UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann

Hume e o Ceticismo Moderno

São Paulo
2010

Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann

HUME E O CETICISMO MODERNO

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do prof. Dr. João Paulo G. Monteiro.

São Paulo
2010

Comissão Julgadora

Prof. Dr. João Paulo G. Monteiro (USP)

Orientador

Prof^ª. Dr^ª. Livia Guimarães (UFMG)

Prof. Dr. Luiz Eva (UFPR)

Prof^ª. Dr^ª. Sara Albieri (USP)

Prof. Dr. Roberto Bolzani (USP)

Agradecimentos

À minha família, pelo apoio, sacrifício e compreensão. Ao prof. João Paulo Monteiro, pela orientação, interesse e dedicação. Aos professores Bolzani, Sara, Livia e Luiz Eva, pelas pertinentes observações, recomendações e sugestões ao meu trabalho e à FAPESP pelo auxílio à pesquisa.

RESUMO

ZIMMERMANN, F. Hume e o Ceticismo Moderno. 2010. 265 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Há geralmente duas maneiras de se estudar o ceticismo de Hume: aproximando-o dos céticos pirrônicos, apesar dos seus protestos, ou aproximando-o dos acadêmicos, seguindo a recomendação do próprio autor. Entretanto, existe outra maneira de compreendermos o seu ceticismo, que consiste em avaliar em que medida Hume se aproxima de cada escola cética, e em que sentido se distancia delas. Para este propósito, nada melhor do que tentar compreender o ceticismo de Hume comparando as suas concepções com as de outros céticos do período em que ele viveu. A tese tem por finalidade realizar este confronto, a fim de contribuir para a interpretação do ceticismo moderno e sugerir uma maneira de aproximá-lo do ceticismo de Hume.

Palavras-chave: David Hume, ceticismo, filosofia moderna, epistemologia.

ABSTRACT

ZIMMERMANN, F. Hume and the Modern Skepticism. 2010. 265 f. Thesis (Doctoral). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

In general, there are two ways to study Hume's skepticism: comparing his ideas to Pyrrhonic skeptic, in spite of his disapproval, and comparing him to academic philosophers, following the author's recommendations. However, there is another way to interpret Hume's skepticism, namely, evaluating how he differs from Pyrrhonic and academician philosophers. The better approach is to compare Hume's skepticism to other skeptics's conceptions of Hume's age. The main goal of the present thesis is put in evidence these approaches to understanding modern skepticism and, specifically, a way to compare it to Hume's skepticism.

Key words: David Hume, skepticism, modern philosophy, epistemology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1. HUME E SEU TEMPO	12
1.1 O Último Cético Moderno	12
1.2 O Ceticismo nas suas Origens até o Tempo de Hume	18
1.2.1 As Origens do Ceticismo	18
1.2.2 O Renascimento do Ceticismo na Modernidade	24
1.2.3 O Ceticismo Pós-Cartesiano	48
1.3 Hume no Contexto Histórico	67
2. A CRÍTICA AO CETICISMO EXTRAVAGANTE	84
2.1 As Objeções Populares	85
2.2 Os Tópicos Triviais com Relação aos Sentidos	99
2.3 As Objeções Profundas e Filosóficas	108
3. O CETICISMO MODERADO	134
3.1 Os Argumentos Céticos	134
3.1.1 Argumentos Céticos sobre as Noções de Substância e Identidade Pessoal	134
3.1.2 Argumentos Céticos sobre as Noções da Existência do Mundo Exterior e da Divisibilidade da Matéria	141
3.1.3 Argumentos Céticos sobre as Noções de Indução, Poder e Causalidade	147
3.2 O Ceticismo Moderado de Hume	157
3.2.1 O Ceticismo Moderado na Modernidade	166
4. O CETICISMO RELIGIOSO	189
4.1 A Posição de Demea	191
4.1.1 O Teísmo <i>a priori</i>	192
4.1.2 O Fideísmo	195
4.2 Cleanto e o Argumento <i>a posteriori</i>	209
4.3 Filo e o Ceticismo	222
4.3.1 Os Tópicos da Religião Popular e Revelada	224
4.3.2 O Ceticismo de Filo	234
CONCLUSÃO	250
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	255

INTRODUÇÃO

Esta tese tem por fim analisar e comparar o ceticismo de David Hume ao de outros cétricos do período moderno. Para tanto, necessita de esclarecimento e discussão do conceito de ceticismo, de uma apresentação de suas interpretações gerais e da contextualização histórica do tempo de Hume e dos modernos.

A filosofia cética nasceu na antiguidade. Foi quase totalmente esquecida na Idade Média e revivida com força total na modernidade. Nos aproximados dois mil anos de história que separam a época dos idealizados do ceticismo dos tempos modernos, muitas concepções em torno de suas idéias foram oferecidas, muitas críticas e diferentes interpretações. A modernidade, além disso, foi afetada pelas idéias do cristianismo e das descobertas da nova ciência e, mesmo durante os trezentos anos em que mais ou menos compreende este período, surgiram diferentes tipos de ceticismo.

No início da Renascença o interesse pelo ceticismo foi progressivo: lentamente começaram a aparecer alguns pensamentos e algumas referências à filosofia cética até surgirem discussões profundas e especializadas sobre o tema. O primeiro filósofo a formular uma filosofia cética organizada e sistemática no século XVI foi Michel de Montaigne, embora Francisco Sanches tenha já feito um uso proveitoso dos argumentos cétricos para combater o pensamento escolástico na mesma época. O pensamento de Montaigne circulou por meio dos seus *Ensaio*s e influenciou muitos filósofos, formando uma espécie de escola cética. Pierre Charron, Pierre Gassendi e La Mothe Le Vayer foram alguns dos grandes divulgadores de suas idéias, embora todos tenham também contribuído com idéias originais para o debate e até modificado algumas das posições do mestre.

O ceticismo de Montaigne e de seus adeptos naturalmente provocou a reação dos seus adversários no século XVII. Em 1625, Marin Mersenne reivindicou os direitos da filosofia e da verdade das ciências contra a incerteza dos cétricos, e René Descartes, alguns anos depois, encontrou um princípio metafísico fundado na razão capaz de afastar todo o ceticismo do campo da filosofia e das ciências.

A descoberta de Descartes promoveu uma revolução no campo das idéias e deu nascimento a novas críticas. Pierre-Daniel Huet, Simon Foucher, Joseph Glanvill e Pierre Bayle passaram a ser alguns dos seus principais adversários, todos inspirados

pela filosofia pirrônica ou acadêmica. Blaise Pascal aparece na mesma época para tentar curar a doença cética pela religião em vez da razão pura como fez Descartes.

O ceticismo do século XVIII tem outro perfil e passa a ser crítico e racionalista, como diz Verdan (1998, p. 96). Os iluministas franceses o utilizaram principalmente como um instrumento para atacar o poder estabelecido, as superstições e a crença religiosa. Hume tinha contato com muitos deles, mas não se limitou a usar os seus princípios somente para criticar as concepções de sua época. Hume formulou uma teoria sistemática para resolver os problemas da filosofia colocados tanto pelos filósofos modernos quanto antigos. Seu interesse está nos fundamentos do conhecimento humano, sendo por isso considerado um dos mais profundos metafísicos do seu tempo por Voltaire, no artigo “Religião” do *Dicionário Filosófico*.

Mas mesmo tendo se posicionado diante das grandes questões da filosofia, Hume não recebeu de seu tempo uma reação ao seu sistema equivalente às suas idéias, como esperava, e acabou sendo mais comentado por causa das suas posições polêmicas com relação à religião do que pelas suas descobertas filosóficas. Como mostra Popkin, os escritos da maioria dos críticos do tempo de Hume não são profundos e despertam hoje mais interesse histórico do que filosófico (1989, p. 198). Mas embora não suficientemente reconhecida em seu tempo, a sua filosofia passou a ser muito estudada e discutida no século XX.

Ainda que os melhores argumentos contrários ou favoráveis ao pensamento de Hume sejam os atuais, na presente tese discutimos e investigamos as origens de suas idéias entre os cétricos modernos. O propósito principal da tese não é discutir a coerência interna do ceticismo de Hume nem realizar um confronto entre as interpretações recentes sobre o seu pensamento, mas situar as suas concepções sobre o ceticismo no cenário das idéias dos séculos XVI e XVII. Para tal finalidade, as suas idéias são comparadas às dos filósofos citados acima, que são geralmente considerados os mais influentes entre os simpatizantes do ceticismo da modernidade.

Hume freqüentemente discute os problemas da filosofia colocados pelos seus antecessores. Como nota Peter Jones, ele foi mais conspícuo do que Descartes e Locke para dar crédito às idéias aos filósofos que o antecederam (1982, p. 10), mas, ainda assim, é difícil saber a quantidade de autores que ele leu. Pois os filósofos deste tempo, sem excluir o próprio Hume, adotavam a prática anti-escolástica de conferir pouco crédito à autoridade e, portanto, nem sempre indicavam as suas fontes, principalmente quando estas eram vistas como perigosas, como é o caso dos escritos dos cétricos.

É provável que boa parte dos cétricos estudados na presente tese não constavam na biblioteca de Hume. Os seus principais autores entre os modernos são Malebranche, Locke, Bayle, Berkeley, Bacon, Descartes, Shaftesbury. Mas ele também faz citações diretas ou indiretas a Montaigne, Huet, Glanvill e Pascal. Não há nenhuma evidência de que ele tenha consultado os seguidores de Montaigne (Charron, Gassendi, La Mothe Le Vayer), nem Sanches, Mersenne ou Foucher. Mas, como será mostrado no decorrer da nossa pesquisa, muitas idéias destes autores também podem ser aproximadas às de Hume, já que todos estavam interessados nos mesmos tipos de questões.

Além de contextualizar as teses cétricas e anti-cétricas de Hume entre as dos cétricos modernos, levantamos a possibilidade de que muitas idéias adotadas pelo filósofo britânico não possuam antecedentes diretos, ou seja, foram elaboradas por ele próprio sem ter qualquer referência a nenhum filósofo em particular. Mas tentar indicar quais idéias ele tomou conscientemente de outros, quais adotou de forma inconsciente e quais elaborou por si próprio é talvez uma tarefa impossível. A presente pesquisa aponta, ao menos, as idéias que estavam “no ar” naquela época, as que vinham sendo levantadas por diferentes autores, independentemente de estarem ou não entre os que Hume comprovadamente leu. E, ainda que ele não tenha sido tão original na concepção de idéias como pode parecer àqueles que estudam a sua filosofia sem procurar as suas origens históricas, Hume teve o mérito de recolher estes pensamentos e sistematizá-los, tornando-os condizentes com a sua teoria do conhecimento.

Como diz Menéndez y Pelayo, “prole sin madre” não existe em nenhuma ciência, nem mesmo em filosofia (1946, p. 194). Mas a combinação de idéias e a descoberta de que elas podem formar um sistema coerente de pensamento é o que engrandece um filósofo. E, quando um autor se apropria de alguma idéia para utilizá-la em seus propósitos, geralmente concede a ela um novo sentido, apresenta uma leitura própria para torná-la significativa dentro do seu conjunto de idéias. Hume, enquanto leitor de Cícero entre os antigos e de Malebranche entre os modernos, desenvolveu uma filosofia de base ciceroniana com argumentos de Malebranche, como diz Jones (1982, p. 44).

Certos termos e idéias também adquirem outro significado quando utilizados em contextos históricos diferentes. “Não há texto sem contexto”, diz Olszewsky (1991). Por isso o ceticismo está sempre sujeito a transformações. Cada cético tem o seu dogmático para combater. Os cétricos do final do século XVI e início do século XVII criticavam a ética e os costumes dos escolásticos e tinham a tendência de desconfiar de toda descoberta dos anunciadores da nova ciência. Depois de Descartes, o pensamento

cético mirou seus ataques mais nas bases do pensamento metafísico do que na relatividade cultural e nas descobertas da ciência natural. Hume, já inserido no século das luzes, desprezou o ceticismo relativista, aprovou o desenvolvimento das ciências humanas e naturais e formulou um ceticismo mitigado, carregado de dúvidas, mas também de confiança no seu método de encontrar verdades concernentes à natureza humana.

1. HUME E SEU TEMPO

Ao falarmos de ceticismo moderno, logo nos vem à mente o nome de David Hume. No entanto, há muitos outros autores que precisam ser mencionados, tanto para compreendermos o sentido dos seus argumentos no contexto em que viviam, quanto para melhor interpretarmos o ceticismo e a crítica ao ceticismo do próprio Hume. Dentre estes autores, a maior parte se encontra na França, a morada favorita do ceticismo, como diz Bartholmèss (1830, p. 167), e de onde despontou Descartes, o principal responsável pela nova forma de tratar a questão, também adotada pelos filósofos dos séculos XVII e XVIII até Hume.

Mas o nosso autor não tomou as concepções desta seita apenas de seu tempo. Ele também era leitor dos filósofos clássicos e dos poetas e historiadores antigos. Para que possamos nos aproximar das suas concepções sobre o tema, portanto, precisamos iniciar a pesquisa com um levantamento da sua leitura relacionada ao ceticismo, e tentar compreender de que forma ele foi influenciado por ela. Não podemos também deixar de considerar que Hume sofreu outras influências, como a dos empiristas britânicos e a dos moralistas de seu tempo e, a partir delas, formulou uma noção própria sobre o pirronismo e a filosofia acadêmica, teorias consideradas um grande problema a ser resolvido por grande parte dos filósofos pós-cartesianos.

Essa noção tão peculiar do ceticismo, embora não sem antecedentes, é considerada às vezes incorreta com relação à tradição e outras vezes totalmente original. A questão que nos importa aqui, contudo, é a de saber se Hume estava atento às suas fontes nas suas críticas e reflexões, independentemente da questão de ele ter sido ou não fiel às máximas do cético.

1.1 O Último Cético Moderno

O famoso historiador da filosofia Richard Popkin relata que, na metade do século XVIII, David Hume era o único cético vivo (1989, p. 58). Se considerarmos que ele foi um dos últimos representantes da filosofia moderna, poderíamos inferir que ele foi o último grande cético da sua era? A afirmação parece parcialmente correta, pois primeiramente é preciso levar em conta as advertências de Hume sobre o seu próprio

ceticismo e tentar compreender a sua maneira de encarar a questão¹. Além disso, não podemos nos esquecer que a sua filosofia não é destinada a lidar somente com os problemas céticos levantados pelos modernos, mas também tem relações com o empirismo e o moralismo britânico, com as descobertas científicas do seu tempo, com o iluminismo francês e até com as filosofias da antiguidade. Deste modo, Hume pode ser visto não só como um dos últimos filósofos do seu tempo a reservar parte de sua obra para o debate dos tópicos céticos, ora oferecendo respostas à controvérsia, ora admitindo a força destes argumentos, mas também como um dos primeiros representantes de uma nova era, despertando Kant de seu “sono dogmático”² e isolando as áreas em que o conhecimento pode apresentar progressos satisfatórios das discussões céticas, como é o caso das ciências naturais e humanas.

Muito já foi escrito a respeito das contribuições de Hume às várias áreas do saber e dos débitos de suas idéias com relação a outros sistemas filosóficos. Julia Annas e Myles Burnyeat, só para citar pouquíssimos nomes, observaram as similaridades e diferenças entre o seu ceticismo e o dos antigos; James Fieser mostrou as relações da sua teoria moral com a de Shaftesbury, Hutcheson e outros; A. J. Ayer estudou suas afinidades com o empirismo de Locke e Berkeley e James Force provou que o autor tinha conhecimento e interesse pelo método científico de Newton e das descobertas da *Royal Society*. Ultimamente, bastante atenção vem sendo também dispensada aos estudos de Hume sobre o ceticismo dos séculos XVI e XVII³. Embora Annas o coloque mais próximo do ceticismo antigo do que do moderno⁴, não há dúvidas de que ele era bem informado das disputas filosóficas de seu tempo, já que suas propostas tinham como finalidade solucionar os problemas originados pelos seus contemporâneos e suas dúvidas eram formuladas a partir de seus métodos e conceitos que vinham principalmente da filosofia cartesiana. De acordo com Popkin, o tempo de Hume estava “infestado” de pirronismo (1955, p. 69). Ele cita a observação de um tradutor francês não identificado no prefácio de uma obra de Shaftesbury de que a Inglaterra era um lugar propício para o desenvolvimento desta seita, isto é, “a hot-bed of Pyrrhonism” e mostra, em outro artigo, que a Inglaterra, assim como toda a Europa, foram tão afetadas

¹ Essa discussão encontra-se no capítulo 3.

² Como o próprio autor reconhece no prefácio dos *Prolegômenos a qualquer metafísica futura*.

³ Mais precisamente após os primeiros trabalhos de Popkin a partir da década de 1950, embora Norman Kemp-Smith já demonstrara o interesse de Hume pela filosofia de Bayle em *The Philosophy of David Hume* de 1941.

⁴ No artigo “Hume e o ceticismo antigo”.

por estas idéias quanto a França, contrariando a tese de Passmore, de que o ceticismo de Hume estaria mais próximo do francês do que do britânico (1989, p. 272).

Em um ambiente com essa propensão, Hume não poderia ter ignorado os problemas de sua época. Desde muito cedo, assim que começou a se interessar por filosofia, passou a “devorar”⁵ Shakespeare, Shaftesbury, Cícero, Bayle e muitos outros. Seus estudos chegaram a ser tão intensos que foi recomendado ao jovem um pouco de moderação nesta tarefa, quando diagnosticado com o “mal dos estudiosos” (*disease of learned*)⁶. Ainda nesta época, o estudante David, tendo completado apenas 18 anos de vida, começou a refletir sobre os problemas que iria desenvolver na sua primeira obra, conforme comprovam suas anotações no memorando descoberto por Ernest Mossner em 1948⁷. E na advertência aos seus *Essays and Treatises* publicados em 1777, ele afirma ter começado a projetar o seu *Tratado da Natureza Humana* ainda antes de deixar a faculdade (*college*). Mas foi durante a sua primeira estadia na França, entre os anos de 1734 e 1737, que a maior parte de sua obra foi composta, sustenta Mossner (2001, p. 74).

