

## TRADUÇÃO

### Ensaio VII – Sobre o Raciocínio, Capítulos 3 e 4 (*Ensaio sobre as faculdades intelectuais dos seres humanos*)

THOMAS REID

#### Capítulo 3: Do Raciocínio provável<sup>1</sup>

O campo da demonstração (para me repetir) é a verdade necessária; o campo do raciocínio provável é a verdade contingente - não o que necessariamente deve ser em todos os momentos, mas o que é, ou foi, ou será.

Nenhuma verdade contingente é passível de demonstração propriamente dita, mas verdades necessárias podem, às vezes, apresentar evidencia provável.

Wallis descobriu muitas verdades matemáticas importantes mediante o tipo de indução estabelece uma conclusão geral a partir de premissas particulares. Isto não é demonstração estrita, mas em alguns casos isso nos convence tão completamente quanto uma demonstração, e um homem pode ter certeza de que a verdade é demonstrável antes que alguém tenha realmente demonstrado isso. Em outros casos, uma proposição matemática pode, por indução ou analogia, ser suficientemente provável para motivar um matemático tentar demonstrá-la. Ainda assim, o raciocínio apropriado para a verdade matemática e outras verdades necessárias é a demonstração; e o raciocínio apropriado para as verdades contingentes é o raciocínio provável.

Estes dois tipos de raciocínio diferem em outros aspectos. No raciocínio demonstrativo, um argumento é tão bom quanto mil. Uma demonstração pode ser mais elegante do que outra, pode ser mais facilmente compreendida, ou pode ser mais subordinada para algum propósito para além do presente. Qualquer uma dessas contas pode merecer uma preferência: mas então é suficiente por si só; não precisa de qualquer ajuda de outro; nem pode receber qualquer. Adicionar mais demonstrações da mesma conclusão seria de um tipo tautologia no raciocínio, porque uma demonstração, claramente compreendida, fornece todas as evidências que somos capazes de receber.

A força do raciocínio provável, na maior parte, depende não sobre algum argumento, mas sobre muitos, que unem suas forças, e conduzem à mesma conclusão. Qualquer um deles por si só seria insuficiente para convencer, mas o todo tomado em conjunto pode ter uma força que é irresistível, de modo que desejar mais evidências seria absurdo. Será que algum homem procura novos argumentos para

---

<sup>1</sup> Tradução: Cássio Candido Ribeiro.

provar que existiram tais pessoas como Rei Charles I ou Oliver Cromwell?

Tal evidência pode ser comparada com uma corda feita de muitos filamentos finos torcidos juntos. A corda tem força mais do que suficiente para suportar a tensão colocada sobre ela, embora nenhum dos filamentos, da qual é composta, fosse suficiente para esse propósito.

É uma observação comum que é irracional exigir demonstração para coisas que não admitem isso. Não é menos irracional exigir raciocínio de qualquer tipo para coisas que são conhecidas sem raciocínio. Todo raciocínio deve ser fundamentado sobre verdades que são conhecidas sem raciocínio. Em todos os ramos do conhecimento real deve haver princípios primeiros cuja verdade é conhecida intuitivamente, sem raciocínio, seja provável ou demonstrativo. Eles não estão fundamentados no raciocínio, mas todo raciocínio é fundamentado sobre eles. Foi mostrado que existem princípios primeiros de verdades necessárias, e princípios primeiros de verdades contingentes. Raciocínio demonstrativo é fundamentado sobre esta primeira, e raciocínio provável sobre esta última.

Não podemos ser constrangidos pela ambiguidade das palavras, é apropriado observar que existe um significado popular de evidência provável que não deve ser confundido com o significado filosófico, acima explicado.

Em linguagem comum, evidência provável é considerada como um grau inferior de evidência, e é oposta a certeza: de modo que o que é certo é mais do que provável, e o que só é provável não é certo. Filósofos consideram evidências prováveis, não como um grau, mas como uma espécie de evidência que se opõe não à certeza, mas à outra espécie de evidência, chamada demonstração.

Evidência demonstrativa não possui graus, mas evidência provável, tomada no sentido filosófico, possui todos os graus, do menor até o maior, o qual chamamos certeza.

Que há uma cidade como Roma, eu estou tão certo quanto de qualquer proposição em Euclides; a evidência não é demonstrativa, mas do tipo que os filósofos chamam provável. Contudo, na linguagem comum, soaria estranho dizer que é provável existir uma cidade como Roma, porque isso implicaria algum grau de dúvida ou incerteza.

Tomando a evidência provável, portanto, no sentido filosófico, como sendo oposta à demonstrativa, ela pode ter quaisquer graus de evidência, desde o menor até o maior.

Penso que, na maioria dos casos, nós medimos os graus de evidência pelo efeito que têm na sua compreensão, quando claramente compreendido e sem prejuízo. Todo grau de evidência percebido pela mente produz um grau proporcionado de assentimento ou crença. O julgamento pode estar em perfeita suspensão entre duas

opiniões contraditórias, quando não há evidências, ou há iguais evidências para ambas. A menos preponderante em um lado inclina o julgamento na proporção. A crença é misturada com a dúvida, mais ou menos, até que cheguemos para o mais alto grau de evidência, quando todas as dúvidas desaparecem, e a crença é firme e imóvel. Este grau de evidência, o mais alto que as faculdades humanas podem atingir, chamamos de certeza.

