

# JUÍZO E CETICISMO: O ANTIPSIKOLOGISMO EM HUME

POR MARIA MAGDALENA MENDONÇA\*



A associação entre o cético e o incrédulo, que aparece com frequência na linguagem literária e no nosso cotidiano, além do hábito de se falar *a priori* da dita negatividade do pensamento cético fazem com que julgemos banal e desproposital qualquer olhar positivo sobre um pensamento tão amiúde considerado assombroso. Na Introdução de *L'Art de Penser*, contra os céticos em geral e, em particular, contra os céticos pirrônicos da Antigüidade, Arnauld alega: “Então o pirronismo não é uma seita do povo, que está convencido daquilo que diz, mas uma seita de mentirosos”.<sup>1</sup> Sobre Hume, Beattie afirma: “que gosto, que coração deve possuir aquele que tem prazer em representar a natureza como um caos, e o homem como um monstro, a procurar fealdade e a confusão, lá onde outros se rejubilam na percepção da ordem e da beleza”.<sup>2</sup>

Entretanto é exatamente essa freqüente metáfora do pessimismo atribuída ao ceticismo que deveria despertar a nossa curiosidade. Por que tantos pensadores elegeram o cético como modelo da frivolidade, do “duvidar pelo duvidar”, fazendo-o ocupar, no debate filosófico, o lugar da insensatez, da loucura, da mentira, do outro do filósofo?

Sendo essas associações e questões realmente pertinentes ou não, elas não devem esconder de nós o fato de que há indagações prévias que têm de ser colocadas: Será que a associação à descrença é a que melhor exprime a relação entre o ceticismo e o abandono da vontade de posse da verdade e da atitude judicativa? Será mesmo que o cético não crê?

É preciso analisar se a palavra crença, na realidade, não está estreitamente ligada à concepção cética de juízo e ação - que os entende como acontecimentos impulsivos -, e não à unificação cartesiana da atividade judicativa com a vontade, liberdade e apresentação da verdade. Se assim for, uma das tarefas do historiador será redescobrir a especificidade das concepções céticas da ação e do juízo e assim, ao mostrar uma das suas inúmeras conseqüências, subtrair tal corrente filosófica da banalidade.

Na mesma linha de pensamento é necessário questionar se a equivalência, tão trivial nos dias de hoje, entre ceticismo e descrença voluntária não seria antes o efeito da influência que ainda exerce Descartes entre nós no seu uso da dúvida metódica. Pois é Descartes - disto ele nos previne no seu *Discurso do Método* - que toma a palavra dúvida em um “novo uso”, estabelecendo-a como etapa preparatória no ato de conhecer, “de remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou argila”<sup>3</sup>, que se constitui no mito da possibilidade de um suposto agente realizar um ato reflexivo-volitivo desvencilhado de antigas crenças, opiniões e de todas as influências dos costumes incutidos em nossa educação, ou seja, de fazer tábua rasa das opiniões contraditórias da tradição, os conhecidos “prejuízos da infância”, que podem ser inscritos em uma linha que remonta ao conhecido tema platônico dos “preconceitos do senso comum”. O que se deve concluir? Que a dúvida cartesiana é uma máquina de guerra dirigida contra os costumes e a crença? Sem dúvida. O pensamento ou a

1- Antoine Arnauld, apud POPKIN, Richard David. “David Hume and the Pyrronian Controversy”. In: \_\_\_\_\_. *The right road to pyrrhonism*. San Diego: Austin Hill Press, 1980. p. 134.

2 - BEATTIE, apud MALHERBE, Michel. *La philosophie empiriste de David Hume*. Paris: J. Vrin, 1992. p. 24.

3 - DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Parte IV, v.1, p.46.

razão que direciona a dúvida tem como meta demarcar, como uma espécie de sol epistêmico, as “verdadeiras” e as “falsas” crenças, e intervém nelas, na medida em que estas só devem ser mediadas e persuadidas por uma cadeia de razões demonstráveis e se constitui como ato de deliberação racional. Também a razão - sempre “desconfiando” que sensações e paixões não passam de ilusão - jamais estaria apta a apaixonar-se e a crer, pois, tornando-se presa da prepotência de se ter como instância onisciente e totalizadora, marginaliza as paixões e despreza toda experiência vivida, duvidando então daquilo que talvez seja parte integrante e essencial da vida.

Remetendo-nos aos textos em que Hume desenvolve sua crítica radical à dúvida cartesiana, compreendemos que o filósofo escocês - que jamais deixou de definir-se como um cético<sup>4</sup> - atinge em cheio o calcanhar de Aquiles da dúvida cartesiana e mostra o quanto é frívola qualquer aproximação entre a concepção cartesiana e a dos céticos, quando põe em xeque o privilégio que é concedido à razão e sinaliza que a pretensão cartesiana de resguardar a razão como critério de indubitabilidade, depois de estabelecida a “radicalidade” e a “extensão” do seu próprio duvidar, é incompatível com o próprio sentido de dúvida universal, sendo esta, então, ilegítima e impossível. Nas palavras de Hume: “... não existe um tal princípio original, que tenha uma prerrogativa sobre outros, que são auto-evidentes e convincentes; ou, se houvesse, não poderíamos avançar um passo para além dele, exceto mediante o uso das próprias faculdades, de que supostamente já desconfiamos. Por conseguinte, a dúvida cartesiana, se fosse possível de ser atingida por uma criatura humana (como manifestamente não o é), seria inteiramente incurável; e nenhum raciocínio jamais nos poderia conduzir a um estado de certeza e de convicção sobre nenhum assunto”<sup>5</sup>.