Durante a composição dos seus dois primeiros livros do *Tratado*, Hume certamente sofreu outras influências na França. Ao chegar em Paris, foi recebido por Andrew Michael Ramsay, o famoso *Chevalier* Ramsay, um primo de seu amigo de infância, Michael Ramsay of Mungale (Mossner, 2001, p. 93). O *Chevalier* Ramsay era um escocês que vivia na França e que fora atraído ao ceticismo na juventude por um pirrônico que conheceu na Escócia, mas acabou convertido ao catolicismo por François de Salignac de la Mothe-Fénelon, um autor já estudado por Hume na juventude⁸. Ramsay certamente introduziu o jovem David, que tinha menos da metade de sua idade, aos círculos literários franceses e ele próprio pode ter exercido alguma influência sobre as suas primeiras idéias. Mossner levanta a possibilidade de que a divisão que Hume faz entre conhecimento, prova e probabilidade tenha sido extraída da obra *Voyage de Cyrus*, que Ramsay publicou em 1727 ou de Andrew Baxter (2001, p. 625). Por outro lado, é difícil saber se houve alguma influência de Hume sobre a obra póstuma de Ramsay –

⁵ Expressão utilizada por ele em “Minha Própria Vida”. Sobre a leitura de Hume na juventude, consultar *The Life of David Hume* de Mossner, cap. 4 ao 6.

⁶ Como relata o próprio Hume em “A Kind of History of My Life”, enviada a George Cheyne em 1734 (1932, vol. 1, pp. 12-8).

⁷ Ver “Hume’s Early Memoranda, 1729-1740: The Complete Text”.

⁸ Conforme “Hume’s Early Memoranda”, de Mossner. Sobre Ramsay, ver também Ayer (1980, p. 03) e Popkin (1989, p. 135; 1955; 1993).

Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion – reflete Popkin⁹ (1989, p. 205). Mossner acredita que não, devido à má recepção das idéias do estudante escocês por parte do ex-pirrônico (2001, p. 95).

Após sua estadia em Paris, Hume sai em direção a La Flèche para redigir o seu *Tratado* e lá certamente conheceu outras obras na faculdade jesuíta de La Flèche, onde estudaram Descartes e Mersenne. Ao retornar, não se via um discípulo convertido por Ramsay, como era esperado pelo seu patrono, mas um filósofo “armado” de argumentos controversos no ensaio “Dos Milagres” e no *Tratado*, como diz Popkin (1955). No polêmico ensaio, que acabou sendo suprimido da edição original do *Tratado*, Hume questiona as evidências da religião cristã, incluindo os milagres atribuídos ao jansenista Abbé Pâris, que naquela época eram muito divulgados na França e em Londres¹⁰.

Antes de publicar o *Tratado*, Hume enviou algumas cópias aos amigos e conhecidos. Mossner cita alguns nomes importantes, como o bispo Butler, o poeta Alexander Pope e seu primo e amigo Henry Home, Lord Kames (2001, pp. 118-9). Ainda na França, prometeu levar uma ao amigo Michael Ramsay, advertindo-o porém que, para compreender as partes metafísicas de sua obra, seria bom reler antes algumas outras como *De la recherche de la vérité* do padre Malebranche, os *Principles of Human Knowledge* do bispo Berkeley, alguns artigos metafísicos do *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, como o de Zenão e Espinosa e as *Méditations Metaphysiques* de Descartes¹¹. O biógrafo e defensor de Pierre Bayle, Pierre Desmaizeaux, que Hume conheceu em seu exílio na Inglaterra, também recebeu uma cópia de sua obra e a considerou revolucionária. Conforme Popkin, ele foi o primeiro a revelar a genialidade do autor, introduzindo-o na República das Letras (1989, p. 151).

⁹ Popkin encontrou um trecho nesta obra em que Ramsay fala a respeito da inconsistência das nossas noções de poder, que Hume comenta no *Tratado* e na *Investigação*, mas reconhece a dificuldade em saber se o autor estava apoiando ou reagindo às idéias de Hume. Hume, por sua vez, cita e comenta esta obra deste “author of taste and imagination” na *História Natural da Religião*.

¹⁰ Hume deve ter ouvido muitos comentários a respeito desses milagres durante sua permanência na França. Mossner supõe uma conversa entre ele e Ramsay a respeito do assunto (2001, p. 95), e muitos anos depois, ele relata numa carta ao reverendo George Campbell que um argumento presente neste ensaio (de que nenhum testemunho é suficiente para estabelecer um milagre, a não ser que o seu oposto seja mais miraculoso do que ele), ocorreu-lhe durante uma conversa com um jesuíta de La Flèche sobre um milagre ocorrido no convento, mostram Burton (1846, vol. I, p. 57) e Mossner (2001, p. 101).

¹¹ Essa carta foi encontrada pelo polonês Tadeusz Kozanecki e divulgada por Popkin no artigo “So, Hume did read Berkeley”. Em outra carta a Michael Ramsay apresentada por Michael Morrisroe em 1973 *apud* Mossner (2001, p. 626), Hume diz estar relendo os *Essays* de Locke e os *Principles* de Berkeley na biblioteca do Abbé Pluche. Graças a esses documentos recém encontrados, a questão levantada previamente por Popkin no artigo “Did Hume Read Berkeley?” acerca da familiaridade do autor com os livros de Berkeley foi finalmente esclarecida.

Apesar de algumas boas recepções, a publicação do *Tratado* trouxe mais decepções do que fama para o autor. Os comentários escassos, as observações mal-compreendidas e totalmente desfavoráveis às suas idéias centrais apenas comprovam que o tempo de Hume não estava preparado para se defrontar com argumentos tão desafiadores. Na tentativa de esclarecer alguns mal-entendidos, o autor publica anonimamente (assim como aconteceu com o *Tratado*), o “Sumário do Tratado da Natureza Humana” no ano seguinte (1740), mas, apesar dos seus esforços, ele ainda se encontrava longe do reconhecimento almejado. Entretanto, sendo um homem de bom temperamento, como ele relata em “Minha Própria Vida”, logo se recupera do “golpe” (*blow*), e publica a primeira parte dos seus *Ensaios Morais e Literários* no ano seguinte, e obtém um certo respeito. Em seguida, procura reescrever suas teses sobre o entendimento humano contidas no livro I do *Tratado*, sobre as paixões (que estão no livro II) e sobre a moral (contidas no livro III) e as apresenta nas obras *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748), *Uma Dissertação sobre as Paixões* (1757) e *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral* (1751). Com suas teses “reformuladas”, Hume estaria mais preparado para defender-se das acusações que lhe foram imputadas, principalmente das críticas provenientes da escola do senso comum de Thomas Reid e seus seguidores.

Numa carta ao seu editor William Strahan de 1775, o autor solicita que se acrescente uma advertência no início da segunda edição dos seus *Essays and Treatises* para servir de resposta a Thomas Reid, com quem ele trocou cartas amigáveis, e James Beattie, aquele “bigotted silly fellow”, que ele ignorou, assim como Oswald¹². Nesta advertência, Hume reconhece que o *Tratado* continha erros de juventude e que não deveria ter sido impresso tão cedo. Em “Minha Própria Vida”, ele acrescenta que nenhuma obra literária foi mais desastrosa (*unfortunate*) do que o seu *Tratado*, que foi considerada “natimorta no prelo”¹³. Com as *Investigações*, porém, ele esperava ter corrigido essas negligências, chegando a considerar os últimos trabalhos como os únicos a conter os seus “philosophical sentiments and principles”. Ainda na carta de 1775 a Strahan, ele proíbe o editor de publicar qualquer nova edição de qualquer um de seus escritos sem antes consultá-lo, pois ele ainda teria outras correções a fazer. Se Hume não tivesse falecido no ano seguinte, talvez teríamos em mãos hoje mais algumas

¹² Ver Mossner (2001, p. 577).

¹³ *Dead-born from the press*. A expressão é do poeta Alexander Pope no “Epilogue to the Satires”, segundo diálogo, como observa Mossner (2001, p. 117).

de suas idéias esclarecidas e reelaboradas. As “*Investigações*”, contudo, já se apresentam como um conjunto de teses amadurecidas por um pensador que, desde as suas primeiras leituras filosóficas, vinha se ocupando desses problemas.

Os últimos anos de sua vida, agora bem instalado em sua terra natal, foram os melhores para o filósofo escocês, que foi chamado de “Sócrates de Edimburgo” por George Dempster em 1756 (Mossner, 2001, p. 391). Mossner observa que em 1761 sua reputação foi grande o suficiente para ter todos os seus escritos no *Index Librorum Prohibitorum* (2001, p. 228). Assim mesmo, a interdição não fez muito efeito; sua influência logo se alastrou, ainda que de forma negativa, e seus argumentos passaram a ser criticados pelos escritores ingleses. Apesar de não ter obtido o devido reconhecimento enquanto filósofo em seu tempo, Popkin observa que a concepção de ceticismo na segunda metade do século XVIII era apenas a visão de Hume e sua influência (1989, pp. 58-62). Mas os escritos da maioria de seus críticos geraram pouco ou nenhum interesse filosófico, estes são lidos apenas como curiosidade histórica, completa Popkin em outro artigo (1989, p. 198).

Hume promoveu uma revolução na história do ceticismo, formulando definições, críticas e conceitos sofisticados, que se apresentam ainda, quase 270 anos após as suas primeiras manifestações, polêmicos e controversos aos olhos dos filósofos e estudiosos de suas idéias. A maior contribuição do autor, para Popkin, foi unir o ceticismo¹⁴ de Bayle e talvez o de Huet com a análise positiva dos moralistas britânicos (1989, p. 286). Malherbe também concebe a sua ciência humana como uma moeda, tendo uma face virada ao empirismo, e a outra ao ceticismo (1992, p. 18). Bertrand Russell foi um pouco além ao afirmar que Hume tornou o empirismo de Locke e Berkeley coerente consigo mesmo, isto é, cético (1957, p. 206). Talvez não tenha sido essa a principal intenção do autor, que elogia e julga ser um sucessor dos empiristas britânicos na introdução do *Tratado* e do “Sumário”¹⁵, e que reserva a discussão cética para os tópicos onde a nossa experiência não alcança. Tampouco podemos deixar de considerar a influência dos céticos modernos sobre o seu pensamento. Embora Brahami entenda que Hume não é um pupilo de Montaigne, mas um – rebelde – de Berkeley (2001, p. 13), é preciso procurar esses seus ancestrais. Não pretendemos, assim como Bracken,

¹⁴ Popkin usa o termo “pironismo”, mas evitaremos utilizá-lo aqui em virtude da polêmica em atribuir esse rótulo a esses filósofos. No próximo tópico faremos um esboço sobre algumas idéias desta seita.

¹⁵ Nestes textos Hume pretende seguir “alguns filósofos recentes” da Inglaterra que colocaram a ciência humana em um novo patamar, tais como “o pai da física experimental” Lord Bacon, Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson e Butler.

insinuar que Berkeley tenha pouco ou nenhum impacto sobre Hume, e que ambos são influenciados de forma independente por Bayle (1978), pois a filosofia humeana parece estar no meio das duas tradições: cética e empirista. Uma observação mais coerente parece ser a de James Drever, ao advertir que a originalidade de Hume seria subestimada se compararmos o seu ceticismo apenas com as teorias empiristas de Locke e Berkeley (1953).

1.2 O Ceticismo nas suas Origens até o Tempo de Hume

Por toda a sua obra, Hume faz uso constante dos adjetivos *sceptic*, *pyrrhonian* e *academic*. Alguns comentadores como Richard Popkin, Julia Annas e Plínio Smith vêem essas qualificações como incorretas e indevidamente utilizadas, mas é preciso averiguar em que sentido elas podem ser inapropriadas e, principalmente, se Hume teria ignorado a tradição ao representá-las desta forma. Para isto, faremos primeiramente uma breve exposição dessas concepções, tal como foram formuladas entre os gregos e de que forma foram utilizadas pelos modernos nos séculos precedentes ao de Hume. Depois dessas considerações, nosso próximo passo será fazer um levantamento da leitura de Hume e lançar algumas conjecturas sobre a sua familiaridade com a filosofia cética.

1.2.1 As Origens do Ceticismo

Na Grécia, o ceticismo teve três momentos distintos, conforme Jean-Paul Dumont: o seu nascimento com Pirro de Élis e seu discípulo Tímon, o probabilismo da Média e da Nova Academia com Arcesilau e Carnéades e o ceticismo dialético com Enesidemo e Agripa (1985, p. 28). R. Bury, na introdução das *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico e André Verdan acrescentam um quarto movimento: o ceticismo empírico de Sexto e Menôdoto (1998, p. 17). Desde a sua acepção inicial, o ceticismo foi concebido como a filosofia que problematizou o conhecimento. Seus partidários adotavam como critério desconfiar de qualquer posição filosófica – ou mesmo ordinária – que pretendesse se passar por certeza absoluta, principalmente as idéias concebidas pelos partidários de outras seitas, e reconhecer, assim, as limitações do espírito humano. De acordo com Sexto Empírico, o ceticismo é uma habilidade ou uma atitude mental,

que opõe aparências (percepções dos sentidos) a juízos. Encontrando, assim, equiipolência de objetos e razões opostas, eles chegam a um estado de suspensão de juízo (*epoché*), para então alcançar a imperturbabilidade ou quietude da alma (*ataraxia*) (1976, p. 07). Com este modo de pensar, os céticos esperam diferenciar-se das outras escolas filosóficas da antiguidade. Sexto lista, além da cética ou pirrônica (que nasceu com Pirro), mais duas: a dogmática, que afirma ter descoberto a verdade, e a acadêmica, que julga que a verdade não pode ser apreendida. Somente os céticos, enfatiza Sexto, suspendem o juízo com relação à nossa capacidade de apreender a verdade e, como não fazem qualquer pronunciamento acerca da apreensão dela, a sua função, enquanto filósofos, é permanecer investigando (1976, p. 03).

Uma vez que os céticos não defendem qualquer doutrina afirmativamente, alguns autores, tais como Simon Foucher (1693, p. 11) e André Verdan (1998, p. 37), notam que é arriscado tratar o ceticismo como escola filosófica, mas J. Brunschwig (Algra et al 2005, pp. 233-4) e Porchat (2005) lembram que Sexto distingue dois sentidos da palavra “seita” no livro I, cap. 17 da *Hipotiposes*: um forte, que envolve comprometimento com dogmas, e um fraco, que corresponde apenas a um modo de vida de acordo com o fenômeno. Os céticos pirrônicos, de fato, não negam as aparências dos fenômenos, e se guiam na vida corrente como os demais homens, confiando no que lhes aparece aos sentidos (embora evitando dar assentimento à real natureza do objeto) e seguindo as leis, costumes e demais determinações da sociedade. Mesmo as teses científicas podem ter o assentimento provisório do cético, mas nunca se esquecendo que esse critério jamais implica no consentimento definitivo a uma teoria qualquer.

Este ceticismo teórico, contudo, não parece ter sido o de Pirro, que era, antes de mais nada, um moralista, e estava preocupado apenas com verdades relacionadas aos modos de proceder na vida comum e aos costumes e convenções dos homens, a fim de encontrar a felicidade. A tese geralmente aceita entre os comentadores é a de que o ceticismo teria se desenvolvido como teoria do conhecimento somente com Arcesilau, na academia de Platão¹⁶. De acordo com o *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, no verbete que leva o seu nome, Arcesilau se instruiu no pirronismo pelos livros de Platão, mas Diógenes Laércio fala da possibilidade de ele ter sido aluno do próprio

¹⁶ Ver, por exemplo, Brunschwig (Algra et al 2005, cap. 7), Menéndez y Pelayo (1946, p. 202), Verdan (1998, p. 20), Bolzani (1998, p. 61) e Bury, na introdução das *Hipotiposes*. Como Pirro não nos deixou nenhum escrito, fica difícil saber quais eram as suas reais intenções. As idéias atribuídas a ele, que se encontram em Sexto Empírico e em Diógenes Laércio, além disso, podem pertencer a seus sucessores. Brunschwig sugere que Tímon, seu principal discípulo, tenha introduzido epistemologia ao pensamento do mestre em seu livro *Silli* para mostrar que Arcesilau o plagiou.

Pirro¹⁷. O termo “cético”, porém, provavelmente não era utilizado para caracterizar a seita do denominado acadêmico Arcesilau e de seu sucessor Carnéades. Cícero, que descreve algumas de suas idéias em seu *Acadêmicos*, não traduz a palavra grega *skeptikoi* (inquisidor, examinador) para o latim. Dumont observa que somente Aulo-Gélio, no século II da era cristã, esforçou-se para inventar um equivalente para o termo: *quaesitores e consideratores*¹⁸ (1985, p. 18).