Evidência provável não só difere em espécie da demonstrativa, mas é ela própria de diferentes espécies. A principal delas mencionarei sem a pretensão de fazer uma completa enumeração.

O primeiro tipo é o testemunho humano, sobre o qual a maior parte do conhecimento humano é construído.

A fé da história depende disso, bem como o julgamento dos solenes tribunais no que diz respeito aos direitos adquiridos dos homens, e no que diz respeito à culpa ou inocência quando eles são acusados de crimes. Uma grande parte da ocupação do juiz, do advogado no tribunal, do historiador, do crítico, e do antiquário, é de examinar e pesar este tipo de evidência; e nenhum homem pode agir com prudência vulgar nas ocorrências ordinárias da vida, que não tenha algum julgamento competente do mesmo.

A crença que damos ao testemunho, em muitos casos, não é apenas fundamentada na veracidade do testificador. Num único testemunho, consideramos os motivos que um homem pode ter para falsear. Se houver nenhum aparecimento de qualquer motivo, muito mais se houver motivos do outro lado, seu testemunho terá peso independente de seu caráter moral. Se o testemunho for circunstancial, consideramos o quanto as circunstâncias concordam juntas, e com as coisas que são conhecidas. É muito difícil fabricar uma história que não pode ser detectada por um exame judicioso das circunstâncias que adquire evidência por ser capaz de suportar tal julgamento. Há uma arte em detecção de evidências falsas em processos judiciais, bem conhecida por juízes e advogados, de modo que eu creio que poucas testemunhas falsas deixam o tribunal sem a suspeita de sua culpa.

Quando há um acordo de muitas testemunhas, em uma grande variedade de circunstâncias, sem a possibilidade de uma combinação anterior, a evidência pode ser igual à demonstração.

Um segundo tipo de evidência provável é a autoridade daqueles que são bons juízes do assunto em questão. A suprema corte de magistratura da nação britânica é frequentemente determinada pela opinião dos advogados em uma questão da lei, dos médicos em um assunto de medicina, e de outros artistas no que se refere em suas respectivas profissões. E nos assuntos comuns de vida nós frequentemente confiamos no julgamento dos outros em assuntos que não somos juízes apropriados de nós mesmos.

Um terceiro tipo de evidência provável é pela qual reconhecemos a identidade das coisas e pessoas de nosso conhecimento. Que duas espadas, dois cavalos, ou duas pessoas, podem ser tão perfeitamente semelhantes a ponto de não serem distinguíveis por aqueles a quem eles são mais conhecidos, não pode ser revelado ser impossível. Mas nós aprendemos seja por natureza, ou por experiência, que isso nunca acontece; ou tão raramente que uma pessoa ou coisa bem conhecida por nós é reconhecida imediatamente, sem qualquer dúvida, quando percebemos as marcas ou sinais que estavam em uso para distinguir de todos os outros indivíduos da espécie.

Nós confiamos esta evidência nos assuntos mais importantes da vida; e, por esta evidência, a identidade, tanto das coisas e das pessoas, está determinada em tribunais de magistratura.

Um quarto tipo de evidência provável é pelo qual temos das futuras condutas e ações do homem, a partir de princípios gerais da ação no homem, ou a partir do nosso conhecimento dos indivíduos.

Não obstante a insensatez e o vício que são para serem encontrados entre os homens, há certo grau de prudência e probidade que nós confiamos em todo homem que não é insano. Se não fosse assim, ninguém estaria seguro na companhia de outro, e não haveria sociedades entre a humanidade. Se os homens fossem tão dispostos a ferir quanto a fazer o bem, a mentir tanto quanto dizer a verdade, eles não poderiam viver juntos; eles iriam manter uma grande distância um do outro o quanto possível, e a raça logo pereceria.

Esperamos que os homens irão tomar alguns cuidados consigo mesmos, com suas famílias, amigos e reputação; que eles não irão ferir outros sem alguma tentação; que eles terão um pouco de gratidão por bons ofícios, e algum ressentimento por injúrias.

Tais máximas no que diz respeito à conduta humana são a base de todo o raciocínio político, e da prudência comum na condução da vida. Dificilmente um homem pode formar qualquer projeto na vida pública, ou privada, que não dependa da conduta de outros homens, bem como da sua própria, e que não vá sobre a suposição de que os homens vão agir de tal parte em tais circunstâncias. Esta evidência pode ser provável em um grau muito elevado, mas nunca pode ser demonstrativa. O melhor projeto combinado pode falhar, e sábios conselhos podem ser frustrados, porque algum ato individual à parte que teria sido contra toda razão para esperar.

Outro tipo de evidência provável, em contrapartida da última, é aquela pela qual nós coletamos, dos homens, personagens e desenhos de suas ações, falas e outros sinais externos.

Nós não vemos o coração dos homens, nem os princípios pelos quais eles são acionados, mas há sinais exteriores de seus princípios e disposições, que, embora não

seja certo, às vezes pode ser mais confiável do que suas profissões; e é a partir de sinais externos que devemos extrair todo o conhecimento que podemos obter dos personagens.