A passagem da Primeira Meditação, em que Descartes apresenta o seu critério de indubitabilidade, é suficiente para confirmar a plausibilidade da crítica humeana sobre a validade da dúvida dita universal, quando se percebe que a prioridade da certeza em relação à incerteza está fundamentada na razão - cujo papel é de demarcação entre o evidente/verdadeiro e o duvidoso/falso - no *intuitus* cartesiano, o qual se coloca superior e substitui o regime de dúvida no estabelecimento do pressuposto de um saber imediato cuja certeza é tão forte que ele se garante por si próprio, isto é, a evidência do sujeito pensante - constituído no postulado da primeira verdade das *Meditações*: o *Cogito*, o eu consistente e fundante da razão moderna. A intuição, diz o filósofo, é “o conceito de uma mente pura e atenta”, e conclui: “Assim, cada qual pode ver pela intuição intelectual que existe, que pensa, que o triângulo é delimitado apenas por três linhas, que a esfera o é apenas por superfície (...)”<sup>6</sup>. Nas passagens citadas, torna-se evidente a identidade entre intuição e visão, ambas inerentes à razão humana. Nesse sentido, a visão seria o paradigma de um saber imediato cuja certeza é tão forte que tal saber se garante por si próprio.

Mas de que vale a semelhança entre a razão como visão intelectual descrita por Descartes na dúvida metódica e aquela da qual falam os céticos, particularmente Hume?

Em primeiro lugar, é pelo fato de ser serva do hábito ou costume - “que é o grande guia da vida humana”<sup>7</sup> - que a razão se caracteriza, segundo Hume, como escrava das paixões. Ora, é um papel oposto àquele que Descartes confere à razão: não se trata de conferir a ela uma dimensão sensível, mas de tentar dissociá-la dessa esfera, fazendo-a respirar os ares de uma autoridade sobre si mesma, de uma imparcialidade. No “Resumo das Seis Meditações”, o filósofo apresenta o mérito do seu método: “prepara-nos um caminho fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos”<sup>8</sup>. Assim é que o chamado ceticismo cartesiano da Primeira Meditação fará da imparcialidade e imutabilidade da razão - uma vez já dissociada da esfera sensível - , simultaneamente, uma via para dissipar a obscuridade à qual estão confinados, a seu ver, os sentidos, e um obstáculo para a aceitação da incerteza como parte integrante e não provisória da investigação. É justamente pelo fato de adotar um otimismo ontológico quanto aos poderes do próprio pensamento que Descartes despreza a possibilidade de nele haver incerteza e irresolução. Martial Gueroult, na sua obra

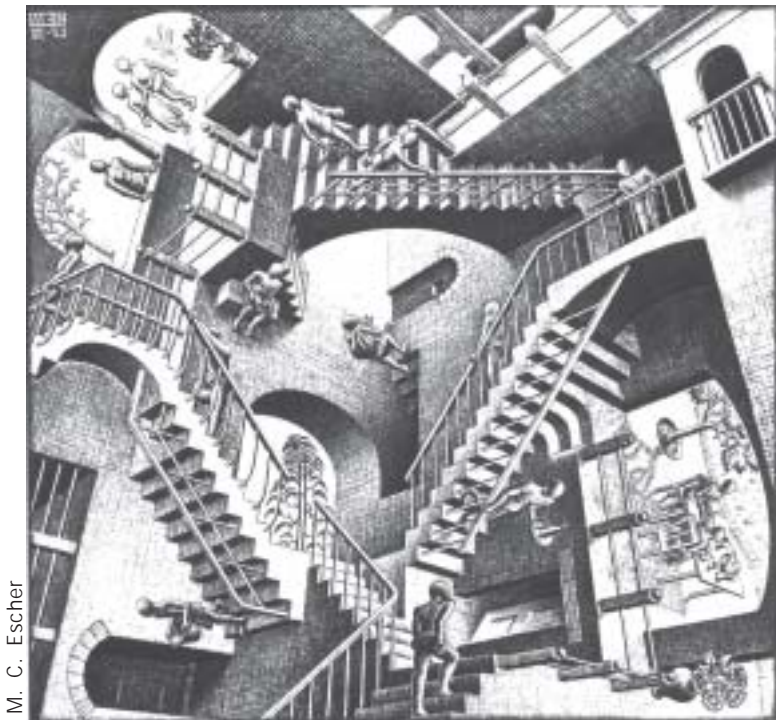
4 - No *Abstract of Treatise of human nature* (Oxford: The Clarendon Press, 1989), o diagnóstico de cético é formulado claramente quando Hume anuncia a natureza do seu projeto filosófico quando diz: “... o leitor perceberá facilmente que a filosofia contida neste livro é muito cética e tende a nos dar uma noção das imperfeições e estreitos limites do entendimento humano” (Tradução da Autora doravante, registrado como T.A. em todos os textos citados dos originais em inglês ou francês).