Mas mesmo sem adotarem a nomenclatura que Sexto reservou exclusivamente a seus adeptos, a Média e a Nova Academia de Platão adotaram a postura cética. Existem, é certo, algumas diferenças entre a filosofia dos membros da Academia e a dos seguidores do filósofo de Élis. O bispo Huet faz uma listagem das diferenças entre as seitas em seu *Traité Philosophique de la Foiblesse de l'Esprit Humain* livro I, cap. XIV, mas reconhece que desde Aulo-Gélio e Plutarco já existe a preocupação em marcar estas distinções. O próprio Sexto Empírico enumera algumas diferenças, como mostra Olszewsky (1991, pp. 271-2), mas vamos nos concentrar aqui somente nas principais:

1) os acadêmicos, seguindo a tese de Sócrates, “só sei que nada sei”, teriam sustentado que o conhecimento é inapreensível pelo ser humano, enquanto os pirrônicos não fazem qualquer afirmação, e duvidam até mesmo dessa asserção. Sexto expõe essa diferença nas *Hipotiposes*, livro I, cap. 33, mas provavelmente mais para promover a seita dos pirrônicos do que para fazer justiça aos acadêmicos. Cícero reconhece que Arcesilau adotou como ponto de partida a idéia socrática de que não há nada que se possa ver ou compreender claramente, mas acrescenta que, por essa razão, não se deve adotar nada por certo, nada afirmar, nem dar o seu assentimento e, assim como os pirrônicos, suspender o juízo. Carnéades também teria adotado a doutrina que afirma a impossibilidade de se conhecer alguma coisa verdadeiramente por meio da percepção, mas, segundo Cícero, o acadêmico teria acrescentado que até mesmo este princípio deve ser visto como provável¹⁹.

2) os acadêmicos, ainda conforme Sexto, estão de acordo sobre o que é mais provavelmente bom ou mais provavelmente mau, enquanto os pirrônicos apenas se conformam com o que parece ser bom ou com o que se parece mau, sem lançar

¹⁷ *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, livro IV, 33.

¹⁸ O termo latino *scepticus* apareceu pela primeira vez na edição latina do livro de Diógenes Laércio em 1430 e em duas traduções para o latim de Sexto do século anterior, não identificadas, conforme C. Schmitt *apud* Popkin (2000, p. 49).

¹⁹ *Acadêmicos* I, 12 e II, 34. Sobre isso, ver também os comentários de Bayle na “Lettre à Vicent Minutoli” e no *Dictionnaire*, verbetes “Arcesilau” obs. E, e “Carnéades”, obs. B, Huet (1741, pp. 258-9), Foucher (1693, pp. 31-2, 97, 179 e 240), Verdan (1998, p. 30) e Bolzani (1998, pp. 68 e 74).

qualquer juízo sobre a natureza destas qualidades. Huet, que defende os acadêmicos nestas questões, frisa que essa diferença é apenas de termos, isto é, os acadêmicos seguem a idéia impressa no seu espírito, chamando-a de opinião, enquanto os pirrônicos dizem que apenas se conduzem por ela, sem persuasão, mas nenhum deles afirma algo sobre a coisa aparentemente boa ou aparentemente má.

3) os acadêmicos dizem que umas idéias são mais verossímeis do que outras; os céuticos pretendem que todas as idéias tenham o mesmo grau de probabilidade. O critério de probabilidade foi proposto por Carnéades. Arcesilau falou apenas em invocar razões em favor de uma idéia ou ação para denominá-la “razoável”. Talvez por isso Sexto tenha julgado Arcesilau mais próximo do ceticismo pirrônico do que Carnéades²⁰. A visão de Carnéades, tal como é apresentada por Cícero, nos mostra que, embora o acadêmico não possa comprovar que as suas sensações representam de forma fiel a realidade, pode ao menos recolher indícios para justificar uma opinião provável e se guiar por ela na conduta da vida. Isso não significa, continua Cícero, que os acadêmicos admitem um critério de verdade para poder confrontá-lo com as aparências, e assim decidir quais opiniões são mais prováveis do que outras, pois o próprio critério que utilizam é apenas aparente²¹.

Além desses, podemos acrescentar mais dois aspectos. O primeiro é que os acadêmicos não adotaram a *ataraxia* céutica em sua filosofia. Talvez por diferenciar-se da filosofia prática de Pirro, que almejava encontrar a felicidade com a suspensão de juízo, em nenhum momento Cícero fala nos *Acadêmicos* sobre a busca destes filósofos pela tranqüilidade da alma. Há, por fim, uma discussão a respeito da moderação dos céuticos e acadêmicos. Hume julgou o ceticismo acadêmico mais moderado do que o pirrônico, que, por sua vez, foi considerado radical e extravagante. Mas, de acordo com Annas, não há nenhuma indicação nos antigos de que o ceticismo acadêmico seja mais moderado do que o pirrônico²². Para ela, são os pirrônicos quem deveriam ser considerados menos radicais, já que sustentam a *ataraxia* e a missão terapêutica de salvar os outros da doença da crença. Tais elementos complicados, segundo ela, foram evitados pela Academia e “são difíceis de combinar com uma rejeição céutica consistente de se comprometer com uma posição” (2007, p. 139). Por outro lado, Olaso enfatiza

²⁰ *Hipótiposes Pirrônicas*, livro I, cap. 33.

²¹ *Acadêmicos* II, 31-4.

²² Peter Jones, porém, encontrou algumas sugestões de moderação do ceticismo pirrônico nos *Acadêmicos* de Cícero (1982, p. 32). No livro II, 10, 31 e 32, por exemplo, ele fala que o sábio é aquele que se contenta com o saber provável e aqueles que afirmam que o espírito não pode conhecer nada, tornam a vida impossível e arruinam os seus fundamentos.

que, enquanto os pirrônicos defendem sua identidade de toda contaminação filosófica, os acadêmicos sempre se inclinaram para o ecletismo (1978, p. 61). Esta tendência em aceitar alguns elementos filosóficos de outras escolas, bem como o recurso à noção de probabilidade em vez de um assentimento dissimulado às aparências, podem ser sinais de que a Academia tenha sido menos intransigente com relação aos seus princípios gerais.

De fato, a Média Academia de Arcesilau e a Nova Academia de Carnéades foram sendo influenciadas gradativamente pelo estoicismo, conta Cícero. O próprio autor dos *Acadêmicos* é considerado eclético por muitos estudiosos, já que muitos princípios dos seus principais adversários, os estóicos, tinham a sua simpatia²³. Enesidemo, infeliz com os rumos que havia tomado a Academia²⁴, tenta restaurar o pirronismo na sua acepção original e participa, junto com Agripa, de um novo movimento, com novos argumentos contra as teorias dogmáticas. Além dos dez tropos ou modos que os céticos dispunham para enfrentar os adversários, Enesidemo acrescenta mais oito e Agripa outros cinco, como apresentou Sexto, o principal propagador do ceticismo clássico²⁵.

Após a breve ressurreição do pirronismo e a sistematização de suas idéias nas obras de Sexto Empírico, as idéias e preceitos do ceticismo acadêmico e pirrônico foram sendo cada vez mais esquecidos. Somente com Agostinho, no século IV da era cristã, o pensamento de Arcesilau e Carnéades foi revivido e levado a sério numa disputa dialética envolvendo três personagens em seu *Contra os Acadêmicos*²⁶. O bispo de Hipona, que foi partidário da filosofia acadêmica antes de se converter ao cristianismo, passa a refutar os gregos de forma sistemática, antecipando muitos argumentos que mais tarde foram utilizados por Descartes contra o cético e pelos céticos do Renascimento em favorecimento da fé. Pela primeira vez, observa Dumont (1985, p. 30), a dúvida qualifica um instante, isto é, marca o fim de um período de erro e pecado. Outra inovação dos cristãos, aponta Brahami (2001, p. 19), está na distinção entre razão,

²³ Ver, por exemplo, a introdução da *Natureza dos Deuses* de F. Brooks, Pease (1913, p. 36) e Bolzani (1998, p. 62).

²⁴ Ele diz, conforme Fócio de Constantinopla em seu *Myriobiblion* ou *Bibliotheca*, que os acadêmicos tinham se tornado “estóicos argumentando contra estóicos”.

²⁵ Ver *Hipotiposes*, livro I, cap. XIV, XV, XVI. Diógenes Laércio faz uma listagem um pouco diferente nas *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, livro IX, 79-87, mas mais ordenada do que a de Sexto, como observa Verdan (1998, pp. 40-1). Alguns desses argumentos serão apresentados no capítulo 2.

²⁶ Resumos e comentários sobre a filosofia dos céticos e acadêmicos, no entanto, aparecem em outras obras de autores não céticos no início da era cristã, como nas de Sêneca (4 a.C.–65 d.C.), no “Sobre a Embriaguez” de Filo de Alexandria (25 a.C.–50 d.C.), em *Moralia* (*Adversus Colotem*) de Plutarco (46–120), no *Contra academicos et pyrrhonios* de Galeno (129–210), no *Præparatio Evangelica*, livro XIV de Eusébio de Cesaréia (265–339), nas *Divinae Institutiones* de Lactâncio (250–325), em *Noctes Atticae* de Aulo-Gélio (125–180), em *Des Places* de Numênio de Apaméia (séc. II).

crença e opinião realizada por Agostinho e Lactâncio, enquanto os pagãos apenas distinguiram a razão da opinião.

Na visão de C. B. Schmitt (1983, p. 226), Agostinho foi o último autor interessado pelas questões céticas antes da Renascença. Menéndez y Pelayo parece aceitar a sugestão quando infere que é impossível encontrar na escolástica qualquer resquício de ceticismo (1946, p. 212), mas a afirmação talvez seja exagerada. Não há dúvidas de que a maior parte dos padres estava determinada a fixar certezas em filosofia, assim como acontecia na religião. A Idade Média é um mundo estreito, mostra Villey (1908, tomo II, p. 156): a justiça, as vestimentas, os modos, a forma de governo e a religião eram todos pré-concebidos, sem que restasse qualquer espaço para a dúvida sistemática. Os que pendiam ao ceticismo, observa Bartholmèss, não reconheciam Sexto como seu mestre, e este foi citado apenas por um padre, Gregório de Nazianze, que pretendia injuriá-lo (1830, p. 104).

Mas, apesar de esquecido, o espírito crítico do ceticismo continuou no tempo de Aquino, como observa Verdan (1998, p. 67). No início da escolástica, muito antes de Hume e Simon Foucher, encontramos Jean de Salisbury (1115-1180), que se denominou seguidor da filosofia acadêmica. Mais tarde, entre os primeiros críticos da filosofia tomista, alguns membros da escola nominalista restauraram alguns argumentos céticos, embora sem invocar os nomes de Sexto e Pirro, nem revivendo os seus tropos destinados à suspensão do juízo²⁷. Gregório de Rimini (1300-1358), Jean de Mirecourt (floresc. 1345) e Gabriel Biel (1425-1495) levantaram a possibilidade blasfematória de que Deus minta ou engane, muito antes de Descartes. Pierre d'Ailly (1350-1420) e Gabriel Biel, além disso, acreditavam ser impossível conhecer com total certeza os objetos da experiência sensível e demonstrar absolutamente a existência e unidade de Deus. Fitz-Ralph (1300-1360) e Nicolau de Autrecourt (1299-1369) questionaram a possibilidade de fundamentar a existência da substância material com base apenas nos sentidos. Além disso, Autrecourt e o pensador islâmico do século XI, Al-Ghazali, levantaram dúvidas céticas sobre o conhecimento das causas. O primeiro foi tão intenso nesta crítica que chegou a ser chamado por alguns de “Hume medieval”²⁸.

²⁷ Duns Scotus, por exemplo, ataca as opiniões dos céticos e acadêmicos nos *Escritos Filosóficos*, na seção “Sobre o Entendimento Humano”.

²⁸ O argumento da causalidade encontra-se também em Enesidemo, que também é chamado de “David Hume da filosofia clássica”, como se verá no capítulo 3. Entre alguns medievais, como Avicenna, Ockham e Duns Scotus, havia também o questionamento a respeito da indução por simples enumeração, que Hume e Bacon trouxeram à tona na modernidade. Para referências sobre o ceticismo medieval,

Nos séculos XV e XVI encontramos críticas mais rígidas ao pensamento escolástico e formas mais sofisticada de dúvida filosófica. Nicolau de Cusa foi um dos precursores, colocando a ciência humana em questão na sua *Douta Ignorância* de 1440. Em 1511, Erasmo Desidério deixa de prestar homenagens à razão (a corrompida pela Escola, bem entendido) e passa a fazer o “Elogio da Loucura”. Com ele, frisa Dumont, a dúvida, que com Agostinho tinha sido comparada ao pecado, passa a se tornar reafirmação da fé (1985, p. 35). As críticas à ciência se estenderam com o *Examen vanitatis doctrinae gentium* de Pico della Mirandola (1520) e *De incertitudine et vanitate scientiarum* de Agrippa von Nettesheim (escrito em 1526 e publicado em 1530), mas foi somente com a publicação em latim das *Hipotiposes ou Institutions Pirroniennes* de Sexto em 1562 e do *Adversus Mathematicos* em 1569 por Hervet e Estienne que os modernos encontraram “fermento” para dar crescimento às disputas filosóficas naqueles tempos críticos com relação ao saber pré-estabelecido.

1.2.2 O Renascimento do Ceticismo na Modernidade

Conforme Pierre Bayle, Gassendi (1592-1655) foi o primeiro a abrir os nossos olhos para a filosofia de Sexto, que era tão desconhecido nas escolas quanto a “terra austral”²⁹. Mas Bayle se esquece, ou evita, de dar os merecidos créditos a Montaigne (1533-1592), que restaurou o ceticismo pirrônico antes de Gassendi e de quem ele era muito familiar. Ainda assim, é difícil determinar se Montaigne foi o primeiro a despertar a modernidade para reviver o pensamento dos céticos. Na mesma época dos seus *Essais*, foi publicado um livro intitulado *Que nada se sabe* (*Quod nihil scitur*) do seu possível parente³⁰, o médico e filósofo português Francisco Sanches (1550-1622)³¹.

consultar Popkin (PAGANINI, 1993, p. XXV), Burnett (1996), J. Weinberg (1965), Groarke & Solomon (1991), Verdan (1998, pp. 68-9), Menéndez y Pelayo (1946, pp. 214-), Bartholmèss (1830, pp. 104-12).

²⁹ *Dictionnaire historique et critique*, verbete “Pirro”, observação B.

³⁰ O primeiro livro dos *Essais* é de 1580; o *Quod nihil scitur*, de 1581, mas na carta ao leitor apresentada no início da obra, Sanches data o escrito em 01 de janeiro de 1576, e na dedicatória afirma ter escrito este opúsculo sete anos atrás. Com relação ao possível parentesco entre eles, Popkin caracteriza os filósofos como primos (1989, p. 11) e Villey diz que Sanches tem um parentesco distante com a mãe de Montaigne. Além disso, o jovem português estudou no colégio de Montaigne aos 12 anos quando se mudou para Bordeaux, como mostra o seu discípulo Raymond Delassus, mas dificilmente se conheceram, pois na mesma época Montaigne tinha 19 anos, lembra Villey (1908, tomo II, pp. 167-8).

³¹ Raymond Delassus afirmou que ele nasceu em Braga, mas os espanhóis deram-no como nascido em Tuy, então pertencente à diocese de Braga. Somente mais tarde descobriu-se a sua naturalidade portuguesa quando José Machado encontrou os registros do seu batismo na cidade de Braga, mostra Coelho (1938, p. 08). Menéndez y Pelayo, embora o liste entre os filósofos espanhóis precursores de Kant, reconhece a controvérsia acerca de sua naturalidade (1946, p. 233). No verbete “Sanchez,

Embora sem invocar o nome de Sexto e os tropos céticos³², Sanches restaura muitos argumentos utilizados pelos gregos e põe em questão a eficácia e o progresso da ciência de sua época. A ciência aristotélica, a “rainha” dos escolásticos, obtém-se por demonstração, e essa por definições, que nunca são completamente provadas, apenas acreditadas (1991, p. 88). A demonstração é um sonho de Aristóteles, assim como a República de Platão, e o silogismo, uma ficção que afasta os homens da observação da realidade (1991, pp. 75-6). Em vez de voltarem-se para a natureza, diz o precursor de Bacon, os filósofos voltam-se para os próprios homens e passam a julgar os das outras seitas a partir dos seus próprios princípios (1991, p. 141). Mas um bom juiz deve estar isento de qualquer inclinação, e mesmo que encontremos um que se mostre filosoficamente imparcial, não poderia ele livrar-se das suas alterações naturais, como o humor e a idade. Assim, o que o jovem julga verdadeiro, rejeita na idade madura e, muitas vezes, volta a defender na velhice (1991, p. 153).

A busca pelo critério de verdade, iniciada pelos gregos, reaparece em Sanches, mas, em vez de suspender o seu juízo diante das questões que poderiam gerar equípolência de razões no espírito, o filósofo português proclama a tese “que nada se sabe”, embora admita que nem isso ele possa saber. Como consequência de sua asserção, Sanches não encontra a tranquilidade de espírito prometida pelos céticos após deixar de dar o seu assentimento a qualquer doutrina filosófica, mas se vê apenas “[...] atormentado por uma perpétua tristeza, desesperando de poder conhecer bem alguma coisa” (1991, p. 110).

Todas as coisas humanas são suspeitas de falsidade, “inclusive as que escrevo agora”, ele conclui, pois mesmo que a sua tese “que nada se sabe” seja demonstrada falsa, a demonstração está a seu favor, já que disso segue-se que nem isso ele sabe (1991, pp. 63, 75, 157). Descartes, que partiu do mesmo princípio, mas encontrou uma certeza no meio de suas dúvidas, pode ter sido influenciado por esse trabalho complexo

François”, Bayle também se baseia na referência de Raymond Delassus. Seu nome, portanto, deve ser grafado “Sanches” ou invés de “Sánchez”, como lembrou-me o prof. João P. Monteiro.

