pode ser conhecido efetivamente. Em contrapartida, a filosofia pirrônica, iniciada com Pirrono séc. VI a.c e tendo como um dos principais representantes Sexto Empírico, já no século II d.C, entende que a verdade ainda não foi encontrada, não excluindo nem a eventualidade da descoberta e nem a sua impossibilidade. Nessa perspectiva, o ceticismo acaba constituindo-se como uma filosofia que continua investigando os assuntos, porém aponta as limitações do discurso racional. O cético pirrônico investiga porque se abstém de apresentar opiniões dogmáticas, tanto no sentido afirmativo como no negativo, entendendo que o mais coerente seja não afirmar nem negar nada sobre as coisas, e, desse modo, suspender o juízo (VERDAN, 1998, p. 37).

No contexto do Renascimento, a emergência da subjetividade exige uma redefinição da perspectiva racionalista. Redefinição essa que incorpora a posição do sujeito. Uma série de filósofos desse período, influenciados por essas correntes céticas da Antiguidade (POPKIN, 2000), passa a questionar a capacidade da razão de alcançar uma verdade inquestionável, inserindo a instabilidade da natureza humana como elemento problematizador das concepções racionalistas do conhecimento. Montaigne, sem dúvida, é um autor central nesse contexto. Criador do gênero *ensaio*, Montaigne possui uma filosofia que concentra várias correntes da filosofia helenística, destacando-se na sua obra a perspectiva cética. A instabilidade da natureza humana, a posição subjetiva do olhar, o profundo desconhecimento que temos em relação aos nossos próprios limites são temas constantes em seus textos. A sabedoria corresponderia justamente à percepção da impossibilidade da razão determinar um conhecimento inquestionável, como afirma no ensaio *Dos Coxos*:

“O falso aproxima-se tanto do verdadeiro, que o sábio não deve enveredar por tão perigoso desfiladeiro”. Verdade e mentira têm igual fisionomia; vemo-las com os mesmos olhos (MONTAIGNE, p. 320, 1987).

Nesse ensaio, Montaigne discute a insuficiência dos testemunhos apresentados aos Tribunais Seculares como prova de atos supostamente ligados à feitiçaria. Vários argumentos são empregados para relativizar a pretensão humana de alcançar a verdade. Verdade essa que seria indispensável para que se pudesse condenar alguém à morte com justiça. Assim, Montaigne ressalta que o ser humano tende a crer no que é vão. Mostra, ademais, que todos acreditam ser obra de caridade convencer os outros e que normalmente as convicções mais fortes derivam de causas frágeis. A investigação dessas causas exigiria um investigador prudente, atento, sem prevenção, sustenta. Porém, afirma que isso no gênero humano é quase inexistente. Quando se impõe um discurso como inquestionável, mostra-se a fraqueza da razão. Isso porque antecipamos os fatos, vemos neles o que queremos ver, o que nossas crenças infundadas

afirmam. A confirmação de um fato muitas vezes é simplesmente mera antecipação, pressuposição. Temos uma imaginação que recebe como verdadeiro aquilo que, em realidade, é falso e frágil. Nesse sentido, haveria uma ignorância “forte e digna”, que exige um profundo conhecimento. Reconhecer a ignorância acerca de certos assuntos é uma sabedoria. A incapacidade de atingirmos a verdade mesmo nas informações diretas da experiência é prova da própria incapacidade da razão atingi-la e reconhecer essa limitação é a verdadeira sabedoria:

Idênticas conclusões se tirariam de outros casos semelhantes, se examinados cuidadosamente. “Admiramos as coisas que iludem porque se encontram longe de nós”. Assim nossa vista descobre imagens longínquas que se afiguram estranhas e se reduzem a nada ao nos aproximarmos delas: “Nunca a fama corresponde à verdade” (MONTAIGNE, p. 322, 1987).