O próximo tipo de evidência provável que irei mencionar é o que os matemáticos chamam de probabilidade de chances.

Nós atribuímos alguns eventos ao acaso, porque sabemos apenas a causa remota que deve produzir algum evento de uma série; mas não sabemos a causa mais imediata que determina um evento particular dessa série em preferência de outros. [695]

Eu penso que todas as chances que raciocinamos na matemática são deste tipo. Assim, jogando um dado em cima de uma mesa nós dizemos que há uma chance igual de qualquer um dos seis lados cair virado para cima; porque nem a pessoa que joga, nem os espectadores, conhecem a medida precisa de força e direção necessária para virar algum lado qualquer em vez do outro. Há aqui, portanto, seis eventos, dos quais um deve acontecer, e como todos devem ter probabilidade igual, a probabilidade de qualquer um dos lados ser virado para cima, o 1, por exemplo, é de um para o número restante, cinco. A probabilidade de virar duplo 1 com dois dados é tão uma para trinta e cinco, porque aqui há trinta e seis eventos, dos quais cada um tem igual probabilidade. Mediante tais princípios, a doutrina de chances forneceu um campo de raciocínio demonstrativo de grande extensão, embora os eventos sobre os quais este raciocínio é empregado sejam não necessários, mas contingentes, e não certos, mas prováveis. Isto pode parecer contradizer um princípio anteriormente adiantado, que verdades contingentes não são capazes de demonstração, mas não são: porque nos raciocínios matemáticos sobre chance, a conclusão demonstrada, não é que tal evento deve acontecer, mas que a probabilidade de isso acontecer carrega a relação da probabilidade disso falhar; e esta conclusão é necessária sobre as suposições em que se fundamenta. O último tipo de evidência provável é aquele pelo qual as conhecidas leis da Natureza foram descobertas, e os efeitos que tenham sido produzidos por eles nos séculos anteriores, ou que podem ser esperados para o futuro. As leis da natureza são as regras pelas quais o Ser Supremo governa o mundo. Nós deduzimos somente a partir dos fatos que se inserem em nossa própria observação, ou que estejam devidamente comprovadas por aqueles que têm observado.

O conhecimento de algumas das leis da natureza é necessário a todos na condução de suas vidas. Estas são logo descobertas até mesmo por selvagens. Eles sabem que o fogo queima, que se afoga na água, que os corpos gravitam em torno da terra. Eles sabem que dia e noite, verão e inverno, regularmente se sucedem. De suas experiências e da informação que obtiveram, sabem que isso tem acontecido regularmente e, com base nisso, são levados, pela constituição da natureza humana, a esperar que isso continuará a acontecer em circunstâncias similares.

O conhecimento que o filósofo obtém das leis da Natureza difere do vulgar não nos primeiros princípios em que se fundamenta, e sim na sua extensão e precisão. Ele recolhe com cuidado fenômenos que levam a uma mesma conclusão, e os compara com aqueles que parecem contradizê-la ou limitá-la. Ele observa as circunstâncias das quais cada fenômeno depende, e as distingue com cuidado daquelas que estão acidentalmente associadas com ele. Ele coloca corpos naturais em várias situações e aplica-os uns aos outros de várias maneiras, isso tudo com o propósito de observar o efeito. Adquire assim, mediante seus sentidos, um conhecimento mais amplo do curso da natureza em um curto espaço de tempo, do que poderia ser recolhido pela observação casual em eras e eras.

Mas qual é o resultado de suas pesquisas laboriosas? Tanto quanto tem sido capaz de observar, trata-se de tais coisas sempre acontecerem em tais circunstâncias, e de tais corpos sempre serem encontrados possuindo tais propriedades. Essas são questões de fato, comprovadas pelo sentido, memória e testemunho, do mesmo modo como os poucos fatos de conhecimento do saber vulgar lhe são comprovados. Que conclusões o filósofo tira dos fatos que ele coletou? Que eles são como os eventos ocorridos nas épocas anteriores em circunstâncias semelhantes e que continuarão a acontecer no futuro. Tais conclusões são construídas sobre a mesma base que a conclusão simples e rústica de que o sol nascerá amanhã.

Fatos reduzidos às regras gerais, e as consequências dessas regras gerais, são tudo o que realmente sabemos do mundo material. E a evidência de que tais regras gerais não têm exceções, bem como a evidência de que elas serão as mesmas futuramente, tal como têm sido no passado, nunca poderá ser demonstrativa. Trata-se somente da espécie de evidência que os filósofos chamam provável. As regras gerais podem ter exceções ou limitações que ninguém teve a oportunidade de observar. As leis da natureza podem ser alteradas por Aquele quem a estabeleceu. Mas somos guiados por nossa constituição a confiar em sua continuidade com o mínimo de dúvida, como se fossem demonstráveis.

Não pretendo ter feito uma enumeração completa de todos os tipos de evidências prováveis, mas as que mencionei são suficientes para mostrar que a maior parte, e a parte mais interessante de nosso conhecimento, deve assentar em evidências deste tipo, e que estão certas muitas coisas para as quais temos apenas este tipo de evidência que os filósofos chamam provável.