³² Ele cita somente o cético Favorino, que aparece em Diógenes Laércio, o próprio Laércio e Plutarco como fontes de consulta e comenta, de forma geral, sobre os pirrônicos e acadêmicos (1991, pp. 74-5, 79, 105, 126). Embora Bartholmèss indique que Sexto é seu patrono (1830, p. 177), Besnier levanta a possibilidade de que ele pode ter conhecido os argumentos céticos somente por meio de Laércio ou mesmo pelos escritos da época (Moreau, 2001, p. 105). Sabemos ao menos que ele conhecia o espanhol Luís Vives, outro famoso humanista e crítico do pensamento escolástico, que é citado por ele, como lembra Coelho (1938, p. 16).

e dialético principalmente quando redigia o *Discurso do Método*³³. Existem, de fato, muitas semelhanças entre os métodos, principalmente se tomarmos o início da tese de Sanches:

Passava [eu] em revista as afirmações dos passados, sondava o sentir dos vivos: respondiam o mesmo; nada, porém que me satisfizesse. [...] **Voltei-me então para mim próprio; e pondo tudo em dúvida como se até então nada se tivesse dito, comecei a examinar as próprias coisas:** é esse o verdadeiro meio de saber. **Levava as minhas investigações até aos primeiros princípios.** Iniciando aí as minhas reflexões, quando mais penso, mais duvido: nada posso compreender bem [...] Julgam todos ter encontrado a verdade quando é certo que de entre tantos que sustentam opiniões diversas só um pode tê-la encontrado. [...] Se depois de tantos, como dizes, e tão ilustres varões, eu, pequeno como sou, **conseguir remover essa pedra**, não te pareça isso extraordinário: também um dia um rato libertou dos laços um leão (1991, pp. 57, 59-60 – grifos nossos).

A maneira como Descartes inicia o seu método é inegavelmente muito similar na terceira parte e início da quarta do *Discurso do Método*:

Enfin, pour conclusion de cette morale, **je m’avisai de faire une revue sur les diverses occupations qu’ont les hommes en cette vie**, pour tâcher à faire choix de la meilleure; et sans que je veuille rien dire de celles des autres, je pensai que je ne pouvais mieux que de continuer en celle-là même où je me trouvais, c’est-à-dire, que d’employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m’avancer, autant que je pourrais, en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m’étais prescrite. [...] **tout mon dessein ne tendait qu’à m’assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l’argile.** [...] je pensai qu’il fallait que je fisse tout le contraire, et que **je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute** afin de voir s’il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable. (1826, vol. I, pp. 151, 154 e 157 – grifos nossos).

Nas *Meditações*, Descartes também inicia o seu livro se propondo a pôr em dúvida, pelo menos uma vez na vida, todos os princípios e opiniões que julgava até então verdadeiros, a fim de estabelecer “alguma coisa de firme e constante nas ciências” (1826, pp. 235-6). Mas, embora ambos tencionem, como diz Sanches, uma ciência “firme, fácil e longe de quimeras” (1991, p. 158), Descartes conclui “penso, logo existo” e Sanches nem sequer sabe se nada sabe e finaliza o seu livro apenas com uma interrogação: Quê? (*Quid?*).

Além de Descartes, Sanches foi conhecido por Bruno e Campanella, mostra Moreira de Sá (1948, p. 151). Carvalho explica na introdução da obra de Sanches que, quando ele se estabeleceu em Toulouse, Giordano Bruno lá ensinava, e que um dos seus

³³ Autores que sustentam a influência de Sanches sobre Descartes: Menéndez y Pelayo (1946, pp. 242), Cavaillé (Moreau, 2001, pp. 335-6), Gilson (1987, p. 267), Moreira de Sá (1948, p. 147) e Coelho (1938, pp. 28-31).

adversários em seus diálogos tinha o pseudônimo de Clyster, o médico, que provavelmente era o representante de Sanches³⁴ (1991, p. 38).

Mas Sanches não levou o ceticismo tão longe quanto os gregos ou Montaigne. Muitos o consideram cético moderado, pois embora ele se esforce em mostrar, assim como Erasmo, que nossa sabedoria é “loucura diante de Deus” (1991, p. 94), o autor talvez tenha escrito outros livros propondo uma epistemologia construtiva para substituir a aristotélica³⁵. Mesmo no *Que nada se sabe*, o seu apelo à experiência para resolver controvérsias instauradas pelos dialéticos é freqüente. Não duvidamos da existência das coisas que nos rodeiam, diz ele, mas somente das que não são imediatamente percebidas por nós (1991, p. 103). Como Locke e muitos empiristas, compara o homem a uma tábula rasa; como Bacon, avisa que, se deixarmos a natureza em troca dos livros, nos tornamos ignorantes, e como Hume no início do livro I do *Tratado*, solicita que cada um consulte a si mesmo para saber o que significa apreensão, já que ele, enquanto empirista, não pode demonstrá-la (1991, pp. 116, 130, 152).

Segundo Villey (1908, tomo I, pp. 209-10), não há influências de Sanches sobre Montaigne na primeira edição dos *Essais* de 1580, mas na de 1588, ele encontra uma passagem no início do ensaio “Da experiência” em que Montaigne solicita, assim como o adversário do silogismo aristotélico, que se clarifique o que é homem, o que é mortal e o que é racional. Em outra passagem, Carvalho apresenta a crítica de Montaigne no mesmo ensaio de que todas as contestações dos lógicos são apenas verbais, para

³⁴ É importante notar, porém, que muitos céticos ou simpatizantes do ceticismo eram também médicos. Para Étienne, a medicina parece ser a melhor ciência para fazer a revolta da prática contra a teoria (1849, p. 56) e Strowski comenta a posição de Mersenne de que a medicina é a primeira ciência voltada à irreligião. Mas Strowski discorda desta afirmação, dizendo que a medicina forneceu muitos poucos deístas (1928, p. 215). Talvez a afinidade entre medicina e filosofia não seja tão estranha quanto parece. Porchat explica que, a partir do século V a.C., a medicina tornou-se uma área intelectualmente respeitável, e os médicos eram familiarizados tanto com cultura geral quanto com filosofia. Nesta época, havia também uma grande disputa entre as escolas que defendiam uma medicina útil e com base principalmente nos métodos empíricos e as que defendiam o estudo aprofundado de questões filosóficas mesmo na medicina. Sexto Empírico (daí o seu apelido) foi classificado por um antigo como “empirista cético” (2005). Étienne levanta outros nomes de médicos céticos: Tímon, Agripa e Menôdoto. No entanto, com exceção de Sexto, é muito difícil podermos afirmar qualquer coisa sobre a vida e a profissão dos céticos antigos, tendo em vista a pouca informação disponível sobre eles, como me alertou o prof. Bolzani. Depois de Sanches, Étienne lista ainda Sorbière e os libertinos Naudé e Guy Patin.

³⁵ No fim do *Que nada se sabe*, Sanches anuncia que vai mostrar, em outro livro, “se alguma coisa se sabe”, onde promete expor um método de saber “compatível com a fragilidade humana”. Infelizmente não se sabe se esta obra foi composta, e o aspecto positivo da sua filosofia é baseado apenas em algumas cartas e conjecturas a partir de suas obras escritas. Para mais detalhes, ver o artigo “Sanchez à demi endormi”, de Bernard Besnier (Moreau, 2001, pp. 102-120), Moreira de Sá (1948, pp. 43-75) e a introdução do *Que nada se sabe*, de Joaquim Carvalho (1991, p. 03-54). Alguns aspectos dessa filosofia construtiva serão comparados com a filosofia de Hume no capítulo 3.

compará-lo com o rigor lógico de Sanches³⁶ (1991, p. 72). De fato, há muitas semelhanças entre os céticos e algumas passagens podem sugerir influências de um sobre o outro, mas até o momento nada está provado.

Existem também muitas diferenças na maneira como cada um conduz o seu ceticismo. Enquanto Sanches direciona os seus ataques aos aristotélicos, as críticas de Montaigne são mais amplas, e questionam todos os gêneros de saber, solapando as bases do conhecimento dos eruditos, do saber vulgar, dos filósofos antigos, estóicos, epicuristas e até as máximas dos próprios céticos! Como nota Bouillier, enquanto Sanches se reporta aos sábios das escolas, Montaigne se remete à gente do mundo (1868, tomo I, p. 21). Além disso, a crise cética de Montaigne foi bem mais profunda, e a sua obra muito mais influente, sendo concebida, por alguns historiadores, o marco inicial do ceticismo moderno³⁷. A sua maior contribuição foi a de tornar as reflexões dos céticos suas, isto é, próprias, pessoais, sem se importar se são sistemáticas ou não, se pertencem ou não a determinada escola e, muito menos, se por acaso se coadunam com as idéias que eram dominantes em seu tempo. “Eu sou a matéria deste livro”, diz ele na carta ao leitor no início dos *Essais*, pois, enquanto os homens se transportam para fora, o autor diz que observa e analisa a si mesmo (1965, vol. II, p. 418). Ao revelar a sua individualidade ao leitor, o autor acaba expondo também as suas limitações, e deste pressuposto, alcança as dúvidas filosóficas. No ensaio “Da presunção”, ele diz que sabe discutir muito bem uma opinião, mas não é capaz de julgar e, em decorrência das falhas de sua memória, não poderia se espantar de saber tão pouco (1965, vol. II, p. 411). Dos livros, não obteve educação, apenas exercício para o espírito (1965, vol. III, p. 322) e, por isso, escreve em forma de ensaios³⁸.

Este método de escrita, porém, não foi universalmente bem aceito. Malebranche viu que a suposta modéstia do seu conterrâneo nada mais era do que um artifício para se pintar para o público e de se orgulhar de suas inclinações. A falta de humildade de suas idéias “falsas, mas belas” encontrar-se-iam mesmo nas ocasiões em que ele fala de suas faltas, diz o crítico, pois tudo o que ele pretende é tirar vantagem dessa confissão voluntária para se encher de si mesmo e fazer os outros se imaginarem como ele. Pois

³⁶ Mas a idéia de que desacordos são disputas verbais já havia sido anunciada por Cícero e volta a aparecer mais tarde em Hume, como mostra Peter Jones (1982, p. 39).

³⁷ Larmore, por exemplo, afirma que a história do ceticismo começa com Montaigne (1998, p. 1147), e Renouvier concebe três fases do ceticismo na modernidade: a primeira com Montaigne e Charron, a segunda com Huet e La Mothe Le Vayer e a terceira com Bayle (1842, p. 215).

³⁸ Como diz Tournon, é somente com Montaigne que o termo “ensaio” designa um gênero literário. No século XVI, suas acepções eram: 1) uma tentativa ou trabalho de aprendiz, ou 2) pôr alguém ou alguma coisa à prova (2004, p. 110).

como um homem que conhece sentenças inteiras de autores consagrados poderia se queixar da sua memória?³⁹. As mesmas acusações a Montaigne fazem os autores da *Logique ou L'art de penser*: toda essa engenhosidade apenas representaria, para eles, vaidade, presunção e falsidade (1662, pp. 12-3). Mas, como observa Tournon, a sua ignorância não é destinada a representar modéstia, e sim, o desejo de opor os ensaios às práticas dos filósofos e à função dos livros, os símbolos do saber. E quando ele reclama da memória e aptidões pessoais, na verdade está expondo a fraqueza das faculdades que pressupõem a aquisição do conhecimento (2004, p. 112).

Essa dimensão pessoal do autor francês, observa Eva, pode ou não coincidir com as tradições céticas (2004, p. 104). De fato, o ceticismo não parece ter sido o ponto de partida para as suas reflexões filosóficas. Se seguirmos a obra de Villey⁴⁰, Montaigne teve como primeiro momento o estoicismo, assim como seu amigo Justus Lipsius, mas não chegou a penetrar profundamente nesta doutrina. Mais tarde, seu contato com o ceticismo vai aumentando até que, em 1576, conhece a obra de Sexto traduzida por Estienne, e passa por aquela que Popkin denomina *crise pyrrhonienne*⁴¹ (2000, p. 90). Nesta época, ele manda cunhar uma medalha com a interrogação “Que sei eu?”, juntamente com uma balança, para simbolizar a suspensão de juízo, e nos barrotes de sua biblioteca foram encontradas 54 sentenças escritas por cima de outras discorrendo sobre os seus temas favoritos: modéstia e pirronismo⁴². Somente em 1588, continua Villey, ele se pronuncia formalmente contra o ceticismo, no ensaio “Dos coxos”⁴³. Mas o espírito crítico que adquiriu desta crise ele mantém, além de um temperamento prudente antes de se pronunciar sobre qualquer coisa. Villey sustenta que Montaigne termina os *Essais* com um abrandamento do seu ceticismo inicial, citando diversas partes dos *Acadêmicos* de Cícero que não se encontravam na edição de 1580. No último

³⁹ *Recherche de la vérité*, livro II, parte III, cap. V, pp. 271-81.

⁴⁰ *Les sources & l'évolution des essais de Montaigne*, tomo II.

⁴¹ Schiffman, pelo contrário, sustenta que a origem do ceticismo de Montaigne não está na descoberta de Sexto, mas teria iniciado com o rompimento (*breakdown*) do seu sistema educacional, desde quando ele começa a escrever os *Essais* em 1572 até 1576, data em que finalmente leu Sexto (1984, pp. 500-2). Em todo caso, não podemos deixar de reconhecer que é somente nesta segunda fase que temos o seu ceticismo esboçado de forma mais completa.

⁴² Strowski apresenta uma foto da biblioteca em seu livro (1938, p. 160).

⁴³ No último parágrafo deste ensaio, o autor mostra que “La fierté, de ceux qui attribuoient à l'esprit humain la capacité de toutes choses, causa en d'autres, par despit et par emulation, cette opinion, qu'il n'est capable d'aucune chose. Les uns tiennent en l'ignorance, cette mesme extremité, que les autres tiennent en la science. Afin qu'on ne puisse nier, que l'homme ne soit immodéré par tout: et qu'il n'a point d'arrêt, que celuy de la nécessité, et impuissance d'aller outre” (1965, vol. III, p. 318). É patente a semelhança com a última nota da última parte dos *Diálogos* de Hume, em que é estabelecida como única diferença entre as seitas cética e dogmática o fato de que, enquanto um “insiste mais nas dificuldades”, o outro “privilegia a necessidade”.

ensaio do livro III, “Da experiência”, ele é retratado por Villey como um empirista, agora despreocupado com a impossibilidade de atingirmos um conhecimento metafísico acerca da realidade, mas um estudioso do mundo dos fenômenos⁴⁴. Como diz Dumont, neste ensaio ele se fez epicurista após ter duvidado tanto na fase cética (1985, p. 44).

Os seus argumentos céticos aparecem de forma mais completa e desenvolvida no ensaio “A apologia de Raymond Sebond” (“Apologie”). Neste ensaio, que pode ser lido como um livro a parte, pois tem quase o mesmo número de páginas que a referida obra de Sanches, o autor começa com o propósito de defender a *Teologia Natural* de Raymond Sebond, escrita em espanhol e traduzida por ele mesmo, a pedido do seu pai dias antes de morrer. Já a defesa teria sido um pedido de uma dama⁴⁵, contra duas objeções comumente feitas a Sebond: a de que a razão não pode demonstrar as verdades da religião, e que os argumentos do autor são insuficientes para tal finalidade. Contra a primeira objeção, Montaigne responde em poucas páginas que, embora os raciocínios humanos sejam “inertes e estéreis”, há muitas razões sobre as quais o cristão pode apoiar a sua crença. Com relação à segunda objeção, ele desafia os adversários de Sebond a apresentarem argumentos melhores que os dele e, com o pretexto de provar que o homem não dispõe de argumentos mais eficazes, o autor passa a mostrar a vaidade e arrogância da razão humana, que se proclama “senhora do universo”. Aparentemente sem satisfazer os detratores de Sebond e deixando para trás a análise da sua obra, Montaigne dedica o resto do ensaio para desenvolver a sua crítica à razão em três etapas, como classificou Villey. Primeiramente, compara o homem aos animais, lembrando-se de algumas passagens do primeiro tropo de Sexto, com a intenção de abalar a crença de que o homem é superior às demais criaturas do universo. Enquanto o cético grego demonstra que os pássaros, ditos irracionais, não só entendem eventos presentes, como também prevêm o futuro (*Hipotiposes* I, 14), o cético francês mostra

⁴⁴ Esta visão de Villey, porém, é contestada por Tournon, que rejeita a idéia de um Montaigne modelado por fases, seguindo suas tendências literárias, ao sustentar que o autor sempre selecionou as opiniões que mais lhe agradavam, pelo seu valor próprio, sem reter-lhes os antecedentes (2004, p. 95). De fato, é inegável que mesmo em seu ensaio cético ele demonstra uma forte tendência ao empirismo. No final dele, por exemplo, ele reconhece: “Or toute cognoissance s’achemine en nous par les sens: ce sont nos maîtres [...]. La science commence par eux et se resout en eux. Apres tout, nous ne sçaurions non plus qu’une pierre, si nous ne sçavions qu’il y a son, odeur, lumiere, saveur, mesure, pois, mollesse, durté, aspreté, couleur, polisseure, largeur, profondeur. [...] Les sens sont le commencement et la fin de l’humaine cognoissance” (1965, vol. II, p. 330). Mas, como foi dito na nota acima, o que nos preocupa neste momento é apenas reconhecer que os seus argumentos céticos aparecem de forma mais desenvolvida na época em que ele escreveu o ensaio “A apologia de Raymond Sebond”.

⁴⁵ Montaigne não nos fornece o nome desta senhora misteriosa. Strowski estuda algumas possibilidades e conclui que ela nunca existiu (1938, p. 157), mas não foi essa a opinião que prevaleceu entre a maioria dos comentadores, como Tournon (2004, p. 119) e Eva (2004, p. 145), que acabaram aceitando o nome da rainha Margarida de Valois.

que as formigas fazem previsões do tempo como nós. Além disso, as andorinhas e aranhas constroem suas moradas de modo tão calculado e as abelhas possuem uma organização social tão complexa, que seria um grande erro não atribuir-lhes algum tipo de inteligência (1965, vol. II, p. 158). Montaigne também acrescenta exemplos comparativos entre a sua civilização e a dos povos recém-descobertos, como os índios do Brasil e os canadenses, que eram considerados estúpidos só porque ignoravam a língua, as reverências e os costumes dos franceses (1965, vol. II, p. 175). Mas, se confiarmos no testemunho dos navegadores, o Novo Mundo era mais bem governado do que o Antigo, mesmo este sendo tão sobrecarregado de leis (1965, vol. II, p. 214).

