



A questão do ceticismo moral em David Hume: *conexões epistemológicas e ontológicas*

The question of moral skepticism in David Hume: *epistemological and ontological connections*

Wendel de Holanda Pereira Campelo¹
Wendelfilosofia@hotmail.com

Resumo: A partir da Parte 4 do Livro I do *Tratado da Natureza Humana*, irei examinar se Hume é um cético moral ou não, especificamente no que diz respeito à validade objetiva dos valores morais, isto é, se ele aceita a existência de valores morais de forma independente do caráter dos seres humanos ou não. Minha resposta é de que Hume é apenas cético no que diz respeito à possibilidade de justificação racional dos valores morais, de modo a afastar-se do problema epistemológico - e originalmente cartesiano - de responder ao ceticismo. Não obstante, Hume é realista ao assumir a existência de fatos morais independentes do caráter daqueles que avaliam.

Palavras-chave: Ceticismo moral; razão; sentimento; anticartesianismo; valores

Abstract: From the Part 4 of Book I of *Treatise of Human Nature*, I will examine if Hume is a moral skeptic or not, specifically with regards to the objective validity of moral values, that is, whether he accepts that moral values exist independently of the character of human beings or not. My answer is that Hume is only skeptical on the possibility of rational justification of moral values, in order to move away from the epistemological - and originally Cartesian - problem of responding to skepticism. Nevertheless, Hume is realistic in assuming the existence of moral facts independent of the character of those who evaluate.

Keywords: Moral skepticism; reason; sentimento; anti-Cartesianism; values

1 Mestre em filosofia (UFPa) e Doutor em filosofia (UFMG). Prof. do Instituto do Instituto Federal do Espírito Santo.

Introdução

A proposta de estudar o ceticismo moral de Hume tem como inspiração os trabalhos de James Fieser (1986; 1989), ao sustentar que, embora Hume não rejeite necessariamente a moralidade estabelecida, nega, entretanto, sua validade objetiva. Tendo como resultado um ceticismo moral num sentido metaético. De acordo com Fieser, o ceticismo humiano preservaria somente um otimismo com relação ao caráter imperativo dos valores morais, porém, os princípios através dos quais se aprova ou se desaprova uma ação, não teriam qualquer validade independente do caráter de quem avalia:

Argumentarei que, como teoria normativa, o relato de Hume sobre a moralidade não é de modo algum cético, uma vez que ele oferece uma teoria consequencialista relativamente otimista sobre a ação certa e errada. *Como teoria metaética, no entanto, argumentarei que Hume é um cético metaético fraco, na medida em que nega que a moralidade seja independente da existência e do caráter dos seres humanos.* (Fieser, 1989, p.89 - enfatizado)

Neste sentido, a partir da obra *Tratado da Natureza Humana*, irei examinar se Hume é um cético moral ou não, especificamente no que diz respeito à validade objetiva dos valores morais. Como resposta, sustento que esse ceticismo humiano não chega exatamente a afetar a objetividade dos valores morais. Neste sentido, irei argumentar que o ceticismo quanto à objetividade dos valores morais (tal qual defendido por Fieser), é admitido somente de forma temporária. Em minha leitura, Hume apresenta algumas formas de minar esse ceticismo radical a partir de uma redefinição do papel da razão não somente no processo de formação de crenças factuais, mas também valorativas. Consequentemente, se Hume é um cético moral, sua posição deve ser definida apenas como um ceticismo mitigado. Afirmo ainda que Hume é apenas cético no que diz respeito à possibilidade de justificação racional dos valores morais, de modo a afastar-se do problema epistemológico - originalmente cartesiano - de tentar responder à dúvida cética.

Como consequência, para além do cartesianismo, Hume é realista ao assumir a existência de fatos morais independentes do caráter de quem avalia, ainda que ele não ofereça satisfatoriamente uma justificação racional sobre esse ponto. Por conseguinte, o ceticismo de Hume é um ceticismo mitigado convergente com o seu realismo moral, visto que a realidade independente da mente (os fatos morais), continua a ser um importante referencial nos julgamentos morais.