## Capítulo 4: Do ceticismo de Hume no que se refere à razão<sup>2</sup>

Em seu *Tratado da Natureza Humana*, Hume se encarrega de provar dois pontos: primeiro, de que tudo o que é posto como conhecimento humano (no sentido de conhecimento demonstrativo) é apenas probabilístico; e, segundo, de que essa probabilidade, quando devidamente examinada, gradualmente desaparece e não deixa, por fim, evidência alguma: de tal modo que, controversamente, não há fundamento para dar aceitação maior a uma proposição em detrimento de seu contrário: “Todos aqueles são certamente tolos, os que veem razão ou acreditam em qualquer coisa”.

De acordo com essa descrição, a razão – essa alardeada prerrogativa do homem e a luz de sua mente – é uma *ignis fatuus* que engana o errante e o deixa, por fim, na absoluta escuridão.

Quão infeliz é a condição do homem, nascido sob a necessidade de crer em contradições e de confiar em um guia que se autoconfessa como falso!

É um pouco confortante que essa doutrina jamais será seriamente adotada por qualquer homem em seu pleno juízo; e depois deste autor ter mostrado que “todas as regras da lógica requerem uma total extinção sobre todas crenças e evidências”, ele mesmo, e todos os homens que não são insanos, devem ter acreditado em muitas coisas e rendido seu assentimento à evidência que ele mesmo tinha extinguido.

Isto, de fato, ele o reconhece com franqueza:

Ele se encontra absoluta e necessariamente determinado a viver, falar e agir como outras pessoas nos assuntos comuns da vida. Uma vez que a razão é insuficiente para dissipar essas nuvens – como acontece na maioria das vezes –, a natureza sozinha é suficiente para esse propósito e cura ele desta filosófica melancolia e delírio.

Esta foi, certamente, uma interposição muito gentil e amigável da natureza. Os efeitos do delírio filosófico levados à vida – deve ter sido muito melancólico.

Mas que lástima é isso, que a natureza – o que quer que se entenda por isso –, tão gentil na cura deste delírio, deve, primeiramente, ser tão cruel a ponto de causá-lo. A mesma fonte, porventura, envia água doce e amarga? Não é mais provável que, sendo a cura obra da natureza, a doença venha de outra via e seja trabalho do filósofo?

A pretensão de provar, pelo raciocínio, que não há poder na razão faz-se, de fato, parecer um delírio filosófico. É como o intuito de um homem em enxergar claramente que ele e todos os outros homens são cegos.

Um comum sintoma do delírio é achar que todos os outros homens são tolos ou loucos. Este parece ter sido o caso do nosso autor, que concluiu: “todos aqueles são

---

<sup>2</sup> Tradução: Charles Eriberto Wengrat Pichler e Henrique Zanelato.

certamente tolos, os que veem razão ou acreditam em qualquer coisa”.

Qualquer que fosse a causa deste delírio, deve-se admitir que, se for real e não fingido, não pode ser curado pelo raciocínio, pois é absurdo convencer um homem a renegar a autoridade da razão através do raciocínio. Foi, portanto, muito conveniente a natureza encontrar outros meios de curá-lo.

Isso pode, no entanto, não ser impróprio para investigar se, como o autor pensa, foi produzido apenas pela aplicação das regras da lógica, ou, como outros podem pensar, pelo mau uso e abuso destas.

Primeiro: porque somos falhos o autor infere que todo conhecimento é probabilístico.

O homem – e provavelmente todos os seres existentes – é falho; e esse ser falho não pode ter uma compreensão perfeita e segura da verdade que um ser infalível possui – penso que isso deva ser admitido. Convém a um ser falível ser modesto, aberto à nova luz, e consciente de que, por algum falso viés, ou por adiantar um juízo, ele talvez se engane. Se isso for chamado de um degrau do ceticismo, eu não posso aprová-lo sendo persuadido de que o homem faz o melhor uso que pode de suas faculdades que Deus lhe concedeu sem conceber estas faculdades mais perfeitas do que realmente são – talvez creia que isso seja necessário na conduta da vida, e também necessário para sua aceitação com o Criador.

É reconhecido, então, que todo juízo humano deve sempre ser formado sob o modesto senso de nossa falibilidade.

Isso é tudo que pode ser inferido pelas regras da lógica de nosso ser falível. E se isso denota toda degeneração à probabilidade do conhecimento, não conheço ninguém de opinião diferente.

Mas pode ser observado que o autor usa a palavra “probabilidade” em um sentido no qual não há autoridade senão ele próprio. Os filósofos entendem probabilidade como oposta à demonstração; o vulgar, em oposição à certeza. Mas Hume a entende oposta à infalibilidade, o que nenhum homem alega.

Aquele que acredita ser falível pode ainda seguramente ter a certeza de que dois e dois são quatro, e que duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras. Ele pode conceber algumas coisas somente como prováveis e outras como demonstráveis, sem qualquer pretensão à infalibilidade.