O reconhecimento da incapacidade da razão de atingir a verdade é, de acordo com esse ensaio, o ponto de chegada da filosofia:

Eu chego a odiar as coisas verossímeis se me são apresentadas como infalíveis, e prefiro as expressões que atenuam a audácia da proposição, como, por exemplo: “Talvez, até certo ponto, dizem, penso”, e outras do mesmo gênero. Se tivesse tido de educar crianças, eu as houvera habituado às dúvidas e não às afirmações. Diriam: “Como? Não sei, pode ser, será?” Assim, mais pareceriam aprendizas aos sessenta anos do que doutores aos dez, como acontece hoje. Quem deseja curar-se de sua ignorância precisa confessá-la.

Iris é filha de Taumante; a admiração é a base de toda a filosofia; a investigação é a fonte do progresso; a ignorância forte e generosa que, do ponto de vista da honra e da coragem, nada fica a dever à ciência. E há tanta ciência em conceber essa ignorância como em conceber

a própria ciência. Corras, conselheiro em Tolsa, publicou um resumo do estranho processo de dois indivíduos que se faziam passar um por outro. Lembro-me (somente disso, aliás) que considerara a impostura daquele a quem se julgou culpado tão maravilhosa, tão acima de nossa possibilidade (e a do juiz) de entender, que me pareceu excessiva a condenação à morte, do réu. Deveríamos admitir uma sentença concebida nestes termos: “O tribunal não compreende nada neste caso” Seria ainda mais livre e sincero do que o que faziam os juizes do Areópago, os quais, quando deviam pronunciar-se acerca de uma causa que não conseguiam esclarecer, determinavam às partes que voltassem cem anos depois (MONTAIGNE, p. 323, 1987).

Confessar a ignorância, a impotência da razão para chegar a uma verdade absoluta é algo qualificado como a postura filosófica mais adequada, ao invés dasustentação de um discurso racional capaz de estabelecer uma verdade inquestionável. Sendo assim, a tarefa da filosofia não é propriamente a busca da verdade, por meio da atividade de exercício da razão, mas sim perceber como atua a natureza humana na formação das suas crenças e reconhecer a limitação humana para alcançar a verdade. Não apenas nesse ensaio, mas também em textos como *Apologia de Raymond Sebond*, Montaigne localiza na limitação das pretensões da razão o exercício da verdadeira filosofia, o que tem como contrapartida a concepção de uma filosofia que se redefine enquanto observadora da natureza humana. É na percepção da influência de uma série de tendências envolvidas no modo como o sujeito se relaciona com o seu objeto de conhecimento que passa a se situar o interesse do filósofo.

A filosofia cartesiana procura dar um sentido completamente novo a essa perspectiva. Diante de alguns exemplos citados por Montaigne e por toda uma tradição que retoma o ceticismo antigo no Renascimento, Descartes irá sustentar a evidência do cogito:

Mas que sei eu, se não há nenhuma outra coisa diferente das que acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a

menor dúvida? Não haverá algum Deus, ou alguma outra potência, que me ponha no espírito tais pensamentos? Isso não é necessário; pois talvez seja eu capaz de produzi-los por mim mesmo. Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou corpo. Hesito no entanto, pois que se segue daí? Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que me persuadi, ou, apenas, pensei em alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há pois dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, p. 142, 2010).

A consciência, o *cogito*, a razão, o pensamento, a alma: tudo se equivale e é esse domínio que resiste à dúvida, é o que emerge como certeza intuitiva diante da própria universalização da dúvida. O ponto inicial inquestionável do conhecimento passa a ser a razão compreendida como *cogito*. É desse campo de evidência que parte a busca da verdade. Os objetos da consciência são as ideias e é nelas que devemos procurar os critérios que poderão fazer emergir todo um domínio de certeza e evidência. A prova da existência de Deus advém da análise das ideias de perfeição e infinito que, segundo Descartes, são objetos da nossa consciência. Tendo provado que Deus existe e é bom, Descartes assume como critério do conhecimento e da verdade a clareza

e distinção das ideias. Aquilo que podemos conceber com total clareza e distinção deve ser considerado verdadeiro.