A ceticismo epistemológico, metaético e não-mitigado

Embora Hume seja considerado notadamente um cético, não é tão claro até que ponto esse ceticismo teria afetado ou não a parte moral de sua filosofia. Há de se considerar que os problemas céticos suscitados na Parte 4 do Livro I *Do Entendimento* do *Tratado* sequer são mencionados, ao menos não explicitamente, no Livros II *Das*

Paixões e no Livro III *Da Moral*. A princípio, esses pontos aparentemente indicam que a parte moral do *Tratado* seja imune ao ceticismo do Livro I. Todavia, é bastante controverso que, de fato, Hume tenha oferecido alguma resposta contundente contra o ceticismo do Livro I do *Tratado*, de modo que ainda continua a dificuldade de se saber se realmente não haveria ao menos alguns resquícios do seu ceticismo do Livro I sobre os demais Livros II e III.

Como já notado na introdução deste trabalho, apesar de Fieser afirmar que Hume aprovaria somente um “ceticismo fraco” que não interfere sobre os imperativos morais;² nota-se, no entanto que, dentro do âmbito metaético, tal ceticismo moral tem o mesmo alcance do que os intérpretes de sua epistemologia têm defendido como um *pirronismo epistemológico e não-mitigado* apresentado no Livro I do *Tratado*, isto é, um ceticismo epistemológico negativo que, no entanto, é compatível com uma visão de assentimento epistemicamente não-justificado.³ Disso resulta que o ceticismo humiano minaria qualquer possibilidade de justificação epistêmica de crenças, sejam essas em sua dimensão factual, sejam essas em seu âmbito valorativo. Consequentemente, neste contexto, não poderíamos não só afirmar nada com relação à existência dos corpos independentes da mente (os objetos físicos), mas também no que diz respeito aos valores morais para além do caráter dos seres humanos.

Ainda que pouco notado pelos intérpretes, até mesmo entre aqueles que defendem o ceticismo moral de Hume, o parágrafo §8 da seção *Conclusão deste Livro* não é simplesmente uma expressão de um desespero cético estrito a questões epistemológicas ou metafísicas, uma vez que Hume se refere também às possíveis consequências da dúvida cética acerca do estatuto existencial do eu e de outras mentes (enquanto agentes morais) e, por conseguinte, o que deveríamos fazer ou esperar em nossas relações socialmente estabelecidas:

Onde estou; o que sou? De que causas posso derivar minha existência e a que condição devo retornar? De quem o favor deverei cortejar e a raiva de quem devo temer? Que seres me cercam? Sobre quem tenho influência e quem exerce influência sobre mim? (T, 1.4.7.8 – enfatizado)

Apesar disso, Hume apresenta no parágrafo §12 de que forma o sentimento de curiosidade é capaz de resgatá-lo desse ceticismo *epistemológico, metaético e não-mitigado*, motivando-o novamente a ocupar-se das questões filosóficas que, alguns parágrafos anteriores, cogitou fortemente abandonar. Nota-se que o sentimento de curiosidade não se refere meramente às crenças ordinárias como “que a chama queima” ou que a “água afoga” (T, 1.4.7.11) que, no primeiro momento, afastariam o agente de um ceticismo autodestrutivo que poria em risco até mesmo a sua própria

2 Página 1, parágrafo 1 e 2.

3 Neste artigo, para fins de delimitação, irei me deter à interpretação de Baxter para tratar do pirronismo epistemológico não-mitigado atribuído a Hume. Embora haja outros autores como Fogelin e Popkin que sustentam o mesmo tipo de ceticismo no Livro I do *Tratado*.

existência. Enfatizo, no entanto, que o sentimento de curiosidade reanima o filósofo à sua vida intelectual que outrora parecia ter abandonado completamente:

Não posso deixar de sentir curiosidade sobre os princípios morais do bem e do mal, a natureza e o fundamento do governo, e a causa das diversas paixões e inclinações que me movem e governam. Sinto-me desconfortável ao pensar que aprovo um objeto e desaprovo um outro, que chamo alguma coisa de bela e outra de feia, que tomo decisões acerca da verdade e da falsidade, da razão e da insensatez, sem saber com base em que princípio o faço. (T, 1.4.7.12 - enfatizado)

Acrescento também que, para Hume, o desespero cético que o acometeu por um momento não foi suficiente para que abandonasse inclusive a questão acerca dos “princípios morais do bem e do mal”, e, além disso, o autor afirma que “*se sente desconfortável ao pensar que aprova um objeto e desaprova outro sem saber o fundamento dos princípios pelos quais o faz*”. Tudo isso claramente significa que, durante a crise cética, a dúvida também contaminou os princípios através do quais se distingue o bem e o mal. Consequentemente, mesmo que o ceticismo apresentado no Livro I tenha uma clara abrangência no que diz respeito às questões acerca da natureza das distinções morais, *por qual razão a dúvida cética não consegue impor-se de tal forma à mente de modo a inviabilizar os assuntos suscitados nos Livros II e III que sucedem o Livro I do Tratado?*