Se usarmos as palavras em seu sentido próprio, é impossível que essa demonstração deva degenerar ao probabilismo causado pela imperfeição de nossas faculdades. Nosso juízo não pode mudar a natureza das coisas sobre as quais julgamos. O que é de fato demonstração continuará assim a ser independente do juízo que formamos a respeito. Pode-se, do mesmo modo, ser observado que, quando confundimos essa verdadeira demonstração com uma não demonstração, a

consequência disto é não que a demonstração degenera à probabilidade, mas que o que tomamos por demonstração não é consistente; um passo em falso em uma demonstração destrói o todo, mas não pode tornar isso em outro tipo de prova.

No todo, então, esta primeira conclusão de nosso autor, de que a falibilidade do juízo humano torna todo conhecimento probabilístico, se compreendida literalmente, é absurda; mas, se isso for somente uma figura de linguagem e significar não mais que, em todos nossos juízos, devemos ser sensíveis à nossa falibilidade e devemos guardar nossas opiniões por meio da modéstia própria das criaturas falíveis – tomando por ser o que Hume quis dizer –, isso, penso eu, ninguém nega que não fora necessário adentrar em uma laboriosa prova.

Nada, nunca, será mais perigoso à transgressão contra as regras da lógica que a tentativa de provar que não se precisa de provas. Disso temos uma ocorrência neste preciso caso: o autor começa sua prova, de que todo juízo humano é falível, afirmando que alguns são infalíveis. “Em todas as ciências demonstrativas”, diz ele, “as regras são certas e infalíveis; mas quando as aplicamos, nossas faculdades, falíveis e incertas, estão inclinadas a afastar-se delas e cair no erro”.

Ele esqueceu, certamente, que as regras da ciência demonstrativa são descobertas por nossas faculdades falíveis e incertas, e não têm autoridade exceto no juízo humano. Se forem infalíveis, algum juízo humano é infalível, e há muitos nos vários ramos do conhecimento humano que tem um bom crédito à infalibilidade, assim como as regras da ciência demonstrativa.

Temos aqui razão para encontrar a falha de nosso autor por não ser cético o suficiente, bem como pelo engano no raciocínio, quando ele afirma infalibilidade para certas decisões das faculdades na ordem para provar que todas suas decisões são falíveis.

O segundo ponto que ele tenta provar é que essa probabilidade, quando devidamente examinada, sofre uma contínua redução e, por último, sua total extinção.

A óbvia consequência disso é que nenhum ser falho pode ter boas razões para acreditar em qualquer coisa. Mas, ouçamos a prova:

Em todo juízo, deveríamos analisar o primeiro, derivado da natureza do objeto, por meio do outro, derivado da natureza do entendimento. Além da incerteza original inerente ao sujeito, surge outra derivada da fraqueza da faculdade que julga. Tendo ajustado essas duas incertezas juntas, somos obrigados, por nossa razão, a adicionar uma nova incerteza derivada da possibilidade de erro na estimativa de verdade e fidelidade que fazemos de nossas faculdades. A dúvida desta consistiria em que, se perseguíssemos de perto o nosso raciocínio, não poderíamos evitar dar uma decisão. Mas essa decisão, embora devesse ser favorável a nosso juízo precedente, sendo

fundada apenas na probabilidade deve enfraquecer ainda mais a primeira evidência. A terceira incerteza deve ser igualmente criticada por uma quarta; e assim por diante, sem fim.

Então, cada uma dessas incertezas anula uma parte da evidência original até ser, finalmente, reduzido a nada. Mesmo essa primeira crença sendo muito forte ela deve infalivelmente perecer por meio de tantas verificações, com cada uma delas retirando um pouco de sua força e vigor. Nenhum objeto finito consegue subsistir a uma redução repetida ao infinito.

Quando reflito sobre a falibilidade natural de meu julgamento, tenho menos confiança em minhas opiniões do que quando apenas considero os objetos pautados por meu raciocínio. E, quando prossigo e delibero acerca de cada sucessiva estimativa que faço de minhas faculdades, todas as regras da lógica requerem uma contínua diminuição; e, finalmente, a total extinção da crença e evidência.

Esse é o argumento *aquiliano* de Hume contra a evidência da razão, do qual ele conclui que o homem que governa sua crença pela razão acaba por acreditar em nada, e que sua crença é um ato, não da parte cognitiva, mas da parte sensitiva de nossa natureza.

Se houver alguma coisa como o movimento (disse um céptico antigo<sup>3</sup>), o veloz Aquiles jamais ultrapassaria um homem velho em uma viagem. Para isso, supomos que o homem velho desse mil passos antes de Aquiles, e que, enquanto Aquiles viajasse os mil passos, o homem velho fosse por mais quinhentos; quando Aquiles viajasse os quinhentos, o homem velho iria a duzentos e cinquenta; quando Aquiles fosse a duzentos e cinquenta, o homem velho estaria ainda a cento e vinte e cinco passos à sua frente. Repita essas estimativas infinitamente e você ainda encontrará o homem velho à frente; portanto, Aquiles não pode ultrapassá-lo; portanto, não pode haver algo como o movimento.

O raciocínio do céptico moderno contra a razão é igualmente ingênuo e igualmente convincente. Deveras, eles possuem uma grande similaridade.

Se traçarmos a viagem de Aquiles a dois mil passos deveríamos encontrar o ponto preciso onde o homem velho é alcançado. Mas essa curta viagem, dividida em um infinito número de estágios, com estimativas correspondentes, permanecerá, também, infinitamente. Da mesma maneira, Hume, submetendo todo juízo a um infinito número de sucessivas e prováveis estimativas, reduz a evidência a nada.