A clareza e a distinção são, em realidade, marcas do inatismo do conhecimento. O que podemos saber de verdadeiro não decorre da experiência e de nenhuma ideia percebida pelos sentidos, mas envolve diretamente uma inspeção do espírito que se volta para si mesmo e acessa ideias inatamente presentes nele. Assim, por exemplo, a identidade de um objeto como um pedaço de cera não é uma inferência racional baseada em qualquer informação conferida pela experiência e sim o acesso a uma infinitude potencial de modificações que esta *res extensa* poderia conter:

E, agora, que é essa extensão? Não será ela igualmente desconhecida, já que na cera que se funde ela aumenta e fica ainda maior quando está inteiramente fundida e muito mais ainda quando o calor aumenta? E eu não conceberia claramente e segundo a verdade o que é a cera, se não pensasse que é capaz de receber mais variedades segundo a extensão do que jamais imaginei. É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe; digo este pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente. Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta (DESCARTES, p. 148, 2010).

A concepção de uma ideia diferencia-se da sua imaginação e decorre dessa inspeção do espírito que percebe em si mesmo um conteúdo previamente dado, anterior à experiência. Nem todo conhecimento é exclusivamente inato, sendo evidente que há todo um contexto de temas que dependem de informações da experiência. Porém, a certeza está diretamente ligada ao claro e distinto e, portanto, a verdade relaciona-se diretamente com o inato. A razão é a consciência de modo geral e o ato de imaginar, por exemplo, não deixa de ser razão em alguma medida. Contudo, a inspeção pura do espírito é racionalidade em seu sentido mais preciso, na filosofia cartesiana. É essa perspectiva da racionalidade a mais diretamente relacionada à descoberta da verdade.

Uma rejeição das ideias inatas, portanto, em alguma medida já lança elementos importantes para uma crítica ao sentido específico de verdade reinstituído pela filosofia cartesiana. Nesse contexto, a filosofia lockeana é fundamental e representa uma tentativa de reestabelecer a centralidade da experiência na composição do pensamento. A verdade não mais é compreendida como relacionada a uma inspeção do espírito independente dos conteúdos da experiência. De modo geral, o conhecimento certo passa a ser uma percepção de relações dadas nas próprias ideias, de forma direta ou pela intermediação de outras ideias. O conhecimento provável, em Locke, diferencia-se do conhecimento proveniente da demonstração porque a prova exige elementos da experiência e não pode ser dada por uma intuição que apenas perceba relações diretas entre as próprias ideias. Mas, no limite, a produção do conhecimento se dá por uma percepção do acordo ou desacordo das ideias, o que é o campo próprio da intuição, a qual as provas devem se reduzir em cada processo de desmembramento. Conhecer é um pouco perceber perceptualmente:

Conhecer, portanto, é apenas perceber conexão e concordância, oposição e discordância, entre quaisquer de nossas ideias. Se há percepção, há conhecimento; do contrário não há conhecimento, apesar de nossa imaginação, opinião ou crença. Para sabermos

que branco não é preto, basta percebermos a discordância entre essas duas ideias. Para termos máxima segurança de que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos, basta percebermos que a igualdade de dois ângulos retos necessariamente concorda com os três ângulos de um triângulo e é inseparável deles (LOCKE, p. 575, 2012).

Como dito, a crítica às ideias inatas representa um “ataque” importante ao projeto racionalista cartesiano, que dissocia totalmente o conhecimento certo da experiência perceptual. O juízo, em Descartes, implica no limite a inspeção do espírito que se distancia da faculdade de imaginar e, portanto, da experiência como um todo. Em Locke, o conhecimento certo é, em última análise, a percepção do acordo ou desacordo das ideias vindas à mente por meio da experiência, via sensação ou reflexão. Ele não implica nenhum conteúdo inato, de forma que a razão, nesse contexto, é um simples operar com os conteúdos da própria percepção, a qual apresenta em si mesma os critérios para o estabelecimento do acordo ou desacordo.