A resposta mais comum quanto a esse problema é dizer que não poderíamos realmente levar a sério uma dúvida de tal magnitude, mesmo que aparentemente válida, tendo em vista que é contrária à própria natureza humana. Não obstante, uma tal resposta não fornece propriamente uma objeção contra as consequências mais radicais dos argumentos céticos, pois, dizer que “a natureza salva o cético” significa tão somente a constatação de que tal posição é impossível de ser vivenciada, visto que poderia levar o agente à inação e à morte. Sendo assim, defendo que Hume oferece uma resposta mais direta e contundente às consequências autodestrutivas dos argumentos céticos: *a maneira pela qual Hume examina o papel da vontade sobre nossas ações e julgamentos, destituída da influência predominante da razão, mas somente como um suposto poder (a vontade) diretamente motivado pelas paixões e emoções, parece minar o ceticismo excessivo de uma forma que ao menos impossibilita que as dúvidas e incertezas não conduza o filósofo inevitavelmente à suspensão total do juízo.*

Como mostrarei doravante, isso significa que a razão cética e negativa é, num segundo momento, substituída por um estatuto positivo da razão, de sorte que tal faculdade, conjugada com sentimentos e propensões naturais, passa a assumir um novo papel em nosso processo cognitivo, afastando-se das consequências autodestrutivas dos argumentos céticos.

A redefinição do papel da razão: uma objeção ao ceticismo radical

Como notado acima, o ceticismo epistemológico, metaético e não-mitigado tem claramente consequência sobre os julgamentos morais, uma vez que os destituem

de qualquer propriedade epistêmica, então, *por qual motivo esse ceticismo não seria suficiente para que Hume abra mão de sua filosofia moral?* Ora, como irei detalhar aqui, a razão ceticamente conduzida não é capaz de determinar a faculdade da vontade, de tal maneira que o seu papel (da razão) será tão somente de auxiliar no processo de formação de crenças, seja, factuais ou valorativas.

Evidentemente que as seções que transcorrem a Parte 4 do Livro I do *Tratado*, na qual o ceticismo humiano aparece, não expõem explicitamente as consequências dos argumentos céticos sobre a moralidade, mas, como já notei acima, essas implicações são, mais adiante, consideradas em passagens centrais da seção 1.4.7. Portanto, irei analisar aqui a seção 1.4.1 *Do ceticismo quanto à razão*, na qual Hume propõe um “ceticismo total”, de modo a abranger todos os aspectos cognitivos da natureza humana. Meu propósito não é analisar o argumento de forma completa, já que isso demanda um trabalho à parte.⁴ Apesar disso, irei avaliar sua consequência que, a princípio, deveria levar à aniquilação de “toda crença e evidência” (T, 1.4.1.7). Não obstante, logo no parágrafo seguinte, Hume diz que é impossível para a mente humana, por um “simples ato do pensamento”, aniquilar toda crença e evidência, de modo que seria impossível que o cético fosse capaz de optar por uma suspensão total do juízo:

[s]e a crença, portanto, fosse um simples ato do pensamento, sem qualquer forma peculiar de concepção, ou a adição de uma força e vivacidade, ela deveria infalivelmente destruir-se a si mesma e, em todos os casos, terminar em uma suspensão total do juízo. (T 1.4.1.8)

Baxter (2009) tem interpretado essa passagem no sentido de que Hume estaria somente suspendendo o juízo quanto à noção de “crença racional” - um ato estritamente cognitivo, sem participação dos sentimentos - em distinção aos nossos assentimentos “passivos”, baseado em outra passagem que diz: “todos os nossos raciocínios concernentes a causas e efeitos são derivados senão do costume; e a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva do que da parte cogitativa de nossa natureza” (T, 1.4.1.8). O argumento baxteriano parte da premissa de que a “parte cogitativa” é completamente rejeitada por Hume em favor da parte sensitiva. De acordo com Baxter, esse ponto permite uma aproximação de Hume com a posição pirrônica de Sexto Empírico, apoiada na tradicional distinção entre “endosso ativo” e “aquiescência passiva”. Na leitura de Baxter, Hume suspende o juízo com relação à possibilidade da primeira forma de assentimento, ao passo que admitiria somente a segunda:

Para entender Hume nós precisamos distinguir dois tipos de assentimento: o endosso ativo de uma visão como verdadeira reconhecidamente por boas razões, versus a aquiescência passiva

4 Analisei, com mais detalhes, esse ponto em meu artigo “O desafio da razão no ‘ceticismo total’ de Hume e a influência cartesiana”. In: DoisPontos, Volume 15, Número 1, pp. 111–127.

em uma visão forçada sobre algo por aparências. Pense no primeiro como crença sustentada por atender a normas epistêmicas genuínas, e o último como mera conjectura que se faz independente das normas epistêmicas. Como Sexto, Hume é um cético tanto em nunca encontrar uma razão suficientemente boa para o endosso ativo, quanto em aceitar, passivamente, visões para fins de ação (Baxter, 2009, pp. 409-410).

Essa interpretação baxteriana favorece o ceticismo moral humiano tal qual sustentado por Fieser porque, ao reduzir os assentimentos a “aquiescências passivas”, respectivamente suspende o juízo acerca da validade objetiva dessas crenças, isto é, de sua existência independente da mente. Todavia, propõe-se aqui que essa interpretação pirrônica produz uma equipolência entre crença e dúvida racional que parece não condizer com pontos importantes da posição humiana, visto que oferece um domínio que diz respeito a um ceticismo racional de um lado e de assentimentos passivos de outro; produzindo, assim, uma tensão entre sentimento e razão. No entanto, esse padrão pirrônico não parece corresponder a passagens importantes em que Hume claramente sustenta que nosso sentimento e nossa razão devem [*ought to*] atuar de forma conjugada ou combinada em no processo de formações de crenças, sejam essas factuais ou valorativas, tal como é possível notar ao menos em duas passagens bastante famosas do *Tratado da Natureza Humana*:

A) “[q]uando a razão é vívida e se combina com alguma propensão, deve [*ought to*] receber o assentimento. Quando não é, não pode ter nenhum título para atuar sobre nós” (T, 1.4.7.11 - grifo nosso);

B) “a razão é, e deve ser [*ought to be*] somente escrava das paixões” (T, 3.1.3.4 – grifo nosso).

A passagem A diz respeito aos raciocínios sobre questões de fato, enquanto a passagem B diz respeito às ações e aos julgamentos morais. Todavia, em ambos os casos, o padrão disjuntivo entre sentimento e razão é simplesmente incompatível e, por isso, Hume deixa de lado, visto que está claramente dizendo que a razão deve atuar de maneira combinada ou misturada com algum sentimento ou propensão. Em ambas as passagens, o modal deve (*ought to*) tem uma função normativa contrária ao uso negativo da razão, no qual o argumento cético está baseado. Todavia, para Baxter, a suspensão do juízo é simplesmente a negação do “endosso ativo” sobre crenças racionalmente justificadas e, portanto, a objeção humiana à crença como um “ato do pensamento” equivaleria a essa atitude suspensiva. Porém, essa interpretação não é inteiramente textual, uma vez que Hume desenvolve, na realidade, o seguinte argumento:

(A) “Se a crença [...] fosse um simples ato do pensamento”;

(B) “ela necessariamente destruiria a si mesma”;

(C) “terminando sempre numa suspensão total do juízo”.

Hume está dizendo que, se a razão fosse conduzida ceticamente, se autodestruiria. Em outras palavras, se o ceticismo não-mitigado pudesse ser alcançado seria um ceticismo inconsistente, não só num sentido prático, mas também teórico. Em outras palavras, o argumento cético carrega em si uma incoerência, visto que, se fosse possível destruir toda crença e evidência, em seguida, teria também de se autodestruir:

Felizmente a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo e os impede de exercer qualquer influência considerável no entendimento. Se fôssemos confiar inteiramente em sua autodestruição, que nunca pode acontecer, teríamos de esperar até que eles [os argumentos céticos] terem subvertido toda convicção e destruam totalmente a razão humana (T, 1.4.1.12).