A fim de retornar ao argumento do céptico moderno, examino a prova do teorema de Euclides. Parece a mim ser estritamente demonstração, mas talvez tivesse omitido alguma falácia; por isso examino isto novamente e novamente, mas não consigo encontrar nenhuma falha. Concordo com tudo que tenho examinado. Tenho agora a evidência da verdade da proposição que eu e todos os homens chamam

---

<sup>3</sup> Zenão de Eleia, impropriamente chamado, *simpliciter*, de céptico – por Hume (N. do A.).

demonstração; e a crença nisto, chamamos certeza.

Aqui meu amigo cético interrompe e me assegura de que as regras da lógica reduzem essa demonstração a nenhuma evidência. Estou disposto a ouvir o que ele acha falacioso nela, e por quê. Ele não faz nenhuma objeção a nenhuma parte da demonstração, mas alega falha no meu juízo. Já me apropriei para isto, deixando-me aberto quanto à minha convicção. Mas, diz ele, que há duas incertezas, a primeira inerente ao sujeito, que eu tenho mostrado haver apenas provável evidência; a segunda ascende da fraqueza da faculdade do juízo. Eu respondo que essa fraqueza da faculdade somente reduz a demonstração para o que você chama de probabilidade. Você não pode, portanto, fazer disso a segunda incerteza; e o mesmo com a primeira. Tomar crédito duas vezes em uma mesma explicação para o mesmo item não é agradável às regras da lógica. Até agora, portanto, há senão uma incerteza, a saber, a minha falibilidade em julgar.

Mas, diz meu amigo, você é obrigado pela razão a adicionar uma nova incerteza derivada da possibilidade de erro na estimativa que faz da verdade e fidelidade de suas faculdades. Eu respondo:

Essa estimativa é ambigualmente expressa. Isso pode significar, também, uma estimativa da minha propensão em errar pela má aplicação e abuso de minhas faculdades, ou isso talvez signifique uma estimativa da minha propensão em errar pela concepção de minhas faculdades como verdadeiras e fiéis, enquanto que elas talvez sejam falsas e falaciosas nelas mesmas, mesmo quando aplicadas da melhor maneira. Eu devo considerar essa estimativa em cada um dos sentidos.

Se for a primeira, a estimativa significa que é verdade que a razão nos direciona, como criaturas falhas, a levar conosco, em todos nossos juízos, a noção de nossa falibilidade. É verdade também que estamos sob grande perigo de errar em alguns casos, e sob menos em outros. Esse perigo em errar, talvez, esteja de acordo com as circunstâncias de cada caso admitir uma estimativa, a qual devamos, do mesmo modo, levá-la conosco em todo juízo que formamos.

Quando uma demonstração é curta e evidente; quando o ponto a ser provado não toca em nossos interesses ou nossas paixões; quando a faculdade de julgar, em tais casos, adquire força por muito exercício – há, então, menos perigo em errar. Quando as circunstâncias contrárias tomam lugar, há mais.

No presente caso, toda circunstância é favorável ao juízo que formei. Não pode haver menos perigo de erro em qualquer caso, exceto, talvez, quando julgo um auto evidente axioma.

O cético ressurgiu, dizendo que essa decisão, ainda que favorável ao meu primeiro juízo, é fundada apenas na probabilidade e continua a enfraquecer a evidência do juízo.

Aqui não posso deixar de ser de uma opinião muito contrária; nem consigo imaginar quão ingênuo autor pode se impor tão grosseiramente, pois certamente não pretendia impor isto ao seu leitor.

Depois de repetido o exame da proposição de Euclides, eu a julgo sendo estritamente demonstrada – esse é o meu primeiro juízo. Mas, como sou passível de errar, por várias causas, considero até onde posso ter sido enganado por qualquer dessas causas desse juízo. Minha decisão acerca desse segundo ponto é favorável ao meu primeiro juízo, e, portanto, conforme entendo, deve fortalecê-lo. Dizer que esta decisão, por ser apenas provável, deva enfraquecer a primeira evidência, parece a mim contrário a todas as regras da lógica e ao senso comum.

O primeiro juízo pode ser comparado ao testemunho de uma testemunha verossímil; a segunda, após um escrutínio sobre o caráter da testemunha, limpa todas as objeções que podem ser feitas e, portanto, com certeza deve confirmar e não enfraquecer seu testemunho.

Mas deixe-nos supor que, em outro caso, eu examine meu primeiro juízo, sobre algum ponto, e o acho assistido por circunstâncias desfavoráveis. O que, com razão, e de acordo com as regras da lógica, deveria ser o efeito desta descoberta?

O efeito certamente seria, e deveria ser, me tornar menos confiante em meu primeiro juízo até que eu examine o ponto novamente em circunstâncias mais favoráveis. Se fosse uma questão de importância, eu retornaria e ponderaria a evidência de meu primeiro juízo. Se fora precipitado, deve agora ser deliberado em cada ponto. Se, no início, eu estava em paixão, devo agora ser frio. Se eu carregar um interesse na decisão, devo pôr o interesse no outro lado.