5 - HUME, David. *Enquiries concerning human understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975. p. 149-150 (T.A.).

6 - DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, s/d.p.20.

7 - HUME. *Enquiries...*, po.cit, p.44.

8 - DESCARTES, R. “Abragé des six meditations suivantes”. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1953. p.262 (T.A.).



M. C. Escher

*Descartes selon l'ordre des raisons*, chama-nos atenção para esse ponto, de maneira muito convincente, quando enfatiza que a posição que o filósofo assume ante a razão se repete em toda a sua investigação posterior, e, precisamente, coincide com as das *Regras para direção do espírito*, onde já aparecem as linhas mestras de seu método, cuja idéia básica, como assinala com clareza e precisão o intérprete, é a de que, para Descartes, “o saber tem limites inquebrantáveis, mas que no interior destes limites a certeza é inteira (...) que é necessário duvidar previamente de tudo, mas não a ponto de duvidar de nossa inteligência”.<sup>9</sup>

Em segundo lugar, a metáfora da razão à visão traz em si a garantia da validade da intuição. A intuição é a mais certa das operações do espírito: é uma representação tal que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos. Ora, seria vão procurar na obra de Hume a idéia de uma “visão” que bastasse para excluir a dúvida, sobretudo

porque, para o filósofo cético, dúvida representa não um ato de descrédito, mas *incerteza*, que é coisa completamente diversa. Ao falar de causalidade, Hume nos indica que não é a força de uma evidência racional, visão instalada no *ego*, que desvela um saber perfeito do conteúdo simples, que se dá espontaneamente ao espírito. Não é o olho por si mesmo que é capaz de apreender o vínculo entre causa e efeito. Não se trata de uma *perspicácia visual* referente a um *dado*, mas, simplesmente, das interferências do hábito e da crença, que nada são senão uma “maneira forte e vivaz de sentir”, de forma alguma subordinados a uma esfera de atividade cognitiva ou intuitiva. Assim, nas *Enquiries* afirma: “... mesmo uma vez que tenhamos tido a experiência da causalidade, nossas conclusões tiradas desta experiência não se fundam sobre o raciocínio, nem sobre nenhuma operação do entendimento”.<sup>10</sup> O que falta é a idéia de um modo de visão clarividente o qual seria o indicador de verdade, uma espécie de instância controladora, que poderia evitar o desliz da própria razão, suas peripécias e o passo cego no arbitrário, no desvario. Ainda nas *Enquiries*, Hume diz: “É preciso confessar que a inferência não é intuitiva, e que ela não é demonstrativa: de qual natureza ela é? Dizer que ela vem da experiência é uma petição de princípio. Porque todas as nossas inferências tiradas da experiência supõem, como fundamento, que o futuro se parecerá com o passado (...). Se há alguma dúvida de que o curso da natureza não possa mudar e que o passado não possa ser a regra para o futuro, todas as experiências se tornariam inúteis (...). É, portanto, impossível que algum argumento tirado da experiência possa provar esta semelhança do passado com o futuro, pois todos os argumentos se fundam sobre a suposição desta semelhança”.<sup>11</sup>

A semelhança entre passado e futuro não é vista como um engano, mas o aparecer das próprias inferências. Nas inferências causais que costumamos fazer no dia-a-dia, a aparência não é jamais oposta à realidade. Causalidade não é um *fato*, apenas síntese, relação, produto não da razão, mas do hábito ou do costume, uma espécie de repetição que desencadeia automaticamente uma *crença* sem a possibilidade da autocrítica da razão. Dessa forma, a semelhança entre passado e futuro não é percebida como uma atribuição artificial: ela é *sentida* como uma realidade, uma maneira de sentir, portanto uma crença difícil de ser eliminada (ao contrário do que pensava Descartes) por sua “força e vivacidade”, que arrasta consigo qualquer possibilidade de haver no observador, no *ego*, o poder de ser um *iluminador intermitente*. Na vida comum, totalmente envolvidos pelo que vêm, percebem e experimentam, os homens vivem sem

9 - GUÉROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Aubier, Paris: Aubier/Montaigne, 1953.p.156 (T.A.).

10 - Hume. *Enquiries...*, op. cit.,p. 32.

11 - Id., *ibid.*, p. 37-38.

desconfiança das suas impressões, pois a razão, não sendo soberana e neutra, não é capaz de ver o vivido como algo vão ou uma mera ilusão. O modelo humeano da percepção, ao afastar-se da intuição cartesiana e reduzir-se às impressões, jamais pressupõe a autoridade de um *ego* e o postulado da *autoconsciência*. A sujeição total do “sujeito” às circunstâncias e acontecimentos da vida comum, da experiência, aos olhos de Hume, é inerente à condição humana.