Berkeley e Hume de modo geral seguem Locke na crítica ao inatismo e, portanto, restringem a racionalidade à operação com as ideias vindas à mente a partir da experiência perceptual. Hume, porém, apresentará um ataque ainda mais radical à racionalidade, tendo em vista que não apenas reforçará a refutação do inatismo, mas restringirá o alcance da própria atividade de operação com ideias que a razão realiza. A filosofia humeana se destaca por apresentar uma crítica à relação de causa e efeito que acaba por representar uma discussão acerca do próprio alcance da metafísica como um todo. Para tanto, Hume parte de uma investigação mais exata acerca daquilo que diferencia a razão demonstrativa e intuitiva da “razão provável”. Segundo Hume, na *Investigação*, os objetos da razão humana seriam de duas espécies: relações de ideias e questões de fato. Tais “objetos da razão humana” dariam base aos raciocínios, divididos conforme esses objetos respectivamente em demonstrativos e prováveis ou morais. A demonstração caberia apenas à álgebra e à aritmética e à geometria e decorreria apenas de quatro rela-

ções “filosóficas”, quais sejam, semelhança, proporções de quantidade ou número, graus de qualidade e contrariedade. Os raciocínios prováveis ou morais seriam aqueles pertinentes às questões de fato e partiriam das relações de identidade, relações de espaço e tempo e da relação da causa e efeito. Nesses casos, uma simples inspeção das ideias não garantiria a certeza das respostas, sendo necessário recorrer à experiência. Para recorrer à experiência, quando esta não é a simples percepção de algo que ocorre, mas sim um verdadeiro raciocínio. Segundo Hume, no limite sempre se deve partir da relação de causa e efeito, única relação capaz de ir além do que pode ser percebido pelos sentidos ou reproduzido pela memória.

Ao se perguntar sobre o que permite a inferência de um objeto observado para outro que não está imediatamente presente aos sentidos, Hume está pensando todo o estatuto do raciocínio experimental. Ele inicialmente rejeita que a relação de causa e efeito seja analítica, ou seja, que o ato de considerar todo novo acontecimento como decorrência de uma causa possa ser intuitiva ou demonstrativamente provado. Afirmar que toda mudança decorre de uma causa, caso fosse afirmado, tratar-se-ia de um juízo sintético, não havendo uma identidade entre o conceito de acontecimento e o de ser causado. Quanto à relação que estabelecemos entre duas espécies de objetos e a partir da qual afirmamos que todos os objetos semelhantes à primeira causarão objetos semelhantes à segunda espécie. Hume procura mostrar o equívoco das fundamentações da relação de causa e efeito na ideia de que percebemos poderes nos objetos ou de que possamos, por algum motivo, supor a sua existência a partir da observação da experiência. A observação nos oferece dados que se resumem a uma repetição constante de uma conjunção entre duas espécies, de uma anterioridade da “causa” sobre o “efeito” e de uma contiguidade espaço-temporal entre ambos. Ser causa de outro objeto, contudo, exige mais: implica um vínculo necessário entre ambos, pelo qual sabemos que a existência do efeito exige a da causa. Hume expõe, entretanto, que a observação de uma conjunção entre dois objetos não pode originar uma ideia de conexão necessária, tampouco a observação da repetição dessa conjunção, ainda que ao infinito, poderia fazê-lo,

porquanto não pode fazer surgir uma qualidade nos objetos. A repetição da conjunção no passado só poderia fundamentar a inferência futura caso a pressuposição da regularidade da natureza (*o futuro se assemelha ao passado*) pudesse ser considerado um princípio demonstrativo, o que Hume recusa. Sendo assim, a filosofia humeana recusa que a racionalidade experimental tenha por base a racionalidade demonstrativa. Isso significa, portanto, que todo o juízo que transcende a mera percepção e a relação dos conteúdos do pensamento, portanto, tudo o que em Hume envolve o juízo sintético, não tem por base a própria racionalidade.