É evidente que essa recapitulação do assunto pode confirmar meu primeiro juízo, não obstante as suspeitas circunstâncias que o assistiram. Embora o juízo fosse forçado ou corrompido, isso não segue que a sentença fosse injusta. A retidão da decisão não depende do caráter do juiz, mas da natureza do caso. A partir disto, e apenas, deve ser determinado se a decisão é justa. As circunstâncias que a tornaram suspeita são meras suposições que não têm força contra a evidência direta.

Por conseguinte, considerarei o efeito dessa estimativa da nossa propensão em errar no nosso primeiro juízo e permitir todo o efeito que a razão e as regras da lógica permitem. No caso em que primeiro supus, e em todo caso em que não descobrimos causa ao erro, favorece uma suposição em favor do primeiro juízo. Em outros casos, pode dar lugar uma suposição contrária. Mas as regras da lógica requerem que nós não devamos julgar por suposições quando temos a evidência direta. O efeito de uma desfavorável suposição deve apenas servir para que examinemos a evidência com o maior cuidado.

O cético ressurge, em uma última tentativa: essa estimativa deve se sujeitar a outra estimativa, e a uma outra, e assim por diante, ao infinito; e a cada nova

estimativa retira-se a evidência do primeiro juízo, até ser totalmente aniquilada.

Respondo, primeiramente; foi mostrado acima que a primeira estimativa, supondo-a desfavorável, pode somente dar uma suposição contra o primeiro juízo; o segundo, sobre a mesma suposição, será apenas a suposição de uma suposição. Essa infinita série de presunções se assemelha a uma infinita série de quantidades decrescendo em proporção geométrica, que resultará apenas em um infinito cálculo. A infinita série de estágios da viagem de Aquiles depois do homem velho têm a quantidade de apenas dois mil passos; não pode essa infinita série de suposições superar um sólido argumento em favor do primeiro juízo, supondo que todos fossem desfavoráveis a ele.

Em segundo lugar; tenho mostrado que a estimativa do nosso primeiro juízo pode fortalecê-lo, e a mesma coisa pode ser dita de todas as estimativas subsequentes. Seria, pois, razoável concluir que o primeiro juízo será levado à infalível certeza quando essa série de estimativas estiver completamente a seu favor, como se sua evidência fosse trazida a nada pela tal série de suposições para ser completamente infavorável. Mas, na realidade, um sério e frio reexame da evidência, pelo qual nosso primeiro juízo é suportado, tem – e na razão deve ter mais força para fortalecê-lo ou enfraquecê-lo – uma infinita série de tais estimativas que nosso autor requiere.

Em terceiro lugar; não conheço razão nem regra na lógica que requer que tal série de estimativas deva seguir cada juízo particular.

Um homem sábio, que praticou o raciocínio, sabe que é falho e [que] carrega consigo essa convicção em cada juízo que forma. Ele sabe, também, que é mais propenso a errar em alguns casos do que em outros. Ele tem uma escala em sua mente pela qual estima sua propensão a errar; e, por isso, ele regula o grau de seu assentimento em seu primeiro juízo sobre qualquer ponto.

O raciocínio do autor supõe que um homem, quando forma seu primeiro juízo, concebe-se, ele mesmo, como infalível; em um segundo e subsequente juízo, ele descobre que não é infalível; e, em um terceiro juízo, subsequente ao segundo, ele estima sua propensão em errar em um caso como o presente.

Se o homem proceder nesta ordem, admito que, seu segundo juízo, com boa razão, trará para baixo o primeiro, da suposta infalibilidade à falibilidade; e seu terceiro juízo, em algum grau, ou fortalecerá ou enfraquecerá o primeiro, conforme regulado pelo segundo.

Mas cada homem de entendimento procede em uma ordem contrária. Quando julga sobre um ponto particular, ele já sabe que não é infalível. Ele sabe quais são os casos em que é mais ou menos propenso a errar. A convicção dessas coisas é sempre presente em sua mente e influencia o grau de seu assentimento em seu primeiro juízo, na medida em que lhe pareça razoável.

Se ele encontrasse, depois, razão para suspeitar de seu primeiro juízo, e vontade para ter toda a satisfação que suas faculdades podem dar, a razão o direcionaria a não formar tal série de estimativas sobre estimativas, conforme o autor requer, mas a examinar, cuidadosa e friamente, a evidência de seu primeiro juízo; e essa revisão, talvez muito razoável, de acordo com seu resultado, fortalecerá ou enfraquecerá, ou totalmente derrubará seu primeiro juízo.

Essa infinita série de estimativas, portanto, não é o método que a razão direciona em ordem de formar nosso juízo sobre qualquer caso. Isso é introduzido sem necessidade, sem qualquer uso senão para confundir o entendimento, e para nos fazer pensar que julgar, até nos casos mais simples e claros, é uma coisa de dificuldade insuperável e labor sem fim; assim como o antigo Cético, que, para fazer uma viagem de dois mil passos parecer sem fim, dividiu-a em um infinito número de estágios.

Mas observamos que a estimativa que nosso autor requer pode admitir outro significado, o qual, de fato, é mais agradável à expressão, mas inconsistente com o que ele adiantara antes.