Em seguida, Montaigne ataca a ciência, o grande pilar do conhecimento ocidental que, em vez de trazer libertação, teria escravizado o homem a doenças imaginárias. Pela cor do nosso rosto, diziam, descobrem-se doenças catarrais; o calor da estação predispõe os homens à febre; a linha da nossa mão esquerda pressagia indisposição, e assim por diante. Um lavrador sem estudo e sem ciência, por outro lado, só adoecia quando a doença realmente chegava, e no Brasil, os índios só morriam de velhice. Para Montaigne, não há dúvidas de que, quanto mais cansarmos nossa alma com esse saber inútil, mais preocupações e desregramentos traremos ao homem. Esse é preço que pagamos pelos nossos excessos, pois “o que diferencia a loucura mais sutil da mais sutil sabedoria?” (1965, vol. II, pp. 206-7).

Antes de prosseguir para a terceira e mais devastadora crítica, o autor detém-se um instante para dar uma advertência à dama que lhe solicitou o trabalho. Chegamos aqui nos limites da ciência, Montaigne reconhece, é recomendável que uma dama permaneça em seu caminho habitual e evite extravagâncias. O caminho perigoso que ele percorre daqui para frente, é o de demonstrar a fraqueza da razão, apoiado nos argumentos contra a confiabilidade dos sentidos fornecidos por Sexto. Além de restaurar diversos argumentos e refletir se os nossos sentidos são suficientes para nos revelar a realidade em si mesma, Montaigne também não encontra saída ao apelar para a razão, pois descobre que, enquanto os sentidos nos enganam com relação às verdadeiras propriedades dos objetos externos, a razão prejudica nosso discernimento acrescentando paixões às informações que obtemos e nos confundindo com sonhos que se parecem realidade⁴⁶ (1965, vol. II, p. 342).

⁴⁶ No próximo tópico comentaremos sobre o argumento do sonho de Montaigne.

Outra contribuição importante de sua autoria à reflexão cética foi a de evitar o estabelecimento da dúvida de forma afirmativa. É uma antiga objeção, a de acusar o cético de falácia e contradição quando pronuncia de forma clara a sua dúvida, pois disso se infere que ele sabe alguma coisa. Para Montaigne, a tarefa do cético deve consistir em provar que a dúvida não existe nele, ou que não se pode demonstrar que tal dúvida tenha algum fundamento (1965, vol. II, p. 222). Este problema está nas deficiências da nossa linguagem, pensa o filósofo, e a única forma de evitá-lo, já que não usufruímos de um linguajar especial, é enunciar a questão na interrogativa: ao invés de alguém utilizar o mote sanchesiano “que nada se sabe”, deve usar o “Que sais-je?”, mas que não deixa de ser análogo ao “Quid?” do médico português⁴⁷ (1965, vol. II, p. 253).

Também como Sanches, Montaigne não está preocupado em buscar a *ataraxia* pirrônica. Como diz Eva, embora ele manifeste repugnância pelas paixões perturbadoras (incluindo nesta lista o ciúme, o medo, a avareza, a inveja e os desejos imoderados dos dogmáticos citados por Sexto, e acrescentando a superstição, o amor pela novidade, a rebelião e a desobediência), termina por condenar os esforços da filosofia em obter a felicidade humana, elogiando a superioridade do homem comum no enfrentamento dos males (2004, p. 174). A indiferença diante da dor e do desconforto recomendada pelos gregos seria a aniquilação do ser humano. Privar-nos da dor seria privar-nos também do prazer, mas nada disso seria possível, já que a nossa tristeza não depende da nossa vontade (1965, vol. II, p. 209). Predizendo Hume, ele observa ainda que não há coração que não se entusiasme com o som da trombeta, música ou não se comova nas cerimônias da igreja (1965, vol. II, p. 337). O filósofo escocês prossegue neste caminho ao mostrar que, além de não podermos manifestar indiferença diante das paixões que se impõem a nós, aquelas paixões consideradas perturbadoras, como ambição, vaidade e cólera, são úteis na sociedade, e só provocam convulsões quando excedem os seus limites. Também de forma poética, Hume se alonga na tese ao mostrar que, diante da manifestação dos sentimentos alheios, como nos espetáculos, não há lugar para a apatia, e que a felicidade de outrem, “like sun-shine or the prospect of well-cultivated plains” nos transmite alegria e satisfação, enquanto a tristeza, “like a lowering cloud or barren landscape”, deixa nossa imaginação melancólica⁴⁸.

⁴⁷ Esta última analogia também foi feita por Menéndez y Pelayo (1946, p. 263).

⁴⁸ As referências deste parágrafo são da *Investigação sobre os Princípios da Moral* (1975, pp. 222, 243-4) e *Diálogos sobre a Religião Natural* (1993, p. 112). Na *História da Religião Natural*, seção X, ele também demonstra aversão pelas paixões excessivas, ao citar a observação de Maquiavel, de que as

O modo montaigneano de pensar exerceu outras influências sobre Hume, como será mostrado nos capítulos seguintes. O ponto de partida de sua reflexão – o eu – pode tê-lo convidado a pensar no conceito de identidade pessoal, assim como pode ter levado Descartes a revolucionar a filosofia moderna ao partir da subjetividade em busca do *cogito ergo sum*⁴⁹. Mas mesmo antes de Descartes, os filósofos do seu tempo não poderiam ignorar a existência dos *Essais*.

Montaigne deixou seu legado a Jean-Pierre Camus (1584-1654), que escreveu um *Essay Sceptique* em 1603, Marie de Gournay (1565-1645), sua filha adotada, que se encarregou da publicação dos seus últimos *Essais*, e Pierre Charron (1541-1603), um padre parisiense, advogado e *predicateur ordinaire* da rainha Valois, que publicou uma das obras mais importantes sobre a “sabedoria cética” nesta época: o *Traité de la Sagesse*. Mas o seu primeiro livro, *Les Trois Vérités*, embora destinado a atacar os ateus em defesa da religião católica, já contém traços de pirronismo⁵⁰.

Charron encontrou-se com Montaigne provavelmente em 1586 e 1589 e estudou com ele os três últimos anos de sua vida. Dos seus estudos pouco se conhece, mas há algumas indicações de sua amizade, como o livro que Montaigne deu a Charron para servir de lembrança de sua estadia em seu castelo e a quantia em dinheiro que o discípulo deixou por escrito à irmã do mestre, Léonor⁵¹.

Para a filosofia, Charron apresenta pouca novidade⁵². Ele abandona o método indagativo, sincero e de auto-análise do mestre, e passa a adotar um caráter metódico, sistemático e panfletário. Como diz Gérando, sua filosofia tem mais exatidão que profundidade, ou seja, ela é “prudente, mas banal” (1822, p. 349). Para Blaise Pascal, embora ela tenha tentado ordenar as “confusões de Montaigne”, suas divisões “entristecem e aborrecem” (1913, p. 21) ou, na visão de Bouillier, chegam a destruir a originalidade do mestre (1868, tomo I, p. 21). Embora escrupuloso, o ceticismo de

doutrinas da Igreja Católica, que sempre recomendaram sofrimento e passividade, “had subdued the spirit of mankind, and had fitted them for slavery and subjection” (1993, p. 164).

⁴⁹ Gilson (1987, pp. 178-9), Curley (1978, pp. 16-9), Verdan (1998, p. 79), Cavaillé (Moreau, 2001, pp. 335-6) e Bernard Williams (Burnyeat, 1983, p. 339) comentam sobre a familiaridade de Descartes com as obras de Montaigne.

⁵⁰ Ver Jean Daniel Charron (1961, p. 346) e Popkin (2000, p. 110).

⁵¹ Conforme o *Dicionário* de Bayle, verbete “Charron”, obs. B, Floyd Gray (1962, p. 381) e Popkin (2000, p. 109-110).

⁵² Existe uma longa discussão a respeito da originalidade de suas idéias. Strowski afirma que ele plagiou Montaigne, Juste Lipse e seu discípulo Du Vair (1928, p. 176), mas Jean Daniel Charron argumenta em sua defesa, mostrando que Montaigne e Charron faziam uso das mesmas fontes dos autores latinos e gregos e que o empréstimo de idéias era uma prática comum entre os humanistas (1961, p. 348). Floyd Gray contesta, e compara seus textos para mostrar que as suas idéias, incluindo os exemplos destinados a clarificá-las, são exatamente os mesmos (1962, pp. 179-80).

Charron era menos brilhante e inventivo que o de Montaigne, diz Bartholmèss (1830, p. 171). Para Étienne, ele simplesmente deixou de ser curioso (1849, p. 66) e, para Tournon, se tornou “descrente, estéril e decepcionante” (2004, p. 238).

Os comentários comparativos entre Charron e Montaigne são freqüentes, e geralmente adotam a mesma fórmula: menosprezar o ceticismo do primeiro e engrandecer o do segundo⁵³. Mas foi graças à sistematização destas idéias que o ceticismo passou a ser conhecido, elogiado ou atacado na modernidade. Além disso, certos comentários exageram na desqualificação do ceticismo charroniano, pois, ainda que não tenha trazido elementos novos para a argumentação cética contra as pretensões escolásticas, ele ao menos apresentou um método organizado, claro e direcionado a um fim: o de formar um sábio com cautela, sabedoria (*sagesse*) e *preud’homme*⁵⁴.

A *sagesse* que o autor procura não é aquela que ultrapassa a natureza humana, e que os filósofos e teólogos inutilmente sempre buscaram em solidão, nem a popular, que seria um comportamento regrado, encontrado entre a multidão. Charron sai em busca da sabedoria humana, que compreenda tanto a vontade quanto o entendimento, que retrate o homem sozinho e em companhia, e que una prudência e *preud’homme*. Seu desígnio é ensinar o homem a conhecer a sua própria condição, instruindo-lhe a regradar-se e a moderar-se em todas as coisas (1797, prefácio, pp. V-VI).

Para atingir o seu propósito, Charron propõe o cumprimento de alguns deveres por parte do sábio e os apresenta no seu *Petit traité de la sagesse*, capítulo 2: 1) conhecer bem o assunto que se trata, isto é, o homem em suas variações de clima, área, idade, profissão, etc; 2) assim como os célicos gregos, regular-se pelas leis e costumes de seu país e, seguindo Montaigne, não de forma supersticiosa e servil, mas de modo livre, nobre e galante; 3) isentar-se dos erros populares e paixões que infectam o espírito do sábio; 4) ver, considerar e examinar todas as coisas friamente e conforme a razão universal, procurando aderir ao melhor e ao mais verossímil; 5) neste exame livre e indiferente, não se obrigar a nada, mas sempre observar a possibilidade de uma razão contrária; 6) seguir a sua razão interna, ouvindo no seu íntimo a probidade e a *preud’homme* que pertencem à sua natureza; 7) lançar sua vista e pensamento sobre a lei da natureza para conduzir seus modos, juízos e vontades.

⁵³ Uma exceção são os comentários de J. D. Charron, que se empenha em mostrar que Pierre Charron merece um lugar ao lado de Montaigne, e não à sua sombra (1961).

⁵⁴ O termo *preud’homme* (de *preux* + *homme*), não mais utilizado nos dias atuais, é uma virtude associada à nobreza desde a Idade Média, e é muitas vezes traduzido por probidade ou integridade. Charron o define como “une droite et ferme disposition de la volonté à suivre le conseil de la raison” (1797, p. 281).

Seguindo estes preceitos, o sábio deverá se encontrar apto para a vida civil e para o mundo civilizado. Se fosse instruir para uma vida enclausurada, provoca Charron no prefácio da segunda edição de *La Sagesse*, seguiria os conselhos dos teólogos, entretanto seu livro não trata da sabedoria divina, mas da humana, que não deve ser nem uma descrição às ocupações e conversação, como é próprio do vulgo, nem uma tarefa espinhosa, austera de opiniões, que ele considera uma extravagância e tolice (1827, tomo I, pp. XXXIX e XLII).

Essa luz interior ou razão natural que Charron se refere parece ser um recurso contra a crise cética de Montaigne. O discípulo encontra dentro de si mesmo uma via para se chegar à verdade, embora o seu ceticismo o impeça disso, mostrando que o espírito, assim como o corpo, tem doenças incuráveis que obstruem o caminho do conhecimento. Algumas destas doenças, contudo, podem ser evitadas se houver firmeza e resolução na alma do sábio para moderar as paixões e o afastamento das opiniões errôneas, além de outros meios. O método de buscar o conhecimento de si mesmo, que ele tomou de Sócrates, tornou-se a sua resposta à falta de confiança na razão humana, derivada da diversidade de opiniões encontrada entre os homens. Procurar viver conforme a natureza é engrandecer a sua própria humanidade e agir de acordo com Deus, é tornar-se livre, moderado e sensato, assim como são os animais. As nossas invenções artificiais apenas nos corrompem e nos trazem preocupações e problemas (1797, p. 71).

As opiniões e vícios populares, a presunção, o amor de si mesmo, o desconhecimento de sua própria natureza são os mais claros sinais de fraqueza humana. Para isentar-se destes males, é preciso se desprover das paixões e deixar a alma vazia e limpa, como uma carta branca (*carte blanche*), para receber as impressões da sabedoria (1797, p. 253). Esvaziar, despojar, colocar a nu toda opinião, crença e afeição é o melhor meio para receber a religião revelada e tornar a alma própria para a operação do Espírito Santo (1827, tomo III, p. 310). Assim, não é a religião presente no mundo que causa a *preud'hommie*, mas é a *preud'hommie* já nascida em nós que engendra a religião (1797, p. 311).

O procedimento cético de esvaziar a alma dos prejuízos mundanos para ser preenchida pela luz celeste já havia sido proposto por Montaigne⁵⁵, assim como o

⁵⁵ Ver “A Apologia de Raymond Sebond” (1965, vol. II, p. 226). Brahami mostra o quanto são heréticas a posição de Montaigne ao contradizer o Concílio de Latrão (1513), que recusou qualquer tentativa de opor ou reduzir a razão à revelação (2001, p. 60). Apesar desta teoria ousada, Montaigne e a maioria dos seus

desprezo pelas religiões tradicionais, renunciando a primeira etapa do método cartesiano, que consiste em se desfazer de todas as suas antigas crenças a fim de encontrar o *cogito*. Mas Charron faz uso mais constante deste recurso, podendo ter influenciado Descartes tanto quanto Montaigne, como mostram alguns comentadores⁵⁶. Também de forma mais acentuada do que Montaigne, a filosofia de Charron é caracterizada pela presença de elementos estoicos⁵⁷, como a concepção de razão universal e o preceito de viver conforme a natureza. Seu ponto de partida é cético: a razão é incapaz de alcançar certezas de nível metafísico, mas sua solução é estoica: o único meio de alcançar a sabedoria é pelo bom uso da razão concedida a nós pela natureza. Apesar de disperso e descomedido, o espírito pode ser guiado para que sejamos essencialmente homens de bem e não por acidente e ocasião. Diz ele: “[...] je veux que tu sois homme de bien, pource que nature et la raison (c’est Dieu) le veust: l’ordre et la police generale du monde, dont tu es une piece, le requiert ainsi, pource que tu ne peux consentir d’estre autre, que tu n’aïlles contre toy-mesme, ton estre, ton bien, ta fin [...]” (1797, pp. 274 e 311).

A tranquilidade da alma tão aspirada pelos antigos estoicos e céticos também não deixa de ser um bem procurado pelo autor de *La Sagesse*, que é considerada o fruto de todo o seu trabalho e estudo. Mas essa *couronne de sagesse* não é uma ociosidade ou inatividade, ela representa um estado da alma firme e agradável, uma solidão tão doce e aprazível que nenhuma ocupação, acidente da vida ou o próprio tempo poderão perturbá-la (1797, p. 379).

Além de pirrônicas e estoicas, existem ainda sinais de filosofia acadêmica na obra de Charron. A principal talvez seja a de que ele sustentou, assim como Sócrates e os acadêmicos (conforme Sexto), a tese *je ne sais*, em vez da *que sais-je?*, criada por

discípulos curiosamente nunca foram perseguidos pela Igreja e até receberam proteção de alguns religiosos, como mostra Popkin (2000, p. 144). Montaigne foi chamado de “Sócrates francês” pelo Vaticano, que manifestou leve desaprovação aos *Essais* e o convidou a escrever em defesa da Igreja (conforme seu *Journal de Voyage*). Para Strowski, os *Essais* não foram censurados na sua época porque não pregavam impiedades como Maquiavel e Bruno (1928, p. 54), e por isso foram colocados no *Index* somente em 1676, quase um século após a sua primeira publicação. *La Sagesse* foi colocada no *Index* em 1606, cinco anos após a sua primeira aparição, e três anos após a morte do seu autor – sobre isso ver Tournon (2004, p. 138) e Gregory (2000, p. 118).

⁵⁶ Semelhanças entre o *Discours de la Méthode* e *La Sagesse* foram apontadas por Gilson (1987), Popkin (1996, pp. 11-7) e Maia (Paganini, 1993, p. 83).

⁵⁷ Observações sobre o estoicismo de Charron estão em Larmore (1998, p. 1153), Stricker (Moreau, 2001, p. 166), Jean Daniel Charron (1961, p. 350), José R. Maia (Paganini, 1993, p. 95) e Strowski, que diz que Charron completa Epiteto com Pirro (1938, p. 181).