A filosofia humeana não se restringe a apontar que não é a razão o fundamento da causa e efeito. Reconhecendo que, de fato, realizamos inferências causais e que todo nosso juízo experimental parte desse ato, Hume, tendo evidenciado que ele não trata de algo fundamentado racionalmente, aponta em que medida nossa atividade cognitiva de estabelecer relações causais se fundamenta na imaginação e no hábito. A imaginação na filosofia de Hume é a faculdade pela qual reproduzimos nossas impressões, sem uma repetição necessária do modo como elas se dão de início. A faculdade de imaginar destaca-se pela liberdade e é por essa mesma liberdade que é preciso pressupor princípios pelos quais ela atua, quando se verifica uma regularidade na sua atuação. A causa e efeito é um desses princípios e isso significa, segundo Hume, que quando há uma relação causal entre objetos a ideia de ambos se conecta na mente de tal forma que, pela presença de um deles a mente nos leva necessariamente e de forma vivaz à ideia do outro. A inferência causal, o estabelecimento de que haja uma relação de causa e efeito entre os objetos, não decorre da razão, conforme já foi dito. Ela decorre de uma atuação do hábito que, na filosofia humeana, aparece como a faculdade capaz de ser sensível à repetição passada e a partir dela gerar uma expectativa futura, sem um princípio racional que garanta que o futuro será igual ao passado. O hábito permite um salto e atua sobre a imaginação de tal forma que estabelece o vínculo causal entre duas espécies e faz aquela faculdade os considerar como unidos pela relação de causa e efeito e, pela presença de um, direcionar-se por uma transição necessária ao outro.

A ideia de necessidade surge de alguma impressão. Nenhuma impressão transmitida por nossos sentidos é capaz de gerar tal ideia. Ela deve, portanto, ser derivada de alguma impressão interna, ou seja, de uma impressão de reflexão. A única impressão interna com alguma relação com aquilo de que estamos tratando é a propensão, produzida pelo costume, a passar de um objeto à ideia daquele que o acompanha usualmente. Essa é, portanto, a essência da necessidade. Em suma, a necessidade é algo que existe na mente, e não nos objetos. E jamais poderemos formar a menor ideia dela se a considerarmos como uma qualidade dos corpos. Ou bem não temos nenhuma ideia de necessidade, ou então a necessidade não é senão a determinação do pensamento a passar das causas aos efeitos e dos efeitos às causas, de acordo com a experiência de sua união (HUME, p. 199, 2001).

A crítica humeana à pretensa fundamentação da relação de causa e efeito na razão humana resulta, portanto, no deslocamento de toda racionalidade experimental do interior da própria razão para o campo de princípios da natureza humana, segundo os quais se estabelece uma conexão na mente entre os objetos e por meio dela realiza-se uma projeção dessa conexão no mundo objetivo. O hábito atua sobre a imaginação e são os princípios desta que se ampliam para o mundo. Sendo assim, uma parte substancial da racionalidade humana, destaca Hume, não procede da razão. A esta cabe apenas o fundamento dos raciocínios demonstrativos, os quais, entretanto, não ampliam o conhecimento. A filosofia humeana identifica os raciocínios demonstrativos como o mecanismo peculiar a partir do qual a metafísica atua. Porém, destaca que raciocínios demonstrativos não podem dizer respeito a questões de fato, havendo uma total divisão entre os assuntos restritos às relações de ideias e aqueles referentes ao conhecimento da experiência. Fundamentar *a priori* um juízo sintético tal como o que decorre da relação de causa e efeito, mostra Hume, não é possível, tendo em vista a distinção entre as ideias de início de existência

e a de ser causado, bem como de natureza e regularidade. A universalidade da inferência causal, portanto, não é proveniente da razão demonstrativa, tampouco da experiência, sendo essa insuficiente para justificar que o observado no passado possa ser ampliado para o futuro. O hábito, enquanto faculdade inata, supre essa insuficiência.