Pela possibilidade de erro na estimativa de verdade e fidelidade de nossas faculdades, pode significar que erramos por estimar a verdade e fidelidade de nossas faculdades enquanto elas podem ser falsas e falaciosas, mesmo quando usada de acordo com as regras da razão e da lógica.

Se isso tiver significado, respondo, primeiramente, que a verdade e fidelidade de nossa faculdade de julgar é e deve ser dada como certa em cada juízo e em cada estimativa.

Se o cético pode seriamente duvidar da verdade e fidelidade de sua faculdade de julgar quando devidamente usada, e suspender seu juízo sobre esse ponto até que encontre prova, seu ceticismo admitirá cura pelo raciocínio, e ele deve continuar nisto até que novas faculdades sejam dadas a eles, que terão autoridade para substituir o juízo das velhas faculdades. Não há também qualquer necessidade de uma sucessão sem fim de dúvidas sobre essa questão, pois se põe um fim a todo juízo e raciocínio, e, por esse meio, à possibilidade de convicção. O cético tem aqui a posse de uma fortaleza, invencível ao raciocínio, e devemos deixá-lo com essa posse até que a Natureza, por outros meios, faça-o desistir.

Em segundo lugar; observo que esse fundamento do ceticismo, da suposta infidelidade de nossas faculdades, contradiz o que o autor antes adiantara neste argumento – a saber: “as regras da ciência demonstrativa são certas e infalíveis, e essa verdade é o natural efeito da razão, e o erro surge da irrupção de outras causas”.

Mas, talvez, ele fizera inseguro essas concessões. Ele está, portanto, em liberdade de recolhê-las para descansar seu ceticismo sobre esse fundamento único, de que o raciocínio não pode provar a verdade e fidelidade de nossas faculdades. Aqui, a mentira está em terra firme: com isto é evidente que cada argumento

oferecido para provar a verdade e fidelidade de nossas faculdades toma por admitido a coisa em questão, e é, portanto, esse tipo de sofismo que os lógicos chamam de petição de princípio.

Tudo o que devemos interrogar para esse tipo de cético é que ele deveria ser uniforme e consistente, e que sua prática na vida não desmente sua profissão do ceticismo no que diz respeito à fidelidade de suas faculdades; a falta de fé, assim como a fé ela mesma, é melhor mostrada por obras. Se um cético evitar o fogo tanto quanto os que acreditam ser perigoso entrar nele, dificilmente podemos evitar pensar que seu ceticismo seja fingido e irreal.

Nosso autor, de fato, estava consciente que nem seu ceticismo nem o de qualquer outra pessoa era capaz de suportar esse processo, e, portanto, adverte-o contra ele mesmo: “Nem eu”, disse ele, “nem qualquer outra pessoa foi sempre sincera e constante sobre essa opinião. A natureza, por uma absoluta e incontrolável necessidade, nos determinou a julgar, assim como a respirar e sentir. Minha intenção, portanto,” diz ele, “na exibição tão cuidadosa dos argumentos desta fantástica escola, é apenas para fazer o leitor sensível à verdade da minha hipótese, de que todo nosso raciocínio em relação a causas e efeitos são derivados de nada senão do costume, e essa crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva do que da parte cognitiva de nossa natureza”.

Tínhamos antes considerado a primeira parte dessa hipótese. Nossos raciocínios sobre as causas são derivados somente do costume?

A outra parte da hipótese do autor, aqui mencionada, é obscuramente expressa, ainda que a expressão pareça ser estudada, como é colocada em *itálico*. Isso não pode, certamente, significar que a crença não é um ato do pensamento. Não é, portanto, o poder do pensamento que ele chama de parte cognitiva de nossa natureza. Nem pode ser o poder de julgar, porque todas as crenças implicam juízo; e acreditar em uma proposição significa o mesmo que julgá-la verdadeira. Parece, portanto, ser o poder do raciocínio que se chama a parte cognitiva da natureza.

Se este é o significado, eu concordo em parte. A crença dos primeiros princípios não são um ato do poder do raciocínio, pois todo raciocínio deve ser fundamentado sobre eles. Os julgamos serem verdadeiros e acreditamos neles sem o raciocínio. Mas por que esse poder de julgar sobre os primeiros princípios deveria ser chamado de “parte sensitiva de nossa natureza”, isto eu não entendo.

Nossa crença nos primeiros princípios é um ato do puro juízo sem raciocínio; por isso que nossa crença das conclusões, tiradas do raciocínio a partir dos primeiros princípios, podem, eu penso, ser chamada de um ato da faculdade do raciocínio.

Em geral, vejo apenas duas conclusões que podem ser razoavelmente tiradas desse profundo e intrincado raciocínio contra a razão. A primeira é de que nós somos falíveis em todos os juízos e em todos nossos raciocínios. A segunda, que a verdade e

fidelidade de nossas faculdades não podem nunca ser provadas pelo raciocínio; e, portanto, nossa crença nisto não pode ser fundada no raciocínio. Se esta última foi o que o autor chama de sua hipótese, eu concordo com ele, e penso não ser uma hipótese, mas uma verdade manifesta; no entanto, concebo-a como impropriamente expressa ao dizer que essa crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva do que da parte cognitiva de nossa natureza.