Montaigne⁵⁸. Por causa de evidências como essa, Bouillier (1868, tomo I, p. 21) e Gérando (1822, p. 349) chegam a considerá-lo discípulo de Sócrates antes do que de Pirro, e Tournon afirma que o pirronismo desaparece com Charron (2004, p. 234). Mas, como diz Larmore (1998, p. 1152), Charron não declara que o conhecimento seja inatingível e, para Gregory (2000, p. 141), ele quer encontrar o valor autêntico da razão humana.

Foi com *La Sagesse* que o ceticismo se tornou famoso nos tempos modernos e passou a representar de forma mais eficaz uma ameaça à filosofia tradicional e às instituições religiosas, que jamais questionaram a existência da luz divina e da verdade. Para responder a algumas críticas feitas em seu tempo e oferecer uma breve introdução à sua grande obra, Charron escreveu o *Petit traité de la sagesse* pouco antes de morrer, mas só publicado em 1606. Anos mais tarde, porém, críticas mais severas apareceram com os padres Marin Mersenne e François Garasse. O primeiro escreveu *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps...* (1624) para combater as suas “extravagâncias, impiedades e libertinagens”, além das de Cardan e outros, e o segundo produziu mais de mil páginas em *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels...* (1623) para combater as máximas perniciosas à religião, ao estado e aos bons modos deste “ateu secreto” e de seus perigosos seguidores.

Mas a sua obra revolucionária encontrou um defensor contra Garasse de dentro da Igreja: o líder do movimento jansenista Saint-Cyran, e fora dela, formou uma legião de seguidores, que colocavam *La Sagesse* logo após a Bíblia, apresentando Charron como um mestre superior a Sócrates, como diz Gregory (2000, p. 25). Os mais importantes dentre esses *libertins érudits*, pra usar o termo de René Pintard e muito utilizado entre os comentadores, são Pierre Gassendi, La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé e Guy Patin, também conhecidos como a *tétadre*. A base filosófica destes *esprits forts* (em oposição aos juízos medíocres ou *esprits faibles*, que se inclinam facilmente às crenças comuns) é manter uma liberdade interna para julgar e isentar-se das opiniões corrompidas da multidão, assim como das teorias dogmáticas⁵⁹, uma atitude que levantou suspeitas com relação às suas crenças religiosas. Uns compreenderam o movimento libertino como

⁵⁸ A comparação entre o *motto* de Charron e Montaigne foi feita por inúmeros comentadores: Bartholmèss (1830, p. 171), Bouillier (1868, tomo I, p. 21), Perrens (1896, p. 56), Strowski (1938, p. 181), José Maia (Paganini, 1993, p. 84), Larmore (1998, p. 1154). Outras aproximações de *La Sagesse* com a filosofia acadêmica serão mostradas no capítulo 3.

⁵⁹ Embora os libertinos tenham nascido da doutrina dos *Essais*, como diz Garasse (*apud* Perrens 1896, p. 44), esse elitismo os afasta de Montaigne (e também de Hume e Bayle), como nota Brahami (2001, p. 28).

ateu ou irreligioso, outros, como fideísta⁶⁰. Uma expressão mais generalizada para identificá-los nos dias de hoje seria a de livre pensador, embora Gregory nos advirta da dificuldade em caracterizar os homens desta época por meio desta expressão moderna (2000, p. 15). Além destes, existem os libertinos sobre a moral e os costumes, uma característica presente na época principalmente entre romancistas, poetas e escritores em geral como La Bruyère, Molière, Cyrano de Bergerac e Théophile de Viau. Naudé e Patin também não eram filósofos, diz Popkin (2000, p. 155), mas aplicavam a receita cética em questões políticas e sociais. Entre os filósofos mais prestigiados estão La Mothe Le Vayer e Gassendi.

François de La Mothe Le Vayer (1588-1672) foi um autor de grande conhecimento filosófico e erudição, sendo chamado em seu tempo de “Plutarco da França” ou “Sêneca da corte”⁶¹. O segundo apelido deve-se provavelmente ao fato de ele ter ocupado o cargo de preceptor de Philippe de França, irmão de Louis XIV, uma função um tanto incomum para um cético. Além disso, o autor escreveu sobre a educação dos príncipes para Philippe e para o próprio rei, apresentando, de forma didática e jornalística, as teorias e doutrinas filosóficas sem manifestar seu desprezo e ceticismo por elas. As obras onde o seu ceticismo está exposto na sua totalidade são os *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, publicados em duas partes, sob o pseudônimo de Oratius Tubero e com data de 1506⁶².

Os seus diálogos tratam de temas variados, quase sempre ligados às questões do cotidiano, como os costumes, o amor, os diferentes climas, as cidades, a magistratura, a literatura, o matrimônio, a ciência, a política, a religião. Aristotélicos, escolásticos, médicos, papas, homens e mulheres comuns são satirizados e ridicularizados em suas crenças e profissões. Mas os mais lesados pelos seus constantes ataques são os “pedantes dogmáticos” que, com suas “vãs arrogâncias”, julgam tudo saber e sobre tudo querem opinar. De suas teorias enganosas e sofismas, ele diz, não adquirimos nenhum conhecimento nem idéias coerentes, pois mesmo entre eles, só existe desacordo,

⁶⁰ Essa questão, considerada quase impossível de ser resolvida por muitos comentadores, será retomada no capítulo 4, que trata do ceticismo religioso de Hume e dos cétricos modernos.

⁶¹ Os apelidos foram dados por Naudé e Sorbière, conforme Gérando (1822, p. 355) e Perrens (1896, p. 132).

⁶² As demais obras, diz o seu comentador Louis Étienne, são apenas repetições destas (1849, p. 28). Pensava-se que os diálogos eram de 1671, mas Étienne provou que eles foram escritos entre 1632 e 1633, antes do *Discours* de Descartes, que é de 1637 (1849, p. 26). Quanto ao cognome do seu autor, Bayle, no verbete do filósofo, diz que Orasius Tubero e seu outro, Tubertus Ocella, são significações do seu nome La Mothe Le Vayer ou Voyer. Étienne também mostra que o seu primeiro cognome é uma tradução latina do seu nome (1849, p. 06), mas Dumont encontrou em Fócio de Constantinopla que Horatius Tubero era um romano *dédicataire* de Enesidemo (1985, p. 55).

desavença e disputas frívolas por questões insolúveis. Confinados às suas próprias lógicas nessa guerra de tomistas, scotistas, nominalistas e muitos outros, o vencedor nem sempre é aquele que está com a verdade, mas geralmente o mais engenhoso e aquele que mais sabe agradar aos demais (1716, vol. II, pp. 74-6). Mas “il faut laisser l’infailibilité surnaturelle aux papes & l’impeccabilité ridicule à ces dervis musulmans, faire son compte qu’il n’y a rien plus humain que de se tromper [...]” (1716, vol. II, p. 203). Reconhecendo, assim, a nossa fraqueza natural e a lamentável condição de sempre poder se enganar em que se encontra o ser humano, nenhum dos seus debates termina sem a famosa suspensão de juízo insistida pelas suas personagens céticas.

As suas críticas ao conhecimento pretensioso e arrogante continuam nas demais obras. Nos *Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences*, o propósito do autor é mostrar a fraqueza das três ciências que vinham sendo consideradas mais importantes desde os antigos: a lógica, a física e a moral. Ao tratar da física, ele abre um espaço para criticar uma ciência que não se encontrava nos primeiros diálogos: a medicina, do seu “mestre venerável” Sexto. No *Opusculum ou petit traité sceptique sur cette commune façon de parler*, ele também afirma: a medicina não tem nenhum aforismo que não seja controverso (1646, p. 74). Conforme Étienne, Le Vayer passou a ser crítico dessa ciência após perder o seu filho em 1664, que estava aos cuidados de três especialistas da medicina. O teatrólogo Molière, que era amigo do abade La Mothe Le Vayer, filho do filósofo, pode ter pensado nele quando escreveu sua sátira *L’Amour médecin* no ano seguinte, principalmente na cena em que três médicos charlatões estão em volta do paciente e prescrevem remédios a ele que nunca surtem efeito. Étienne ainda se questiona: quem sabe Molière também não se lembrou do pai do seu amigo quando escreveu o papel da personagem Marphurius de *Le Mariage Forcé*? (1849, pp. 44, 58-9)

Até a sua última obra, os *Soliloques Sceptiques*, Le Vayer manteve as mesmas idéias dos tempos de Oratius Tubero⁶³. Aqui a ciência dos antigos e astrólogos acerca dos nossos destinos é zombada, as opiniões dos filósofos e dogmáticos, como sempre,

⁶³ Popkin reitera que La Mothe Le Vayer nunca se importou com a revolução cartesiana e sempre manteve o seu ceticismo tradicional (1989, p. 12). Étienne diz que não devemos nos espantar com o seu desprezo pelo cartesianismo, pois uma filosofia que concede tanto para as ciências matemáticas e tão pouco para a história, jamais poderia agradar ao cético erudito. Étienne confirma sua tese apresentando três passagens de La Mothe Le Vayer sobre o cartesianismo, isto é, contra os “inovadores da matemática”. A única alusão direta a Descartes, porém, encontra-se na física ao príncipe, quando ele comenta sobre a glândula pineal (1849, pp. 82 e 234).

desprezadas, e a sua conclusão, se sincera ou não, é levada a recusar tudo o que se apresentar por certo, exceto o que foi revelado pela doutrina cristã.

Hors ce que l'auteur de nostre estre nous a révéle, et que la Foi Chrétienne nous oblige de tenir pour très-certain, il n'y a rien que l'esprit humain ne rende douteux et problématique. C'est ce qui a fait dire si excellemment à Saint Paul écrivant aux Corinthiens (Ep. I. c. 2), qu'il ne sçavoit rien sinon JÉSUS CHRIST crucifié. (1670, pp. 7-8)

Nesta e muitas outras passagens, o pensamento de Montaigne transparece. La Mothe Le Vayer herdou o ceticismo do Sócrates francês por meio de sua filha adotiva, *Mademoiselle de Gournay*⁶⁴. Na carta ao leitor dos *Discours pour montrer...* ele cita os capítulos de Montaigne como exemplos de liberdade de pensamento. Mas, além dele, há outros que ele trata como sendo da sua seita, e o principal é o seu “patrono” Sexto Empírico.

A sua noção de *ataraxia* parece se aproximar mais dos antigos do que de Montaigne. Nos *Opuscule ou petit traité sceptique*, ele encerra dizendo que o fim do cético é aquiescer na *aphasia*, na feliz suspensão de juízo para chegar à felicidade (1646, p. 213). Redding (1968) nota que essa tranqüilidade de espírito buscada por Le Vayer é duplamente pagã: porque, além de derivar dos filósofos da antiguidade, é baseada somente neste mundo, sem lançar o pensamento para uma existência futura.

Os escritos de La Mothe Le Vayer, mais do que os de Charron, são destinados principalmente à divulgação das teses céticas, repetindo, com muita elegância, cultura e vasta erudição, as idéias dos filósofos antigos e modernos. Por isso Gérando o considera “medíocre como escritor, superficial enquanto filósofo” (1822, p. 362). Outros autores enfatizam a sua falta de originalidade, como Perrens (1896, p. 130) e Popkin, que o iguala a um “Montaigne insípido” (2000, p. 163). Para Bouillier, o autor se apresenta com menos espírito que Montaigne, mas com mais erudição (1868, vol. I, p. 22) e para Étienne, enquanto Montaigne ensina a pensar, Le Vayer ensina a discutir (1849, p. 36). Mas este último lembra que os dogmáticos de seu tempo também não ofereciam nada de original, em função do decreto do parlamento de Paris de 1624 contra toda filosofia nova. Por isso seus argumentos derivados de Sexto eram suficientes para tal fim (1849, p. 80). O próprio La Mothe Le Vayer se defende contra os que lhe imputavam o rótulo de plagiador, afirmando que as citações que utiliza são direcionadas para um novo

⁶⁴ Conforme Étienne (1849, p. 05).

sentido, e salienta que apenas apóia suas idéias nos grandes homens da antiguidade para que sejam fortalecidas pela autoridade⁶⁵.

Mas as maiores controvérsias que Le Vayer causou em seu tempo não diziam respeito à sua originalidade enquanto filósofo, mas ao seu ceticismo, especialmente o relacionado à religião. Antoine Arnauld, *le grand*, escreveu *De la Necessité de la Foy en Jesus-Christ pour être sauvé* para responder *La vertu des payens* de Le Vayer. Descartes escreve a Mersenne sobre um “livro perverso”, que Pintard (*apud* Popkin) julga ser os *Dialogues* do cético libertino e o próprio Popkin sugere que as personagens de *La Recherche de la vérité* de Descartes foram inspiradas nas personagens do *Dialogue traitant de la philosophie sceptique*, o primeiro dos *Cinq dialogues faits à l’imitation des anciens* (2000, pp. 158 e 278). Marin Mersenne, que publicava trabalhos de amigos e conhecidos, tornou Le Vayer conhecido ao publicar o *Discours Sceptique sur la Musique* em 1634 como parte de suas *Questions Harmoniques*. Como já era de se esperar, o músico Mersenne responde ao cético na mesma obra, provando que é possível formular uma teoria da música, baseando-se em regras, padrões e métricas.

A filosofia de La Mothe Le Vayer foi mantida viva por alguns simpatizantes como Samuel Sorbière e Simon Foucher, conforme Gérando, embora o primeiro também proclame Gassendi como seu mestre (1822, p. 362). Gabriel Naudé, além de amigo, também pode ter sido seu discípulo, dizem Étienne (1849, p. 22) e Perrens (1896, p. 132). Outros autores como Guy Patin e François Bernier, o teatrólogo Molière, os escritores Saint-Évremond e Cyrano de Bergerac e os poetas Des Barreaux e Chapelle estavam ligados mais diretamente a Gassendi, que exerceu uma influência maior em seu tempo⁶⁶.

Pierre Gassendi (1592-1655), além de filósofo, era teólogo e cientista experimental. No seu tempo, foi cotado entre os três maiores filósofos vivos, ao lado de Descartes e Hobbes⁶⁷. Publicou em 1624 o primeiro livro das *Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliciens*, em latim e sem assinar a obra. As outras seis partes de suas críticas à filosofia aristotélica, ou, como diz o autor, das críticas antes aos aristotélicos do que ao próprio Aristóteles (1959, p. 12), acabaram não saindo. Apenas o

⁶⁵ Ver as cartas ao leitor dos *Quatre autres dialogues* e do *Discours pour montrer...*

⁶⁶ Perrens chega a considerar Huet como discípulo de Gassendi (1896, pp. 297-301), mas nenhuma prova foi oferecida em favor desta conexão, a não ser a semelhança na sua maneira de filosofar.

⁶⁷ Conforme Craig Brush na introdução das obras selecionadas de Gassendi (1972, p. VII).

manuscrito do segundo livro foi conhecido postumamente em 1658, apresentado por Samuel Sorbière⁶⁸.

De acordo com suas próprias confissões no prefácio da obra, o autor lecionou por seis anos a filosofia peripatética, mas a leitura de Charron e Vives o encorajou a desaprovar este método e, no seu segundo livro, Sexto Empírico e os acadêmicos lhes fornecem todo o material para a empreitada contra os gigantes da escolástica. Só lhe faltava experiência (que Brush traduz de *emperia*) para ele tornar-se discípulo de Sexto, reconhece três anos antes numa carta a Du Faur de Pibrac (1972, p. 04).

Na Dissertação VI deste segundo livro, a fim de aumentar a discussão com a filosofia aristotélica, não só as provas dos céticos contra a confiança nos sentidos e na razão são apresentadas, como também as possíveis objeções e respostas a elas. Aqui os tropos apresentados por Sexto e Diógenes Laércio são restaurados, a ciência é igualada à opinião e, no início da Dissertação VII, a sua conclusão se resume na asserção: “chercher la vérité ne serait alors rien d’autre que poursuivre des oiseaux au vol” (1959, p. 502).

Depois de Aristóteles, outros dogmáticos apareceram para reativar o caráter de disputa de Gassendi. Primeiramente ele escreve contra Robert Fludd para defender o amigo Mersenne, depois contra Herbert de Cherbury e finalmente, contra Descartes, também a convite de Mersenne. O seu teor crítico, questionador e cético persiste, mas o seu empirismo e a confiança em uma ciência baseada nos fenômenos vão se mostrando cada vez mais fortes⁶⁹. Quando recebe as respostas de Descartes, Gassendi se sente ofendido com o tom das palavras e com o fato do autor ter “retirado a sua máscara” ao revelar o seu nome ao público⁷⁰. Gassendi então publica os *Disquisitio metaphysica* com as perguntas e respostas das *Meditações* e novas críticas. De modo bem próximo aos empiristas ingleses⁷¹, Gassendi questiona as noções de idéia inata, de substância, de figuras geométricas originadas exclusivamente da mente, do eu metafísico, do deus cartesiano. Vamos perguntar a um cego, ele desafia, qual tipo de idéia ele tem de Deus e se pode descrevê-la (1972, p. 241).

Na sua obra mais madura, o *Syntagma Philosophicum*, Gassendi apresenta uma filosofia mais sofisticada, deixando o ardor crítico de juventude um pouco de lado e se

⁶⁸ Larmore desconfia que Gassendi retirou o segundo livro da publicação após o encontro com Mersenne, que provavelmente o convenceu do perigo das suas idéias favoráveis ao pirronismo (1998, p. 1157).

⁶⁹ Mas certamente já se encontravam nas *Dissertations* para atacar os universais de Aristóteles, como defende Rochot nesta obra.

⁷⁰ O empirista Gassendi falava sob o pseudônimo de “carne”, o racionalista Descartes, sob o de “alma”.