Aderindo a uma filosofia *fácil e acessível*, a posição central do ceticismo de Hume consiste na crítica do pensamento metafísico, que se dirige tanto à procura obsessiva de um fundamento do conhecimento quanto à pretensão dogmática de uma legitimidade do saber absoluto. Ao negar valor de fundamento à evidência, aos princípios claros e distintos de Descartes, o cético procura a legitimação do saber da vida comum - mantido à margem da atenção da tradição -, buscando uma racionalidade filosófica mais voltada para a dimensão humana e mais ligada à experiência e aos limites humanos. “O homem é um ser racional e, como tal, recebe da ciência o seu alimento e sustento convenientes. Mas são tão estreitos os limites do entendimento humano que, neste ponto particular, pouca satisfação se pode esperar, quer do alcance da certeza ou a partir de suas aquisições”.<sup>12</sup>

A problematização do sentido da “certeza” aqui se torna expressão da renúncia radical de qualquer preocupação epistemológica de fundamentação. Trata-se de uma noção não mítica da razão, onde se pode vislumbrar uma ciência “da natureza humana” sem nenhuma pretensão de um fundamento. Em outra passagem, denuncia a presunção metafísica da busca e posse da verdade, em que demonstra, com suficiente clareza, o veio cético da sua crítica, ao atingir o próprio coração da metafísica, o ponto crucial das dificuldades que o seu ceticismo vê nesse discurso, e, com ironia, declara: “pois, se a verdade estiver de todo dentro do alcance da capacidade humana, é certo que ela deve fazer muito profunda e obscura, e esperar que a atinjamos sem esforços enquanto os maiores gênios falharam com seus esforços extremos deve ser estimado como suficientemente vão e presunçoso”.<sup>13</sup> Nas *Enquiries* adverte: (...) Sê um filósofo, mas no meio de toda a sua filosofia, sê ainda um homem”.<sup>14</sup> Se é uma coisa que Hume recusa à filosofia, como assinala Pierre Cléro, “é propriamente de ser um conhecimento absoluto e total; ele deve tomar parte da finitude e referenciar os horizontes que limitam toda perspectiva”.<sup>15</sup>

Nesse contexto, o uso da *eloquência* constitui-se na desvalorização da argumentação dogmática, que se considera como poder espontâneo de racionalidade e teria o propósito de fundar a construção argumentativa unicamente na soberania do sujeito lógico. É justamente porque quer questionar esta soberania que Hume retoma a forma escrita desqualificada pela filosofia cartesiana, propondo a eloquência como *habilidade* ou *articulação* de um discurso. Esta proposta é inteiramente transgressora em relação ao uso normatizado pela tradição acadêmica. O apelo à eloquência, em Hume, é ato de desconstrução que, além de romper a dita unidade argumentativa, põe em xeque o princípio de unificação entre verdade, saber objetivo e discurso. Ao contrário da tendência epistemológica e fundacionalista cartesiana de defender-se da novidade da imaginação e da poesia, Hume, ao deslegitimar a idéia de escrita objetiva, aconselha: “ninguém deve jamais desesperar de ganhar disputas com a hipótese mais extravagante,



M. C. Escher

12- Id., *ibid.*, p. 8.

13- HUME, David. *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1989. p. XIV-XV (T.A.).

14- HUME. *Enquiries...*, op. cit., p. 9.

15- CLÉRO, Pierre. *La philosophie des passions chez David Hume*. Paris: Klincksieck, 1985. p. 22 (T.A.).

se é bastante hábil para a pintar sob cores favoráveis. A vitória não é ganha por soldados armados, mas por trompetes, tambores e músicos do exército”<sup>16</sup>. A eloquência, ao minar a perspectiva de uma leitura linear que obriga o leitor a ficar atento a uma cadeia de razões (a demonstração), concentra-se agora em uma outra forma de apresentação de idéias, a *montagem*, que é capaz de *capturá-lo*, seduzi-lo, a partir das impressões, e não de uma suposta lógica. A poesia e a eloquência são os únicos estilos que lhe convêm: uma escrita que se funda sobre a ficção, hipérboles, que não se reduz a ser expressão da verdade, e sim do *agradável*, que dispensa o caráter coercitivo da demonstração geométrica: “Se bem que a beleza da poesia e mesmo da eloquência sejam fundadas sobre a falsidade e a ficção, sobre hipérboles, e um abuso ou perversão de termos, desviados de sua significação natural, refrear os ímpetos da imaginação e reduzir toda expressão à verdade e à exatidão geométricas seria mais contrário à justa crítica, porque isto resultaria em uma obra que, após a experiência universal, seria apreciada como a mais desagradável”<sup>17</sup>.

A tese principal defendida por Hume no seu embate com a metafísica é que o pensamento profundo ou abstruso, no seu apelo ao transcendente, é débil e fraco em relação ao seu poder de disciplinar e entender a lógica específica das paixões humanas: “Os sentimentos do nosso coração, a agitação das nossas paixões, a veemência das nossas afeições, dissipam todas as conclusões e reduzem o profundo filósofo a simples plebeu”<sup>18</sup>.

Quando revisitamos a noção de ação e juízo em Hume, compreendemos melhor como o filósofo desmistifica a doutrina do livre arbítrio, que terá uma grande importância no pensamento cristão e na filosofia cartesiana que a endossa, assim como desfaz a associação entre juízo e ato reflexivo-volitivo. A posição que ele adota nos leva a perceber como a irresolução e a incerteza (estados inexistentes na filosofia de Descartes) estão entrelaçadas no pensamento cético e é o que melhor exprime a relação entre ceticismo e o abandono da posse da verdade.