Tirar a razão da base da própria racionalidade experimental foi uma posição caracterizada por Kant como ceticismo, ao qual ele pretendeu se contrapor mostrando como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*. Mas o ceticismo não é a única perspectiva possível da filosofia de Hume, a qual comporta um viés claramente naturalista, tendo em vista que remete para princípios da natureza humana, nem sempre justificáveis pela razão, a constituição de grande parte do que chamamos de conhecimento. Sejam as colocações humeanas céticas ou naturalistas, ou ambas, o fato é que representam o golpe fundamental no racionalismo, tal como reinterpretado pela filosofia moderna a partir de Descartes. Esse golpe torna-se ainda mais evidente quando se tem em vista a filosofia moral de Hume, especialmente o deslocamento que ela faz na motivação moral da razão para as paixões. Determinar quais ações são virtuosas ou viciosas, segundo Hume, não poderia decorrer de um raciocínio, mas tão-somente significaria que algumas ações e valores nos agradam ou não e por isso são ou não aprovados:

Para mostrar a falácia de toda essa filosofia, procurarei provar, *primeiramente*, que a razão, sozinha não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade; e, em *segundo* lugar, que nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade. [...] A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas. [...] O exercício da razão, por exemplo, não produz nenhuma emoção sensível; e, exceto nas indagações filosóficas mais sublimes, ou nas frívolas sutilezas escolásticas, quase nunca transmite prazer ou desconforto. É por isso que toda ação da mente que opera com a mesma calma e tranquilidade é confundida com a razão

por todos aqueles que julgam as coisas por seu primeiro aspecto e aparência (HUME, p. 449-453, 2001).

Hume, no *Tratado*, argumenta ser a razão incapaz de gerar uma volição e qualifica as escolhas morais como provenientes das paixões. A aprovação ou desaprovação que conferimos aos objetos e ações seriam decorrentes de um contentamento ou mal-estar em relação ao objeto ou ação considerada. A virtude causa prazer e o vício causa dor. Não apenas a virtude do outro nos gera um prazer, mas a nossa própria virtude nos causa orgulho. Hume observa que grande parte da filosofia moral entende que a razão regula nossa conduta. Entretanto, considera que a razão apenas influencia na nossa conduta mostrando que o objeto vai nos gerar dor ou prazer, sendo estas as paixões que, em realidade, determinam a base da aprovação de uma conduta. Aprovar ou desaprovar uma ação ou caráter é tão-somente uma percepção da mente e como percepção original não pode ser gerada por um raciocínio. A moralidade se impõe sobre as paixões e, segundo o *Tratado*, isso significa que não é um raciocínio.

Hume nesse tocante retoma toda uma tradição de autores que se opuseram ao racionalismo no campo da moral. Autores como Hutcheson e Shaftesbury são essenciais na tradição que fundamenta a moralidade no sentimento. Shaftesbury procura mostrar a compatibilidade entre interesse público e privado, afirmando haver incompatibilidade entre interesse particular e público apenas quando os graus das primeiras afecções são demasiado elevados e os das segundas, ao contrário, muito fracos. Um estado “sadio e robusto” dos afetos moderaria os graus das afecções. Tal estado seria garantido por um pressuposto específico da filosofia de Shaftesbury, que é a sua teleologia, pela qual se considera que o bem individual tende ao bem do todo. Haveria por parte do indivíduo uma busca pela virtude e, portando, a regulação das auto-afecções particulares, tendo em vista essa tendência para o bem do todo. Tais princípios são em grande medida recepcionados por Hutcheson, que afirma que a bondade moral implica numa aprovação das ações dos outros sem qualquer relação com o nosso interesse, com o desejo de posse. A aprovação ou desaprovação das ações alheias seria

decorrente de um sentimento, o qual não pressuporia ideias inatas ou conhecimentos e proposições práticas, ou seja, não seria objeto da razão. O sentido moral seria uma determinação de nossa mente de receber as simples ideias de aprovação ou condenação das ações observadas. O prazer decorrente da aprovação implica na posição do juízo moral enquanto constituído na perspectiva da observação do ato, de forma que à naturalidade da aprovação se junta a relação entre indivíduo e todo. Como Shaftesbury, Hutcheson não considera haver uma oposição necessária entre interesse individual e interesse público, sendo o grau empregado nessas afecções o elemento que as compatibiliza ou não. Quando há vício, quando a ação viola a relação com o outro, é porque o auto-interesse se impôs de forma a tornar incompatível a felicidade individual e a coletiva. A aprovação ou desaprovação das ações não envolveria, segundo Hutcheson, a vontade, tampouco poderia ser decorrente do costume ou da educação. Seria um favor de Deus, pelo qual enquanto favorecemos nosso próprio bem, favorecemos também o bem de outros. Haveria uma inclinação para o bem público, um desejo, um sentimento.