⁷¹ Renouvier faz algumas relações entre a filosofia de Gassendi e de alguns ingleses (1842, pp. 172ss).

concentrando na edificação de uma ciência de fenômenos, isto é, uma ciência baseada apenas nas aparências, em vez da ciência das causas primeiras, que vigorava em seu tempo. Nesta obra, Gassendi também desenvolve a teoria atômica da matéria, restaurada de Epicuro, e passa a refutar os tropos céticos que ele havia sustentado nas *Dissertations*.

Contra o cético, Gassendi reuniu provas como as que apelam para a integridade da razão nas ocasiões em que os sentidos nos apresentam aparências divergentes entre si. Essas informações contraditórias não são produções dos sentidos, ele sustenta, mas o resultado de uma análise incorreta realizada pelo entendimento. Seguindo Epicuro, ele afirma que os sentidos não se enganam, pois apenas recebem as imagens ou os dados externos por meio da combinação da luz e dos átomos. Logo, se o intelecto emitir algum julgamento antes de investigar qual das aparências está em conformidade com o objeto observado, pode cair em erro e emitir um falso juízo (1972, p. 345).

Toda a sua argumentação serve para mostrar que o cético deve reconhecer alguma coisa por certo. Pois mesmo que o pirrônico consinta apenas nas aparências externas e o acadêmico aceite apenas o que é provável, nenhum deles pode negar que parte de algum critério para conhecer o mundo exterior, isto é, os sentidos (1972, p. 294). Consultando o próprio Sexto, Gassendi apresenta ainda a distinção que os céticos fazem entre verdades manifestas e verdades escondidas. As do primeiro tipo são conhecidas por si, como “é dia”, “o fogo é quente” e todas as aparências externas que se impõem automaticamente a nós. As verdades que Sexto chamou de escondidas são de três tipos: totalmente escondidas (como o conhecimento de que o número de estrelas é par ou ímpar), naturalmente escondidas (como o conhecimento de que há poros na pele porque sentimos o suor) e temporariamente escondidas (como o conhecimento de que há fogo porque vemos a fumaça). Enquanto os céticos aceitam apenas a utilidade desta última espécie de informação para a conduta da vida por meio de sinais comemorativos⁷², Gassendi preocupou-se principalmente com as verdades naturalmente escondidas, utilizando como recurso os sinais indicativos de Sexto. Estes sinais nos indicam que um objeto não poderia existir sem que a coisa observada também exista. Assim, o suor indica a existência de poros na pele, a ação vital indica a existência da alma e o movimento indica a existência do vácuo, como inferiu Epicuro. A mente raciocina que o

⁷² Brush traduz *commemorative signs* por “sinais empíricos”, mas Walker adverte que o correto seria “sinais comemorativos” (Burnyeat, 1983, p. 327). A distinção encontra-se nas *Hipotiposes Pirrônicas* II, pp. 100-1 e *Adversus Mathematicos* VIII, pp. 151-6 da famosa edição de R. Bury.

suor é um corpo e precisa passar de um lugar para o outro. Como não pode atravessar a pele, uma vez que dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço, é evidente que passa por pequenas cavidades da pele (1972, pp. 289-90, 332-4). Nos casos da existência da alma e do vácuo, bem como da existência de Deus e do movimento da Terra, a mente deve percorrer o mesmo caminho, partindo dos sinais perceptíveis até os imperceptíveis⁷³.

Como toda essa argumentação não se encontra na obra de juventude de Gassendi, pode-se pensar que o autor tenha mudado a sua posição inicial, mas comentadores recentes mostram que nestes últimos escritos ocorre apenas uma modificação na apresentação das idéias, e não do ponto de vista, como diz R. Walker (Burnyeat, 1983, p. 326). Pois é possível sustentar que mesmo nas *Dissertations* Gassendi teria acreditado na construção de uma ciência sobre as aparências externas dos fenômenos e na base da probabilidade⁷⁴. A questão que o incomoda nesta sua primeira obra diz respeito apenas à natureza das coisas. O editor das *Dissertations*, Bernard Rochot, encontra passagens neste livro que comprovam a ausência do ceticismo absoluto em Gassendi⁷⁵ (1959, p. 451), e Popkin defende que o seu ceticismo é realçado na sua primeira fase porque em tais ocasiões o autor se encontrava combatendo as teorias de Aristóteles, Herbert e Descartes (2000, pp. 230-1).

Embora Gassendi não tenha promovido uma revolução no campo da filosofia e da ciência como Newton e Descartes, ele não só esteve muito bem ambientado nas questões do seu tempo ao ser um dos primeiros autores modernos a trazer argumentos sofisticados para confrontar com o pensamento tradicional, como também apresentou uma forma inovadora de lidar com o ceticismo. É possível que muitos dos seus argumentos contra o cético tenham sido tomados de Mersenne, um dos seus mais caros amigos⁷⁶, mas a apresentação do restaurador do epicurismo parece ter sido mais completa e sistemática, comprovam Popkin (2000, p. 227) e Larmore (1998, p. 1157).

O filósofo, teólogo, matemático e músico Marin Mersenne (1588-1648) era um homem eclético e muito envolvido nas discussões do seu tempo. Formou um amplo círculo de amizade entre os grandes pensadores da época, tornando-se um centro de

⁷³ No capítulo 4 comentaremos sobre as provas da existência de Deus e da alma propostas por Gassendi e o seu “epicurismo cristão”.

⁷⁴ Ver os seus comentários referentes a isso nas *Dissertations* II e VI, arts. 1 e 6, pp. 436, 498 e 504.

⁷⁵ Em decorrência destas análises, provavelmente a melhor posição para o ceticismo gassendiano está entre os que defendem o ceticismo moderado, como será mostrado no capítulo 3.

⁷⁶ A amizade de Mersenne e Gassendi começou na segunda viagem do primeiro a Paris, entre 1624 e 1625, mostra Lenoble, e não em La Flèche, como havia remontado Baillet (1943, pp. 17 e 28).

concentração e divulgação das idéias científicas e filosóficas. Além de Gassendi e La Mothe Le Vayer, ele mantinha correspondência com Descartes, Hobbes, Étienne Pascal, o pai de Blaise, e outros matemáticos e cientistas famosos. Além de suas controvérsias com Descartes, Mersenne escreveu várias obras tratando dos seus temas favoritos. No plano filosófico, apresentou-se como crítico do ceticismo pirrônico, especialmente no primeiro livro de *La vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, publicado em forma de diálogo em 1625.

No prefácio da obra, ele expõe o seu desígnio de refutar os princípios do pirronismo e remediar este mal. Na dedicatória ao irmão do rei, ele caracteriza os pirrônicos como inimigos da ciência, libertinos e “bestas estúpidas”. Esta seita, em vez de curar a alma com a suspensão de juízo, tornou o espírito dos seus seguidores doente e aflito, pois, não havendo nada em que se apegar, deixou-o “vagabundo, errante e sem repouso” (1625, pp. 57 e 190). Mas a compreensão que o autor tinha do ceticismo⁷⁷ e se atingiu o seu propósito é uma questão sujeita a verificação.

O seu diálogo envolve três personagens: o cético, o alquimista e o filósofo cristão. Segundo Popkin, Mersenne se apresenta por meio do filósofo, que limita tanto as opiniões do cético quanto as do alquimista aos seus próprios domínios (2000, pp. 214-5). Mas Bernard Joly⁷⁸ observa que a sua posição está representada nos diferentes personagens, ora refutando, ora aprovando os paradoxos céticos. Pela boca do cético, aparecem os argumentos contra a confiabilidade dos sentidos e da razão, contra as doutrinas dos alquimistas e aristotélicos e os que enfatizam a relatividade da moral e da ciência. A listagem dos dez tropos, porém, bem como a refutação de cada um, ficou a cargo do filósofo cristão⁷⁹.

Os argumentos do filósofo contra o cético apelam principalmente para a utilização de regras e instrumentos para avaliar com precisão os objetos do mundo exterior, para o uso correto da razão e de mais de um órgão do sentido para conhecer um objeto em

⁷⁷ No capítulo XIII, o alquimista dos seus diálogos acrescenta que os céticos são semelhantes aos libertinos, ateus, deístas, heréticos e cismáticos, como o “médico zombador e bufão” Rabelais (1625, pp. 164-5). No entanto, o cético de Mersenne se diz católico nos diálogos! (1625, p. 66). Talvez a acusação queira referir-se simplesmente aos “espíritos livres que sustentam doutrinas perigosas”, para usar os termos de Lenoble para caracterizar a compreensão de Mersenne do termo ateu (1943, p. 171). O adversário de Mersenne em *La vérité* pode estar representando La Mothe Le Vayer, seu conhecido e um dos modelos mais fiéis da seita ou, conforme Strowski (1928, vol. I, p. 213) e Moreira de Sá (1948, p. 151), Francisco Sanches. Há uma carta de Hubner à Mersenne, apresentada por Carvalho na introdução do *Que nada se sabe*, que comprova a sua familiaridade com o ceticismo do filósofo bragarense. Nela, Hubner faz uma comparação entre as dúvidas de Sanches e de Descartes (1991, p. 15).

⁷⁸ No artigo “La figure du sceptique dans la vérité des sciences” (Moreau, 2001, pp. 257-76).

⁷⁹ Joly observa que Mersenne é o primeiro a listar os tropos de Sexto na língua francesa (Moreau, 2001, p. 272).

questão. Também apelam para o consentimento universal dos homens com relação à existência do céu, do calor do fogo e da dureza do ferro. Além disso, existem vários axiomas e silogismos que são auto-evidentes e resistem à dúvida. O matemático Mersenne apresentou, antes de Descartes, a incoerência do cético que duvida de toda e qualquer afirmação da seguinte forma:

[...] si vous en doutez, je vous demande si vous sçavez bien que vous en doutez: si vous le sçavez, vous advoüez donc que vous sçavez quelque chose & par consequent que vous ne doutez pas de tout: si vous doutez encore que vous doutiez, je vous contraindray d'admettre le progresz infini, lequél vous rejettez vous même, de maniere que quelque part que vous vous tourniez, il faut confesser qu'il y à quelque chose de veritable & par consequent il faut dire un éternel adieu à votre Pyrrhonisme (1625, p. 204).

Mas o cético pode rejeitar o consentimento de todos os homens e a intervenção da razão para resolver os seus paradoxos, mostrando que os animais também são dotados de inteligência, embora percebam o mundo de forma diferente, como fizeram Sanches, Montaigne e seus sucessores. A reação de Mersenne a esta observação é de desdém: não importa a nós se os bichos percebem as coisas de outra maneira, pois não entendemos seus modos de se expressar, assim como eles não compreendem o que dizemos. Enquanto músico, ele se mostra indignado com o fato de não podermos saber se o zurro do asno pode ser mais agradável segundo a sua natureza do que a nossa música⁸⁰ (1625, pp. 18-20).

Os ataques às teses céticas continuam com a sua terceira personagem, o alquimista. Enquanto o cético persiste com o seu desprezo pela ciência, apresentando suas críticas habituais, a função do alquimista, que seria o representante baconiano para Joly, é engrandecer a ciência experimental e conhecer as coisas passageiras de modo invariável e infalível (1625, p. 47). Mas o conhecimento das causas físicas a partir dos seus efeitos também não poderia ter a aprovação do cristão, que reprova o desígnio de Bacon no capítulo XVI, ao advertir que não podemos penetrar na natureza interna dos indivíduos e das coisas, já que nossos sentidos captam apenas a imagem externa dos fenômenos⁸¹ (1625, pp. 212-3).

A crítica de Mersenne, tanto ao cético, quanto ao proponente de uma ciência metafísica, exige uma postura intermediária por parte do filósofo cristão, que se manifesta entre os extremos da ignorância e a certeza absoluta. Todas as objeções céticas apenas dão ocasião ao filósofo cristão de mostrar que sabemos alguma coisa,

⁸⁰ Lenoble explica que Mersenne via os animais como máquinas, e assim, não poderiam diferenciar o barulho do concerto (1943, p. 192).

⁸¹ Mas Mersenne não chega a negar a autoridade dos sentidos, considerando-os “correios ou mensageiros” da razão (1625, p. 222).

embora não com perfeição. Suas réplicas não parecem ter a finalidade de tirar completamente o cético de cena⁸², mas apenas indicar que podemos conhecer alguma verdade e que o conhecimento superficial do mundo exterior não impede que possamos desenvolver alguma ciência.

O filósofo cristão de Mersenne admite ao cético que conhecemos poucas coisas, ou seja, apenas os seus efeitos, mas esse conhecimento pode servir de guia para as nossas ações (1625, pp. 13-5). Isso demonstra que o filósofo não estaria se referindo à natureza secreta das coisas e acrescenta, na mesma parte, que não é necessário conhecer todas as essências do objeto em questão para saber algo, embora isso seja necessário para saber perfeitamente, tal como Deus sabe. O próprio conhecimento matemático, embora certo e evidente enquanto entidade abstrata, além de útil e benéfico para as ciências, é insuficiente para estender o caráter de verdade às entidades materiais (1625, pp. 226-78).

Esta concepção de ciência verificável, útil e longe de preocupações metafísicas foi fundamental para o advento da ciência moderna. Sem o confronto com o cético, tal empreendimento jamais poderia ter prosseguido. A solução de Mersenne, assim como a de Gassendi, representou um meio-termo entre a dúvida total e o conhecimento das essências, sendo chamada por Popkin de ceticismo teórico ou epistemológico (2000, cap. VII).

Mas, ao contrário de Gassendi, Mersenne não fundamenta a sua teoria do conhecimento no epicurismo ou em qualquer doutrina dos antigos. Lenoble o considera eclético, e talvez isso explique o motivo de ele conviver tão bem com filósofos de teorias tão opostas entre si. Quando se põe a atacar os cétricos e naturalistas, Mersenne permanece aristotélico; em teodicéia, ele se situa entre os cartesianos, escolásticos e empiristas (1943, pp. 9, 69, 282 e 310). Assim defende o seu filósofo cristão:

[...] nous n'approuvons pas la doctrine d'Aristote en toutes ses parties & que nous n'embrassons pas sa Philosophie parce qu'elle est d'Aristote, mais parce que nous n'en treuvons point de plus veritable, qui ait une plus belle suite, ny qui soit plus generale & plus universelle: c'est pourquoy nous ne la suivrions pas moins, si elle étoit de Platon, d'Anaxagore, ou de Parmenide, parce que nous ne jettons pas l'oeil sur la personne, mais sur son ouvrage & sur le principal auteur, qui n'est autre que Dieu (1625, p. 109).

Com uma teoria cuidadosa, moderada e sempre ponderada nos argumentos, Mersenne tornou-se uma referência em seu tempo, embora não tenha sido ele o pai da filosofia moderna. Este estava nascendo e crescendo neste meio, mas não despercebido

⁸² Joly observa muito pertinentemente que, enquanto o alquimista deixa o diálogo no fim do livro I, o cético acompanha o filósofo cristão até o quarto e último livro (Moreau, 2001, p. 259).

pelos olhos atentos do filósofo eclético, que já havia anunciado a sua chegada em algumas passagens de *La vérité*, como conjectura Lenoble (1943, p. 33).

1.2.3 O Ceticismo Pós-Cartesiano

O título de pai da filosofia moderna geralmente é atribuído a René Descartes (1596-1650). O merecido reconhecimento deve-se ao fato de ele ter sido o primeiro a enfrentar seriamente o paradoxo do cético de que nada podemos afirmar ao certo e de ter encontrado uma resposta que muitos julgaram ser o ponto final à prática corriqueira de dúvida filosófica de seu tempo. Como nota Richard Popkin, os primeiros adversários do ceticismo não captaram o fundo das questões do proponente da dúvida sistemática e se mostraram ingênuos e ferozes em seus ataques (2000, pp. 185-6). Outros, como observamos aqui, ou não tiveram a pretensão de refutar completamente o cético, ou se mostraram incapazes disso, deixando algumas chamas de incerteza ainda vivas em seus sistemas.

O propósito de Descartes foi mais ousado. Para derrotar o seu adversário, ele primeiramente ordenou, de forma sistemática e crescente, as dúvidas dos seus antepassados, concedendo todos os seus direitos para, no final, deixar transparecer a consequência de todo o ceticismo: a máxima “penso, logo existo” (*cogito ergo sum*). Para alcançar esta certeza absoluta e irrefutável, além das dúvidas conhecidas sobre a confiabilidade das informações dos sentidos, Descartes levantou a possibilidade de estar sonhando quando pensa estar acordado e de que um Gênio Maligno o engane sempre que estiver realizando operações matemáticas ou quando julgue que alguma realidade externa de fato exista⁸³.

O argumento do sonho já havia sido levantado por outros filósofos antes de Descartes⁸⁴, mas aparentemente não alcançando a mesma extensão que o seu argumento. Entre os antigos, o encontramos no *Teeteto* de Platão, parágrafo 190b-c, nos *Acadêmicos* de Cícero II, 15-7, 27, nas *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, livro IV, 82 de Diógenes Laércio, nas *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto I, 14, em *Moralia*

⁸³ Na seção 2.3, que trata da crítica de Hume às objeções profundas e filosóficas, serão apresentados os argumentos do sonho e do Gênio Enganador.

⁸⁴ O próprio autor reconhece já ter lido “il y a long-temps plusieurs livres écrits par les sceptiques et académiciens touchant cette matière, et que ce ne fût pas sans quelque dégoût que je remâchois une viande si commune”, nas Respostas às “Segundas Objeções” elaboradas pelo padre Mersenne (1826, pp. 412-3).

(*Adversus Colotem*, XLIV) de Plutarco, além do *Contra os Acadêmicos* de Agostinho. Mas as hipóteses que confundem sonho com realidade e de que exista um deus que possa fazer com que nossa razão não funcione com total perfeição ou sofra alguma forma de ilusão enquanto acredita raciocinar corretamente parecem ter sido formuladas primeiramente por Descartes.