Segue-se, portanto, que Hume está somente dizendo que a crença jamais poderia ser esse “simples ato do pensamento” através do qual terminaríamos numa suspensão total do juízo, da mesma maneira que somos incapazes de uma “*extinção total da crença e da evidência*”. Portanto, a afirmação de que a “crença racional”, se fosse um “ato do pensamento”, deveria terminar numa suspensão total do juízo equivale precisamente afirmar que, para Hume, a “crença racional” e a “suspensão do juízo” dependem ambas de um “ato do pensamento”, isto é, *de uma faculdade mental pela qual as crenças racionais pudessem ser suspensas*. Nessa ocasião, embora Hume não mencione diretamente a faculdade da vontade (como um simples ato do pensamento), é importante considerar que, entre outros autores modernos, tal como Descartes, a vontade ou livre arbítrio tem um papel fundamental não somente para aquisição de crenças racionais, mas também para a própria suspensão do juízo:

Ora, se me abstenho de julgar, quando não percebo o verdadeiro com suficiente clareza e distinção, é claro que ajo retamente e não me engano; ao passo que, se julgo, afirmando ou negando, não uso retamente a liberdade de arbítrio (AT VII 59).

Em sua obra *Hume's True Scepticism* (2015), Ainslie nota que as objeções de Hume sobre a capacidade da mente humana de obter “crenças racionais” por um simples ato cogitativo é muito distinto da noção cartesiana de vontade racional, uma vez que a crença é, nesse segundo caso, compreendida como um simples ato da vontade: “René Descartes, o mais famoso, e seguindo-o, Nicolas Malebranche, fez da crença um ato da vontade e introduziu sua própria versão de impressões cognitivas, ou seja, ideias claras e distintamente percebidas” (AINSLIE, 2016, p.27). Isso evidentemente é uma importante pedra de toque para mostrar que, para Hume, tendo em vista que a vontade não está subordinada à razão, sua posição não somente se afasta da noção de “crença racional”, mas também da própria noção de suspensão do juízo entendida como um simples ato do pensamento ou da vontade.

Deste modo, sustento que Hume busca redefinir o papel da razão em nosso processo cognitivo, a fim de desvinculá-la de seu papel “canônico” estabelecido

pelo racionalismo de ser o fundamento incontroverso do conhecimento. De fato, enfatizo que, para Hume, a razão exerce um papel mais modesto no processo cognitivo que é apenas de auxiliar-nos na obtenção de uma crença e não exatamente de fundamentá-la. Nesse ponto, Hume é um anticartesiano no sentido de que seu compromisso com realidade independente da mente, no que diz respeito às crenças factuais ou valorativas, não decorre de uma fundamentação racional.

Ceticismo e anticartesiano

É sabido que a dúvida hiperbólica cartesiana tem suas condições de possibilidade dentro da própria exigência cartesiana de um critério de verdade imune a qualquer ceticismo. Caso não seja possível oferecer uma resposta à dúvida cética, deve-se optar pela suspensão do juízo, de modo a evitar o erro de julgar sem base em percepções claras e distintas. Assim, na quarta *Meditação*, Descartes sustenta que a verdadeira causa do erro e do pecado não surge da natureza humana falha, uma vez que Deus, que é bom, não teria criado o entendimento humano de tal modo que sempre nos enganemos. Portanto, o surgimento do “erro” residiria no mau uso da vontade, isto é, na afirmação ou negação de algo sem base em percepções claras e distintas, ou seja, no “ato da vontade” sem entendimento:

De onde então nascem meus erros? Unicamente de que, como a vontade manifesta-se mais ampla do que o intelecto, não a contendo dentro dos mesmos limites e a estendo também a coisas que não entendo. E, por ser indiferente a essas coisas, a vontade desvia-se facilmente do verdadeiro e do bom, e é assim que erro e peço (AT VII 58).

Para Descartes, a “suspensão do juízo” é, portanto, um ato da vontade racional, isto é, uma vontade subordinada ao entendimento, visto que, enquanto não temos percepções claras e distintas, não temos também base para afirmar ou negar qualquer coisa e, dessa maneira, evitar a precipitação como causa do erro e do pecado. Dessa forma, é por meio da vontade que se afirma ou se nega ou se abstém de julgar sobre percepções que se apresentam à mente, de sorte que tal poder de escolha revela-se, segundo Descartes, como o próprio livre arbítrio dado por Deus:

Somente da vontade ou da liberdade de arbítrio, que experimento muito ampla em mim, não apreendo a ideia de outra maior; de sorte que é ela principalmente a razão para que entenda haver em mim uma imagem ou semelhança de Deus (AT VII 57).