Hume não exclui totalmente a razão do juízo moral. Contudo, confere a esta um espaço bem mais determinado, consistente na avaliação da coerência de determinado objeto com as paixões consideradas a partir do ponto de vista da utilidade. Assim, em suas palavras, a razão pode direcionar a paixão. Entretanto, é o desejo, o prazer, que estimula a virtude. Esta gera prazer tendo em vista a sua utilidade, em razão da necessidade de apoio mútuo na espécie humana e da preservação da expectativa dessa utilidade mediante o hábito e a crença¹. Com o aumento da complexidade das relações sociais, porém, a correlação entre sociabilidade, utilidade e prazer não se torna mais tão evidente. A utilidade da preservação da virtude, o correto estabelecimento do vínculo entre um objeto ou ação imediatos e a sociabilidade, pulverizam-se. É nesse contexto que Hume acrescenta nessa dinâmica o princípio de simpatia que reaviva no interesse público o interesse pessoal. Se o interesse da manutenção da sociabilidade não está tão claro em comunidades complexas, passa a atuar a identificação entre a paixão daquele que se espe-

raqueseja respeitadoe a do sujeito observador. Sendo assim, nem mesmo na perda da força e vivacidade da utilidade a razão passa a ser um substituto capaz de gerar a paixão e a ação correspondente. O fundamento da justiça não consiste em nenhum raciocínio, mas sim na série de bases que passa pelo interesse, pelo prazer, pelo hábito e pelo princípio de simpatia.

Talvez não se possa afirmar algo como um antirracionalismo na filosofia humeana. Essa filosofia não resulta numa rejeição da razão, em termos que poderíamos encontrar em Rousseau, por exemplo. Segundo Rousseau, especialmente no *Ensaio sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*, entre o homem e o animal a grande diferença se dá pela liberdade humana, que estabelece suas ações como atos de sua vontade e não do seu instinto. Contudo, ressalta que ninguém é bom ou mal no estado natural e que a racionalidade já representa a entrada do homem no seu estado social, sendo este no estado natural regido pelo instinto e pelo sentimento. Conforme observa, a piedade é um sentimento natural e é ela que nos leva a respeitar os outros, ainda que limitadamente, sem a geração da moralidade propriamente dita. É a necessidade de utilizar termos e ideias gerais, argumenta Rousseau, que teria feito a razão se desenvolver e a partir disso haver uma comparação entre os homens. A razão traria o amor próprio e com ele a necessidade de se destacar em relação aos outros, o que implica desigualdade, fundada na propriedade, a qual, por sua vez, é possibilitada pela astúcia gerada pela linguagem e pela racionalidade. Nesse sentido, é evidente em Rousseau a crítica à razão de modo geral e sobretudo o apontamento de sua inutilidade no estado natural, para a preservação da igualdade e do respeito ao outro, bem como os efeitos que a mesma possui quanto à introdução da desigualdade entre os homens. Hume, diferentemente, não aponta uma oposição entre racionalidade e virtude, porém deixa patente que aquilo que nos faz instaurar a perspectiva do interesse geral não é a racionalidade, mas sim a paixão, o interesse e a simpatia. Além disso, Hume é um autor decisivo do ponto de vista de um deslocamento de uma série de atribuições conferidas pela filosofia à razão humana para outros princípios, tais como o hábito e a imaginação.