A noção de ação e de juízo em Hume caminha em direção contrária à tradição racionalista de impor a autoridade da razão a todo custo, inclusive através da violência de um dualismo preconceituoso que elege a via dita racional em detrimento da sensível, incluída arbitrariamente na esfera do irracional. Trata-se de recusar a idéia costumeira de liberdade presente na teoria do juízo e da ação da tradição filosófica, concebida por Aristóteles e retomada por Descartes. Em ambas as filosofias, ação significa deliberação; em outros termos, é o resultado de um ato cognitivo - em resposta a alguma proposição vista como verdadeira - e advém de uma deliberação que tem como substratos os princípios do entendimento e, simultaneamente, a vontade. De natureza intelectualista, já que concebe a ação como produto de um ato reflexivo-volitivo, encontramos em ambos os autores a preocupação de fundamentar as idéias de autoridade da razão humana, liberdade de indiferença e autonomia do sujeito.

Descartes afirmará que o erro ou o ato de falhar consiste em um mau uso da razão, em uma espécie de descompasso entre as faculdades da vontade e do entendimento - que nada tem a ver, segundo ele, com uma deficiência em tais faculdades, mas na prática do livre-arbítrio dado ao homem por Deus. Assim ele afirmará categoricamente: “...olhando-me mais de perto e considerando quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim), descubro que dependem de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e de minha vontade. Isto porque, só pelo entendimento, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as idéias das coisas que posso assegurar ou negar”<sup>19</sup>. E prossegue: “...sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque”<sup>20</sup>.

Assim, Descartes adota a doutrina do livre-arbítrio, cuja função é resguardar a idéia de autonomia e de liberdade de um agente, na qual está implícita a livre disposição

16-HUME. “Introduction”. In: \_\_\_\_\_. *A treatise...*, op. cit., p. XIV.

17- HUME. “De la règle de gout”. In: \_\_\_\_\_. *Les essais esthétiques*. Trad. Renée Bouveresse. Paris: J. Vrin, 1974. p.84 (T.A.).

18- HUME. *Enquiries...*, op. cit., P.7

19- DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 49.

da vontade ante a ação, considerada necessariamente como resultado de uma deliberação, onde está implícito um juízo. Segundo o filósofo, o juízo, a razão ou bom senso tem uma origem divina e consiste na combinação perfeita de duas faculdades: a vontade e o entendimento.

Uma leitura “cartesiana” de juízo feita por filósofos seguidores de Descartes, e também por seguidores de outras linhas, é a matriz das freqüentes objeções feitas ao ceticismo, inclusive àquela que confere ao pensamento cético um sentido intelectualista e voluntarista. Apoiadas na idéia da inviabilidade da adoção de uma postura cética para a vida prática, tais objetores ainda acreditam que o exercício da vida resume-se estritamente a tomar decisões, ajuizar, escolher e, conseqüentemente, agir. É assim que advogam a impraticabilidade da *epoché*, na medida em que a suspensão do juízo inviabilizaria, segundo eles, o processo judicativo voluntário do tipo cartesiano: de tomar decisões e, conseqüentemente, de agir.

Mas, se as noções de juízo e ação céticos tivessem de fato um sentido intelectualista e voluntarista, por que Hume teria dado tanta importância ao tema das circunstâncias, das impressões e paixões, e ainda ao gosto e ao sentimento? Será que tanto as ações como o juízo descritos por Descartes podem ser igualados aos do cético escocês?

Para nos convencer das características peculiares de tais pensamentos sobre as noções de ação, basta dar a atenção merecida às passagens em que Hume claramente determina as ações humanas como instáveis: “Com efeito o que há de mais caprichoso que as ações humanas? Que há de mais inconstante que os desejos do homem? E qual é esta criatura que se afasta deste ponto, não só da reta razão, mais ainda de seu próprio caráter e de suas próprias disposições? Uma hora, um momento basta para que um homem passe de um extremo a outro e para que ele inverta o que construiu à custa do maior esforço e de grande sofrimento. A necessidade é regular e certa. A conduta humana é irregular e incerta. Por conseqüência, uma não procede da outra”.<sup>21</sup>

A argumentação de Hume vai na direção de operar um deslocamento da idéia de autonomia ou poder de um suposto agente, inseridos na doutrina do livre-arbítrio, endossada por Descartes, para o campo de total sujeição às circunstâncias exteriores: Para Hume, “um homem da vida comum não tem poder quando motivos muito fortes se interpõem entre ele e a satisfação dos seus desejos, determinado-o a se abster do que desejava realizar”.<sup>22</sup> A estratégia de Hume é contrária ao do pensamento teológico cristão que legitima a máxima costumeira do “querer é poder”, suporte da doutrina do livre-arbítrio. Assim, a confiança cartesiana de que “o homem é o senhor de suas ações”, no pensamento humeano se obscurece. A sujeição total do “sujeito” às circunstâncias e acontecimentos da vida comum, da experiência, aos olhos de Hume, é indispensável à vida humana.