Esses pontos são examinados por Hume em diferentes ocasiões, tanto no *Tratado* quanto na primeira *Investigação*, e eles sugerem que, para Hume, a suspensão do juízo seja equivalente a esse “simples ato do pensamento” ou, em termos cartesianos, um simples ato da vontade. Hume não só discorda dos poderes ilimitados que Descartes atribui à vontade ou livre arbítrio, como também é, para ele, bastante discutível se a vontade deveria ser realmente chamada de uma faculdade

mental. Na seção 2.3.1.1 *Da Liberdade e Necessidade* do *Tratado*, a vontade é definida simplesmente como “uma impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente” (T, 2.3.1.1). Essa noção da vontade como uma “impressão interna” reaparece na primeira *Investigação*. Nesta ocasião, Hume acrescenta que tal impressão nos leva a uma noção de *poder* ou *energia*, pela qual acreditamos agir de maneira deliberada:

Pode-se dizer que a todo instante estamos conscientes de um poder interno, quando sentimos que, pelo simples comando de nossa vontade, podemos mover os órgãos de nosso corpo ou direcionar as faculdades de nossa mente (EHU, 7.9).

Mas, ao contrário de Descartes, para Hume, a natureza humana não tem qualquer noção *a priori* do que seria exatamente esse *poder*. De fato, Hume nos diz somente que notamos certo grau de comando da vontade, embora não somos capazes de fixar o alcance exato dessa autoridade:

Longe de se perceber a conexão entre um ato de volição e um movimento do corpo, o que se vê é que nenhum efeito é mais inexplicável, dados os poderes e a essência do pensamento e da matéria. Tampouco o domínio da vontade sobre nossa mente é mais inteligível. Aqui o efeito é distinguível e separável da causa, e não poderia ser previsto sem a experiência de sua junção constante. Temos o comando de nossa mente até um certo grau; mas, além *deste*, perdemos todo o domínio sobre ela. E, sem consultarmos a experiência, é evidentemente impossível fixar qualquer limite preciso para nossa autoridade (T. 1.3.15.12).

Essa posição de Hume leva a consequências importantes, pois, se o poder da vontade não é reconhecido em casos que não tivemos a constatação *empírica* das ações seguindo o nosso comando, então, isso significa que esse poder não é ilimitado. Tampouco quer dizer que tal poder seria decerto o “livre-arbítrio” que Deus imprimiu em sua criatura, tal qual sustenta Descartes, visto que, para Hume, estamos desautorizados a falar de um poder da vontade para além do que é experimentado, já que não temos qualquer “consciência imediata” disso, mas apenas afirmamos ou negamos em consonância com a experiência *primária* de que certas ações seguiram de acordo com certos motivos. Por consequência, dados os poderes limitados da vontade humana, há de se reconhecer a impossibilidade de uma suspensão do juízo sobre todas as coisas, tendo em vista que todas as deliberações ou atos voluntários dependem dos sentimentos e das paixões humanas. Pelo contrário, sustento que a posição pirrônica – isto é, a posição suspensiva – parte de um pressuposto cartesiano de que Hume teria algum propósito epistemológico de fundamentar a crença na realidade independente da mente, ainda que de maneira malfadada. Mas isso parte de uma concepção de que a razão, em Hume, isola-se dos sentimentos e propensões naturais. Todavia, já foi mostrado no item anterior que isso é impossível, visto que a

razão cética, negativa e autônoma, tenderia não simplesmente a uma inconsistência prática (com relação às crenças naturais), mas a uma inconsistência teórica para consigo mesma, isto é, à sua autodestruição.

Todos esses pontos revelam porque a condução cética da razão é deixada de lado e é, então, substituída pelos princípios já supracitados: A) “quando a razão é vívida e se combina com alguma propensão, deve receber o assentimento. Quando não é, não pode ter nenhum título para atuar sobre nós”; B) “a razão é, e deve ser somente escrava das paixões”. Isso permite explicar porque, afinal, o ceticismo humiano não afeta significativamente a validade objetiva das crenças factuais e valorativas, já que, para além do cartesianismo, Hume é realista ao assumir a existência de fatos morais independentes do caráter de quem avalia, ainda que ele não ofereça satisfatoriamente uma justificação racional sobre esse ponto. Por conseguinte, o ceticismo de Hume é um ceticismo mitigado convergente com o seu realismo moral, visto que a realidade independente da mente (os fatos morais), continua a ser um importante referencial nos julgamentos morais.