Fundamentar a origem de toda a racionalidade experimental fora da própria razão e afirmar que fazemos distinções morais a partir das paixões e do princípio de simpatia sem dúvida é retirar da razão grande parte do que a filosofia a ela atribuíra até então. A filosofia humeana é uma das precursoras do que hoje mais claramente é qualificado como *naturalismo*. É a princípios da natureza humana, muitos dos quais compartilhados com os animais, que partem a crença nos conceitos centrais da ciência e da justiça. Tais princípios não são justificados, tampouco podem ser analisados em termos de classificação quanto à sua verdade ou falsidade, mas constituem nossas crenças epistêmicas e nossa moralidade. Nossa razão, conclusão a que nos encaminha a filosofia de Hume, tem limites bem mais estreitos do que supusera grande parte da história da filosofia.

NOTAS

- 1 “Ligado a esta tendência geral para o prazer, que sob a forma geral do desejo determina toda ação humana, com exclusão de uma motivação pela razão, está um dos elementos referidos no ensaio, e também explicitados pelo *Tratado*, como geradores da sociabilidade – a *necessidade*. Comparando a humanidade com as outras espécies, constata-se ser nela que se verifica maior desproporção entre as necessidades e as capacidades. [...] E a sociedade tem também como consequência uma maior segurança: a cooperação permite que, onde um eventualmente falhe, seu companheiro possa ter sucesso, encontrando-se portanto cada indivíduo menos sujeito aos acidentes motivados pelo acaso do que se estivesse numa situação de isolamento. Mas a ordem humana não rompe a ordem natural: pelo contrário, prolonga-a. A sociedade é uma invenção humana, mas as condições de possibilidade dessa invenção (e portanto o caráter profundo desta) são, para a teoria de Hume, tão naturais como os traços que definem as outras espécies animais. Estas condições, apesar de sua complexidade, são todas, em última instância, redutíveis a um único fator: o hábito. E, para a teoria humeana, este é um princípio *da natureza* – não apenas da natureza humana, mas da natureza em geral. O hábito, o “grande guia da vida humana”, é o princípio que permite visar o futuro, esperando encontrar neste eventos semelhantes aos do passado. Mas esse “esperar” é definido na teoria pelo conceito, crucial, de *crença* (*belief*). Nas ciências exatas, as conclusões são resultado de raciocínios. No domínio dos fenômenos, as conclusões implicam raciocínio, mas não são *resultados* deste: são resultado de certas operações verificadas no espírito, operações que são da ordem do *instinto*, isto é, num sentido forte, da ordem da própria natureza em geral, e têm, em relação a qualquer raciocínio, a mais completa autonomia” (MONTEIRO, p. 41-43, 1975).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1973.

BERKELEY, George. *The Principles of Human Knowledge*. Org. Jonathan Dancy. Oxford: Oxford University Press, 1998.

DESCARTES, René. *Descartes: obras escolhidas*. Org. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha. Trad. J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

HUME, David. *Treatise of Human Nature*. Org. David Fate Norton/Mary Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.

HUTCHESON, Francis. *Uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral*. In: *Filosofia Moral Britânica: textos do século XVIII*. Trad. A. Cabral. Campinas: Ed. Unicamp, p.111-156, 1996.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Pedro Paulo Garrida Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Ensaaios*. 2ª Ed. Trad. Sérgio Milliet. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Hhucitec, 1987.

MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975.

PLATÃO. *Teeteto*. 3ª Ed. Trad. Adriana Manoela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2010.

POPKIN, Richard. *A História do ceticismo de Erasmo a Espinosa*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Ed. Philip Ayres (3 volumes). Oxford: Clarendon Press, 1999.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper. *Uma Investigação Acerca da Virtude ou do Mérito*. In: *Filosofia Moral Britânica: textos do século XVIII*. Campinas: Ed. Unicamp, volume I, 1996.

VERDAN, André. *O Ceticismo Filosófico*. Trad. Jaimir Conte. Florianópolis: Editora da UFSC, 1998.

O AUTOR

Andrea Cachel possui Graduação em Direito pela Universidade Federal do Paraná (2000), Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2002), Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2005) e Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2010). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal de Juiz de Fora. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia Moderna, especialmente do século XVIII, atuando principalmente nos seguintes temas: conhecimento e estética.