O célebre exemplo do prisioneiro, encontrado no *Treatise*, onde Hume melhor elaborou o paralelo entre as associações de idéias, percepções ou impressões e ações às circunstâncias externas, é suficiente para compreendermos melhor as diferenças entre a teoria da ação de Hume e Descartes. De que trata esta passagem? Um prisioneiro chega à conclusão da impossibilidade da sua fuga tanto pelos muros e barras a sua



20 -Id., *ibid.*, p. 51.

21- HUME. *A treatise...*, op. cit.; Livro II, p. 403.

22- Id., *ibid.*, p. 312.

volta, quanto pela natureza inflexível do carcereiro. E quando levado ao cadafalso, uma seqüência de percepções que compõem quase um quadro de imagens trágicas são expressões dos vários estados de ânimo que ele assume ao longo do trajeto circunstancial que percorre e no qual está inserido, e que interfere estreitamente no conteúdo das suas percepções. Vejamos como na passagem se torna evidente a adoção de Hume, no tocante às ações, dos temas das circunstâncias e contingências no embate à idéia de liberdade da doutrina do livre-arbítrio:

*“Um prisioneiro que não tem dinheiro ou rendas descobre a impossibilidade de escapar tanto pela obstinação do carcereiro como pelos muros e barras a sua volta; e em todas as suas tentativas de fuga, prefere trabalhar sobre a pedra e o ferro destas do que sobre a natureza inflexível daquele. O mesmo prisioneiro, conduzido ao cadafalso, prevê a sua morte com igual certeza pela constância e fidelidade de seus guardas como pela operação do machado ou da roda. Sua mente percorre uma seqüência determinada de idéias: a recusa dos soldados de consentir em sua fuga, a ação do carrasco; a separação da cabeça e do corpo; o sangue, os movimentos convulsivos, e a morte”.*<sup>23</sup>

Nesse texto, um ponto central deve prender a nossa atenção: o paralelo entre a associação de idéias e a inquietude advinda de uma multiplicidade de percepções. As percepções - que não são similares a uma intuição cartesiana, mas reduzidas às impressões - são múltiplas e ainda involuntárias na medida em que sofrem e submetem-se a interferências externas da experiência vivida pelo prisioneiro. Assim, os conteúdos dos pensamentos, as associações de idéias, as percepções, segundo Hume, não acontecem nem advêm quando se quer. Ao contrário de Descartes, segundo o escocês, não é a vontade, a liberdade, a decisão que nos levam a agir; a ação está submetida, na verdade, a elementos contextuais, circunstâncias, contingências, fatores educacionais, hábitos, costumes e paixões.

Longe de uma linha determinista, Hume entende a ação como um *movimento* de aversão ou atração a algum objeto, cujo móbil é a *dor* ou o *prazer*. Assim, ele reduz o agir à esfera das impressões, que impulsionam o movimento de evitar ou buscar um objeto, uma vez que há a sensação do *agradável* ou *desagradável*. Assim, agir reside em uma *impulsão*, que por estar associada a circunstâncias e paixões não se constitui em um determinismo na medida em que a idéia de fatalidade presente neste não se concretiza quando se verifica que o movimento de atração ou rejeição, a ação, sofre estreita influência e se reduz ao binômio *prazer/dor*. Ao ressaltar que a impulsão da recusa ou atração implica uma relação de envolvimento entre um “sujeito” e um “objeto”, que deflagra o acontecimento da atração ou aversão, a estratégia humeana é precisamente enfatizar a força das impressões e acaso e combater tanto a idéia de liberdade de indiferença, presente na doutrina do livre-arbítrio que a concepção intelectualista endossa, como também as “profecias” definitivas e restritivas sobre o destino humano.

Na visão humeana, a razão não tem poder algum de intervir em qualquer dos movimentos da paixão, seja para se opor a ela ou dar-lhe uma direção. Somente um impulso contrário é capaz de retardar ou se opor ao impulso de uma determinada paixão. Aqui, o cético aponta para a dissolução da autoridade disciplinadora de uma razão, do querer, isto é, do ideal cartesiano do homem atingir o que denomina “a justa medida”, o equilíbrio e a estabilidade nas suas ações, a fim de trilhar o caminho da “reta razão”. Nesse sentido, denunciando os preconceitos de um dualismo cartesiano, segundo o cético escocês, “não falamos de um modo estrito e filosófico quando nos referimos ao combate entre a paixão e a razão”.<sup>24</sup>

Sendo a paixão uma impressão, um impulso auto-referente, ela não está sujeita a debate, isto é, classificá-la como falsa ou irracional, como fazem os metafísicos, é

23- Id., *ibid.*; Livro II. Sec II, p.406-407.

um erro, até mesmo quando ela vem acompanhada de uma opinião equivocada. Não está na posse do entendimento julgá-la, justificá-la ou condená-la, pois a lógica das paixões, do prazer e das impressões, segundo Hume, quase sempre não é a mesma da razão, e o seu movimento, a sua expressão, não implica falsidade ou verdade, mas *acontecimento*. Em outros termos, diz respeito ao próprio apresentar-se das impressões que, entendido como fenômeno, não pode ter na razão o poder de ser nem decodificado nem racionalizado.