Essa posição de Hume não parece conflitar ao menos com uma espécie de realismo fraco baseada na noção de crença natural, uma vez que jamais nega a existência de uma realidade independente da mente, embora não ofereça satisfatoriamente uma resposta sobre o que é a objetividade, mas apenas “dá por admitido em todos os raciocínios sobre questões de fato” (T, 1.4.2.1). Esse ponto não diminui a consistência justificatória de Hume, visto que “dar por admitido” concede ao menos que temos algumas garantias para sustentar a crença na existência independente, ainda que não tenhamos uma prova suficientemente robusta e imune a qualquer dúvida, tal como exigiria o racionalismo cartesiano proposto inicialmente nas *Meditações*.

Conclusão

O projeto de estabelecer uma justificação epistêmica com relação a realidade independente da mente é um legado cartesiano que, no entanto, não é levado adiante por Hume. Para o filósofo escocês, é impossível que a razão seja capaz de responder satisfatoriamente sobre a existência independente dos corpos, mas isso não significa que não é possível “dar por admitido” sua existência. A dúvida cética é insuperável, ainda que isso não signifique que ela não possa ser minada, uma vez que suas consequências autodestrutivas têm se apresentado não apenas impraticáveis, mas, inclusive, teoricamente inconsistentes. Neste ponto, Hume não poderia ser um cético não-mitigado. Com efeito, Hume é um realista ao estar comprometido com a existência de uma realidade independente da mente (ou do caráter). A realidade independente da mente é uma heurística que serve a todos os julgamentos humanos, sejam estes factuais ou valorativos. Essa conclusão é inteiramente compatível com o que Hume chama de um *ceticismo mitigado*, ao acrescentar a relevância de redefinir o papel da razão - de um primeiro momento negativo a um segundo momento

positivo -, de modo a contornar as inconsistências que resultariam da condução da razão de forma cética e totalmente negativa. Nesse ponto, como já visto acima, Hume é anticartesiano no sentido de rejeitar o papel da razão como sendo capaz de justificar crenças de forma epistêmica, ao passo que seu ceticismo não chega a invalidar a existência de entidades fora da mente. Consequentemente, o ceticismo de Hume é um ceticismo mitigado convergente com o seu realismo moral, visto que a realidade independente da mente (inclusive, os fatos morais), continua a ser um importante referencial nos julgamentos morais.

Referências Bibliográficas

- AINSLIE, D. (2015). *Hume's True Scepticism*. New York: Oxford University Press.
- BAXTER, D. (2018). A Pyrrhonian Interpretation of Hume on Assent. In: *Skepticism from antiquity to the present*. Editado por Diego E. Machuca e Baron Reed. Bloomsbury Publishing Plc, pp. 380-394.
- _____. (2008). *Hume's Difficulty: Time and Identity in the 'Treatise'*. London: Routledge.
- _____. (2009). Précis of Hume's Difficulty: Time and Identity in the TREATISE. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 146, No. 3, pp. 407-411.
- CAMPELO, W. 2018. O desafio da razão no "ceticismo total" de Hume e a influência cartesiana. In: *DoisPontos*, Volume 15, Número 1, pp. 111-127.
- DESCARTES, R. (2004). *Meditações Metafísicas sobre a filosofia primeira*. Tradução Fausto Castilho. 1. ed. Bilíngue. Campinas: Editora Unicamp.
- FIESER, J. F. (1989). A Moral Skeptic? In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, No. 1, pp. 89-105.
- _____. (1986). *Hume's Moral Skepticism*. Purdue University, 1986.
- _____. (1989). Hume's Pyrrhonism: A Developmental Interpretation. In: *Hume Studies* Volume XV Number 1, pp.93-119.
- FOGELIN, R. (1985). *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London: Routledge.
- HUME, D. (2004) *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da Moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. -1 Ed. – São Paulo: UNESP.
- _____. (2009). *Tratado da Natureza Humana*. Incluindo o Apêndice e o Resumo. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP/Imprensa Oficial do Estado.
- POPKIN, R. H. (1951). David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism. In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 5 Oct., pp. 385-407.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.