Se os metafísicos e a corrente intelectualista reduzem as ações à esfera das vias racionais, e afirmam que o agir envolve necessariamente um ato de decisão ou escolha, Hume sinaliza o equívoco do dogmático: o agir não se reduz à esfera da razão e não envolve um ato de escolha ou decisão referente a um suposto agente; ao contrário, o homem, nas suas ações, é levado a uma adesão à força imperiosa das paixões, isto é, *é levado a seguir o impulso advindo das impressões*.

Se não está na razão a faculdade de se opor às paixões, é nas próprias paixões (calmas e violentas), que se encontra a propriedade de produzir movimentos opostos que influenciam as ações. Na verdade, para Hume, só as paixões podem explicar a instabilidade das ações humanas, justamente pela sua inconstância. Assim, dotar as ações da possibilidade de serem calmas ou violentas significa assumir as suas influências contrárias em nossas ações e ver estas como resultado imediato do predomínio de uma daquelas - justificando assim a evidente inquietude encontrada na "natureza humana": "Os homens, com freqüência, se contrapõem a uma paixão violenta ao perseguirem seus interesses e seus propósitos".<sup>25</sup> E complementa: "O que nós chamamos de força da alma implica a preeminência das paixões calmas sobre as violentas, mesmo que não seja difícil de ver que não há homem constantemente virtuoso que não ceda à ocasião, às solicitações da paixão e do desejo".<sup>26</sup> Estabelecer uma volta aos impulsos é indicar uma pluralidade de forças presentes em nossa conduta, e enfatizar a constante mutação e oposição das paixões é endossar a idéia de movimento, de *devir constante*, que nos interdita de enquadrar a sua teoria da ação a um determinismo ou qualquer espécie de pensamento fatalista.

A teoria do juízo em Hume vai na direção de reforçar a autoridade das impressões ao reduzi-lo ao gosto e ao sentimento, cuja estratégia consiste em denunciar a idéia racionalista dogmática de haver um critério confiável que possa estabelecer um discurso em absoluto mais verdadeiro que o outro. Trata-se de afastar-se da ordem gnosiológica com a qual tanto se preocupa a metafísica, que, de forma dogmática, guardando-se na pretensão de ter encontrado um dito critério de verdade, estabelece limites e fronteiras entre o belo e o feio, o vício e a virtude. Para ele, a suposta beleza essencial não existe porque no fundo ela é a sombra de nossos sentimentos. Como diz no ensaio intitulado "O céptico": "... a beleza propriamente dita não se encontra no poema, mas no sentimento e gosto do leitor".<sup>27</sup> Em outra passagem, denuncia a crença dogmática de que as questões dos juízos estéticos são passíveis de um critério absoluto de objetividade, por uma via estritamente racional. A própria filosofia é exemplo suficiente da presença de diversas posturas conflitantes sobre os mais variados temas e índice suficiente para mostrar que os fundamentos dos juízos estéticos não está na razão e na sua vontade livre, mas nos sentimentos e afetos: "Se nós podemos depender de qualquer princípio o qual nós aprendemos da filosofia, este, eu penso, pode ser considerado como certo e indubitável, de que não existe nada em si mesmo, valioso ou decepcionante, desejável ou odiável, bonito ou deformado; mas que todos esses atributos advêm de constituições particulares e fabricadas pelos *sentimentos* humanos e *afetos*".<sup>28</sup>

Reduzir os juízos estéticos aos sentimentos e afetos é voltar à idéia de implicação do sujeito nas suas apreciações estéticas e pôr em xeque a própria idéia de autoria ou autonomia, indicando a desvinculação do juízo à asserção, pontuando, por via da idéia de impulsão passional-das impressões e da sensação do agradável e desagradável -, a possibilidade de um assentimento involuntário, não envolvendo a deliberação. Em outra passagem, ele falará da pluralidade conflitante dos gostos, com

24- HUME. *A treatise...*, op. cit., p. 415.

25- Id., *ibid.*, p. 418.

26- Id., loc. cit.

27- HUME, David. "The sceptic". In: \_\_\_\_\_, *Select essays*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 101 (T.A.).

28- Id., *ibid.*, p.97 (grifos da Autora).



o intuito de indicar a impossibilidade da empresa dogmática de colocar a primazia de um “juízo estético” sobre outro, fortalecendo a idéia da possibilidade da irresolução, isto é, da impossibilidade de escolha ou eleição de uma apreciação como verdadeira ou falsa. É justamente por insistir na pluralidade dos gostos que Hume mina a idéia da suposta posse da verdade e traz à tona a proposta cética do equilíbrio das razões. Nessa direção, ele escreve: “Você não irá nunca convencer um homem, que não está acostumado com a música italiana e não tem ouvido para perceber suas sutilezas, que um tom escocês não é preferível. Você não tem nenhum argumento (cadeia de razões), além do seu próprio gosto, o qual você pode empregar em seus cuidados consigo mesmo; e, para seu antagonista, seu gosto particular irá sempre parecer um argumento mais convincente do contrário. Se você for esperto, cada um de vocês permitirá que o outro esteja certo; e, tendo muitas outras instâncias dessa diversidade de gostos, você irá confessar que beleza e virtude são meramente de natureza relativa e consistem em um sentimento considerável (...)”.<sup>29</sup>

Voltar à questão anteriormente colocada sobre a legitimidade da atribuição de similaridade entre as noções de ação e juízo cartesiano e humeano implica não só afirmar que as interpretações dadas por ambos os autores a tais noções não suscitam um mesmo modo de pensar, mas também compreender o quanto a associação costumeira entre o ceticismo e a incredulidade, como também a objeção da sua viabilidade para a vida prática são desprovidas de sentido. Em primeiro lugar, a razão cética de Hume na questão do juízo e das ações, ao dissociar ação de decisão e entender o agir como um deixar-se guiar por impulsos e paixões, valorizando o valor das crenças nas ações humanas, é expressão do distanciamento de Hume do universo cartesiano e da descrença. Quando Hume reduz as crenças às impressões, não fortalece a idéia de uma ação, mas de um estado de submissão.

Como se comporta o cético na sua vida cotidiana? Para ele, inserir-se na vida comum é mormente abdicar de uma pretensão à verdade e também da possibilidade da existência de critérios de verdade e falsidade, pautando o seu modo de vida no seguir os impulsos do sentir e das afecções, aderindo ao que assim lhe aparece, tanto quanto seguindo as fortes influências da educação, do hábito e do costume, que são, sobretudo, indícios de sua inserção na vida comum. Agir é, segundo Hume, estar sujeito a crenças, o que em nada se identifica com o estado de inação. Aliás, na sua postura cética é fácil ver que, para o filósofo escocês, se há algo que pode se identificar com o estado de inação, é a reflexão. Como bom cético, ele diz: “Enquanto nós estamos pensando em relação à vida, a vida se vai (...)”.<sup>30</sup>

Das considerações acima, podemos concluir que a recusa da metafísica, da idéia dogmática da apreensão da verdade, da adoção do ceticismo como forma de vida, cuja originalidade consiste em indicar a implicação, a parcialidade do homem no que vê e crê é uma das razões também por que se pode falar que há em Hume uma



suspensão da autoridade judicativa no ceticismo humeano. Hume é cético não só porque ele assim intitulou a sua filosofia por inteiro, mas, sobretudo, por dissociar ação de decisão e entender o agir como um deixar-se guiar por impulsos e paixões, valorizando o valor das crenças nesta ação. Trazer à tona a questão da crença na sua teoria da ação e do juízo é também um ato a favor de um *pensamento antipsicologizante*. Submeter-se à crença é pôr em xeque a idéia de um *eu* profundo, a existência de um substrato, uma entidade material ou imaterial, um perceptor que apreende algo no seu “interior”, e permanece simples, idêntico, imutável.

29- HUME, David. “De la Tragédie”. In: \_\_\_\_\_, *Les essais esthétiques*, op. cit., p. 108.  
30- HUME. “The sceptic”, op. cit., p. 112.

---

Para ele, a dita identidade, o *eu*, não significa jamais um centro subjetivo privilegiado, em estado de repouso, mas um incessante movimento. Afastando-se dos metafísicos e cartesianos, Hume diz: “Nós somos apenas um feixe ou uma coleção de percepções diferentes, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em um fluxo e um movimento perpétuos (...) Nosso pensamento é ainda mais variável que nossa visão (...) não há um só poder da alma que permaneça idêntico talvez um só minuto. O espírito é uma espécie de teatro, onde diversas percepções sucessivamente fazem suas aparições; passam, re-passam, deslizam e se misturam em uma infinita variedade de posturas e situações. Não há propriamente nele nem simplicidade em um momento, nem identidade, nos diferentes momentos, seja qual for a nossa propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. A comparação com o teatro não deve nos enganar. Só as percepções sucessivas constituem o espírito; e não temos a mais pálida noção do lugar onde estas cenas se representam, ou do material de que são compostas”.<sup>31</sup>

Adotando uma filosofia cética, Hume desmistifica o ideal clássico da autoridade judicativa da razão e também denuncia que a idéia moderna de uma filosofia da consciência, sobretudo do *Cogito* cartesiano, constitui-se em mais uma das peripécias da razão metafísica, que se ocupa de ficções. É justamente por negar o mito da apreensão imediata de uma instância interior, substancial, unificada e perene que, na filosofia cética de Hume, a *psicologia* se torna uma disciplina *vã*. E aqui, menos que superficialidade ou banalidade é a atualidade do pensamento cético de Hume que transparece quando verificamos que uma parte considerável do pensamento filosófico contemporâneo segue em tal sentido ao falar tanto, nos dias atuais, na crise da razão e na idéia de sujeito. Em poucas palavras, poderíamos dizer que, no célebre texto do *Tratado*, em que o filósofo lança a teoria *do feixe de percepções* e destrona de forma avassaladora o império do *Cogito* cartesiano, Hume está a fazer não a apologia do *ego*, seja ele empírico ou transcendental, porém, mais uma vez, reafirmando a crença cética de que na vida somos guiados não por um princípio racional e, sim, por hábitos e costumes. Nesse sentido, nada somos, sobretudo quando levados por crenças e paixões, senão um *luxuoso e radiante fluxo de impressões e sensações* e, neste fluxo, certamente, segundo o cético escocês, o suposto *eu* não tem moradia.



---

\***Maria Magdalena Mendonça** é doutoranda em Filosofia na Unicamp.

31- HUME. *A Treatise...*, op. cit., P.252-253.