Para uma grande parte dos comentadores⁸⁵, o argumento dos antigos é citado apenas incidentalmente, e teria sido apenas uma extensão da dúvida do senso comum. Entre os antigos, o argumento teria a função de mostrar que as impressões aparecem a nós de acordo com o nosso estado mental. Se estamos dormindo, percebemos as coisas de uma determinada maneira, se estamos acordados, de outra. Para Descartes, a hipótese teria sido mais abrangente e teria colocado em questão toda a existência do mundo exterior, de modo que tudo o que vemos e presenciamos pode ser falso. Gassendi, quando se deparou com esta suposição, denunciou o autor de não ter compreendido a dúvida dos céticos, que jamais estenderam a dúvida para além das aparências⁸⁶ (1972, p. 264).

Alguns modernos que Descartes certamente teve acesso restauraram o argumento dos antigos. A forma mais sofisticada encontra-se na “Apologia de Raymond Sebond” de Montaigne. De modo muito próximo a Descartes, ele afirma:

Nous veillons dormants, et veillants dormons. Je ne vois pas si clair dans le sommeil; mais, quant au veiller, je ne le trouve jamais assez pur et sans nuage. Encores le sommeil en sa profondeur endort parfois les songes. Mais notre veiller n'est jamais si éveillé qu'il purge et dissipe bien à point les rêveries, qui sont les songes des veillants, et pires que songes. Notre raison et notre âme, recevant les fantaisies et opinions qui lui naissent en dormant, et autorisant les actions de nos songes de pareille approbation qu'elle fait celles du jour, pourquoi ne mettons-nous en doute si notre penser, notre agir, n'est pas un autre songer et notre veiller quelque espèce de dormir? (1965, vol. II, p. 342).

Para Pascal, no ensaio “Entretien de M. Pascal et de M. de Sacy, sur la lecture d'Epictète et de Montaigne”, a idéia original de pôr toda a existência exterior em dúvida

⁸⁵ Citamos alguns: Annas & Barnes (1985, p. 22), Burnyeat (1983, p. 135), Popkin (2000, cap. IX), Verdan (1998, p. 42), Penelhum (1983, pp. 8-9, 41-2), Brahami (2001, p. 35), Porchat (2005), Olaso (1978, p. 51), Landesman (2006, p. 129), Jolley (1992, p. 409), Fine (2000, p. 196), Cavaillé (Moreau, 2001, p. 339), Maia Neto (Paganini, 1993, p. 110 e 2006), Carvalho (Sanches, 1991, p. 19). Owen (2000, p. 123) entende que Descartes apenas estende as hipóteses antigas, e Larmore (1998, pp. 1146-9) mostra que elas se encontram em Montaigne, mas não sendo tão radicais como se encontram em Descartes.

⁸⁶ Mas Descartes certamente também não duvidou das aparências dos fenômenos na conduta da vida e condenou a irresolução cética nestes procedimentos habituais. No prefácio dos *Principes de la Philosophie*, ele diz que não devemos duvidar das coisas que parecem certas para a conduta da vida, nem considerá-las tão certas que não possam ser corrigidas. Neste campo, ele continua no artigo 3, somos obrigados a seguir a opinião provável. Por ter separado a pesquisa da verdade dos saberes úteis do dia a dia, Annas & Barnes qualificam o ceticismo cartesiano de “local”, pois não atinge todo o campo do conhecimento humano. Como os antigos não faziam o contraste entre comportamento e ciência, o ceticismo deles é chamado de “global” (1985, p. 165).

teria sido de Montaigne. A possibilidade é discutível ou mesmo improvável, pois parece que Montaigne apenas faz o contraste entre o sono e a vigília, mostrando que o segundo estado é tão caótico quanto o primeiro, sem supor que toda a realidade externa seja formada por ilusões da nossa mente. Em todo caso, a sistematização desta hipótese e o exame das suas conseqüências para a teoria do conhecimento só foi realmente realizado pelo filósofo das *Meditações*.

Sofisticando, assim, as velhas hipóteses céticas, e organizando suas idéias para que a dúvida hiperbólica o conduza à certeza do *cogito*, a filosofia de Descartes aparece, naqueles tempos de censura e repressão, como nova, ousada, ambiciosa e radical. O seu método transforma a maneira tradicional de se estudar filosofia, fazendo com que o ponto de chegada do cético – a dúvida – seja o primeiro passo para conduzir a mente de modo correto para o estudo do conhecimento humano. Ao contrário da *epoché* pirrônica, que representa os limites do conhecimento, a dúvida cartesiana é a condição para o seu projeto de filosofia⁸⁷.

Esta nova maneira de filosofar afetou toda a modernidade. Hume chamou a dúvida cartesiana de profunda e universal, Pascal considerou o seu método inútil e incerto e Bayle demonstra que essa nova filosofia, em vez de trazer conforto aos aflitos, acabou trazendo vantagens para os pirrônicos. O *cogito* não se mostrou tão eficiente para os críticos da filosofia cartesiana, mas as dúvidas devastadoras inseridas na primeira parte do seu método aumentaram ainda mais a desconfiança da capacidade da razão em atingir alguma certeza sobre a realidade e sobre si mesma.

Pierre-Daniel Huet (1630-1721) figurou entre os primeiros grandes oponentes do sistema cartesiano. Muito influente e respeitado em seu tempo enquanto filósofo, teólogo e cientista, foi apontado para suceder La Mothe Le Vayer como professor do Delfim em 1670, para quem dedicou a sua primeira obra de cunho teológico, a *Démonstration Évangélique*, de 1679. Em 1691, foi nomeado bispo de Avranches, mas, por não ter se habituado às funções monásticas, pediu demissão oito anos depois. De acordo com as suas memórias, durante vários anos pertenceu de “corpo e alma ao cartesianismo”, passando a ser mais tarde crítico deste sistema e de seus seguidores⁸⁸. Sempre com muita sagacidade e erudição, Huet listou os pontos divergentes e as incoerências desta filosofia e os apresentou em 1689 na *Censura Philosophiae Cartesianae*. A sua conclusão é a de que, antes do

⁸⁷ Assim mostram Popkin (1996, p. 16), Verdan (1998, p. 84) e Bolzani (1998, p. 103).

⁸⁸ Conforme Jean Flottes, em *Étude sur Daniel Huet* (1857, p. 08). Thomas Lennon sugere que um acontecimento crucial para Huet ter abandonado o cartesianismo foi o contato com a *Recherche de la Vérité* do padre Malebranche (Paganini, 1993, p. 152).

que resolver o problema que o próprio autor havia colocado no início das *Meditações*, Descartes acabou prestando um serviço à causa dos céticos, como mostra Flottes (1857, p. 131).

Antes mesmo da publicação da *Censura*, Huet já havia começado a escrever a sua mais famosa e polêmica obra de filosofia, o *Traité Philosophique de la Foiblesse de l'Esprit Humain*, reproduzindo dela apenas três ou quatro cópias e as confiando a poucos amigos⁸⁹. Durante os últimos trinta anos de sua vida, porém, ele continuou aperfeiçoando-a. Somente dois anos depois da sua morte, o *Traité* veio a público por meio do seu amigo e discípulo, o abade de Olivet. O conteúdo da obra foi tão chocante que muitos não acreditaram que ela havia sido escrita pelo bispo de Avranches, embora Olivet tivesse substituído o pseudônimo Theócrite de Pluvignat, Seigneur de la Roche pelo nome do mestre na capa do livro⁹⁰.

Na primeira parte deste tratado, Huet apresenta, por meio do provençal sr. De Cormis⁹¹, treze razões para comprovar que a verdade não pode ser conhecida com perfeita certeza pelo entendimento humano. De forma semelhante aos tropos de Sexto Empírico e sem introduzir novidade considerável na literatura cética, os argumentos de Huet procuram enfatizar a insuficiência de nossa capacidade cognitiva para conhecer com clareza e distinção, fazendo uso de passagens bíblicas e confrontando as correntes filosóficas que estavam ao seu alcance para mostrar que todas elas acabam concordando que a verdade nos é velada e que os nossos sentidos e entendimento são enganosos e

⁸⁹ Bartholmèss data a primeira versão do *Traité* em 1690 (1830, p. 43), mas em um artigo recente de Maia Neto, ficou evidenciado que esses escritos já existiam desde os anos de 1680, embora a sua publicação tenha sido desencorajada pelos amigos e conhecidos do autor.

⁹⁰ Ver o *Advertissement* da obra (1741, p. VII). Bartholmèss mostra que Olivet, que já era suspeito de ser ateu, acaba sendo novamente acusado de falsificar o nome do autor do *Traité*. Olivet tenta argumentar contra seus detratores que o nome “Theócrite” no grego corresponde a “Daniel” em hebreu, o segundo nome do bispo, e “Huet”, vertido para o grego, pode ser traduzido por “Pluvignat”. Mas a suspeita só termina efetivamente em 1726, quando uma comissão de 40 membros da Academia Francesa, antigos amigos do bispo, examinaram a caligrafia do manuscrito e concluíram que os escritos eram do próprio Huet (1830, p. 46).

⁹¹ De acordo com J. Flottes, o correto é Mr. De Cormis e não Cormisy, como foi impresso no original (1857, p. 321). Trata-se de um provençal exilado na comuna de Caen, que apresentou Sexto Empírico e a filosofia dos céticos a Huet, conta Olivet no *Advertissement* (Huet, 1741, p. VIII). No prefácio do *Traité*, De Cormis confessa ter sido aristotélico na juventude, mas, ao se espantar ao ver a diversidade de opiniões que esta seita criou, saiu à procura de outra. Conheceu então a filosofia de Descartes, de Gassendi, de Platão, mas, por não ter encontrado em nenhuma delas o fundamento sólido da verdade, não se fixou em nenhuma. Somente ao ler Diógenes Laércio, a personagem encontrou alguma esperança na filosofia de Carnéades, Arcesilau e Pirro. De maneira semelhante, Huet encarna Aristóteles na *Démonstration Évangélique*, tornou-se cartesiano, epicurista pela via gassendiana, platônico e, por meio de Platão, conheceu as filosofias acadêmica e pirrônica, como mostram Bartholmèss (1830, p. 03) e Shelford (2002, p. 610).

imbecis. Alguns ataques a Descartes são também lembrados no decorrer destas passagens.

O passo mais ousado que Descartes levanta nas suas *Meditações* é a hipótese de que Deus pode nos enganar, uma suposição que não é digna de um cristão. E, mesmo tendo colocado este problema filosófico, ele não se mostra capaz de resolvê-lo, pois apenas “cessa de duvidar” ao apresentar uma resposta que, aos olhos irônicos de Huet, faz de Descartes o “novo inventor da verdade”. Além disso, o autor ignora a existência dos céticos e acadêmicos para se passar por inventor do ceticismo, mas tudo o que ele conseguiu criar foi uma “ignorância fingida” (1741, pp. 56, 66, 85-6, 170, 249). Huet, entretanto, não ignora a possibilidade de que toda a realidade externa possa ser uma ficção de nossas mentes, e a utiliza em seus ataques contra os dogmáticos. Outro ponto de controvérsia com Descartes diz respeito à origem de nossas idéias. No livro II, capítulo III, Huet justifica o seu empirismo contra os que sustentam a existência de idéias eternas na mente humana e “esta ficção de idéias inatas”, como Platão e Proclus, além de Descartes. Pois como os efeitos (idéias) poderiam ser mais perfeitos do que as suas causas (sentidos)? Muitas dessas críticas já haviam sido colocadas por Gassendi e foram lembradas por Foucher e Hume.

O argumento do Gênio Enganador somado aos argumentos conhecidos da tradição cética levam Huet a concluir que é preciso duvidar e que este é o único meio de evitar erros. Mas, após ter alcançado o nível extremo da dúvida com relação às suas próprias faculdades, e embora tenha se esforçado para mostrar que o homem é desprovido dos meios para conhecer a verdade com perfeita clareza e evidência, ele reconhece, no livro II do seu tratado cético, que se pode conhecer a verdade de alguma forma, por meio da fé ou da razão. As certezas humanas, pelas quais podemos conhecer as coisas deste planeta no decorrer de nossas vidas são divididas em três graus. O maior é o grau soberano, pelo qual adquirimos conhecimentos evidentes, tais como os primeiros princípios (por exemplo, que o todo é maior que suas partes), os axiomas da geometria e certezas de natureza física e moral, como a de que em Roma existiu um imperador chamado Augusto e que o fogo esquenta⁹². Por meio dos graus menores, podemos adquirir outros tipos de conhecimento, como o de que o planeta Saturno está acima de

⁹² Desde a sua *Démonstration Évangélique*, Huet atribui ao consentimento universal de natureza física e revelada e à moralidade o mesmo grau de certeza que os primeiros princípios. Certas verdades morais encontram menos contraditores do que as verdades da matemática e da geometria, ele defende. Assim, embora as suas demonstrações provem a divindade do cristianismo, elas não são suficientes para esta finalidade e nunca poderão substituir a fé, que é um dom concedido pelos céus ao ser humano. Para mais informações, consultar Shelford (2002, p. 611) e Flottes (1857, pp. 83-6).

Júpiter e as informações que recebemos de testemunhos. O primeiro é considerado “certeza verdadeira” e o último grau é chamado de probabilidade.

A fé também desempenha um papel fundamental no seu sistema. Ela confirma a razão indecisa e corrige o embaraço de suas dúvidas. Embora “ma raison ne pouvant me faire connoître avec une entiere évidence & une parfaite certitude, s’il y a des corps, quelle est l’origine du monde & plusieurs autres choses pareilles, après que j’ai reçu la foi; tous ces doutes s’évanouissent, comme les spectres au lever du soleil” (1741, p. 183). Estes dois antídotos – a fé e o bom uso da razão – podem representar uma amenização do seu ceticismo. Huet não parte do princípio de que sejamos ignorantes de tudo, como se fôssemos “troncos de árvores” (1741, p. 204), mas que podemos nos guiar pela certeza soberana, donde podemos tirar as razões mais sólidas de que somos capazes, embora sem conhecer a verdade em seu estado puro por causa da nossa fraqueza natural (1741, pp. 20-1).

Desta forma, embora Bartholmèss caracterize o bispo de “Sexto cristão” (1830, p. 210), existem algumas diferenças entre o seu método e o do sistematizador do ceticismo antigo. Huet nitidamente abandona alguns pensamentos dos antigos, como o da pesquisa zeetética, de examinar todas as coisas que se encontram ou não ao nosso alcance. Pois, pergunta-se, o que eles acharão de tão longa busca? É um empreendimento vão procurar o que não se pode achar. Além disso, Huet discorda que o fim da dúvida seja o de alcançar um estado fixo da alma, sem perturbação. Para ele, é preciso evitar a opinião e arrogância e preparar o espírito para receber a fé (1741, pp. 214-5).

Por conhecer tão bem as filosofias antigas quanto a moderna, Huet formulou uma teoria do conhecimento variada, abarcando alguns elementos da filosofia dos céticos clássicos, como os tropos dubitativos, outros de Descartes, como a hipótese de que a existência do mundo exterior seja uma criação nossa ou a de um deus enganador e ainda de Montaigne, como a confirmação da fé na tentativa de curar as dúvidas filosóficas. Huet fez boa leitura dos *Essais* de Montaigne, já que reconheceu não encontrar nenhum *gentilhomme* que não tivesse um Montaigne sobre a cornija de sua chaminé⁹³. Mas o bispo pode ter se inspirado também no clérigo Charron, como observa Bartholmèss, pois, assim como ele prepara o leitor para o ceticismo escrevendo antes uma *Démonstration Évangélique*, Charron precede a sua *Sagesse* com as *Trois Vérités*. Todavia, Bartholmèss nota que Huet jamais reconheceria Charron como um de seus

⁹³ *Huetiana, ou Pensées Diverses de M. Huet*, artigo “Essais de Montaigne”. Observam esta passagem Louis Étienne (1849, p. 75) e Bartholmèss (1830, p. 168).

mestres, já que o autor da *Sagesse* reprova os eruditos e aqueles, como Huet, que se julgam filósofos (1830, pp. 173-4).

Para a posteridade, Huet deixa um grande legado. Seu empirismo pode ter influenciado alguns filósofos britânicos; suas críticas ao sistema cartesiano e o seu ceticismo serviram de inspiração a Bayle e a Hume, como se verá mais a frente. Sobre a sua *Censura*, o grande Arnauld, defensor de Descartes, desabafou a um amigo: “je ne sais ce qu’on peut trouver de bon dans le livre de M. Huet contre M. Descartes, si ce n’est le latin”, *apud* Bartholmèss (1830, p. 19). Mas este mesmo livro acabou servindo de fonte de consulta para alguns anti-cartesianos, como o abade Foucher⁹⁴.

Simon Foucher (1644-1696) foi amigo de Huet e chegou a freqüentar a sua casa⁹⁵. Mantinha também amizade com Leibniz e, segundo Bartholmèss, foi discípulo de La Mothe Le Vayer (1830, pp. 181-2). Sua obra literária é extensa, mas os temas geralmente são os mesmos: os fundamentos da filosofia acadêmica e a crítica aos cartesianos. A sua primeira obra saiu em 1673 apenas em manuscrito e distribuída a poucos amigos, não restando hoje nenhuma cópia, mas suas idéias foram incorporadas nos trabalhos seguintes, como mostram Rabbe (1867, p. 05) e Watson (1987, p. 35). Ela foi intitulada como: *Dissertation sur la recherche de la vérité ou la philosophie des académiciens, où l’on réfute les préjugés des dogmatistes tant anciens que nouveaux, avec un examen particulier des sentiments de M. Descartes*. No ano seguinte, aparece a de Malebranche, com título parecido: *De la recherche de la vérité où l’on traite de la nature de l’esprit de l’homme, & de l’usage qu’il en doit faire pour éviter l’erreur dans les sciences*. Julgando que Malebranche estaria respondendo-o, Foucher publica *La critique de la “Recherche de la vérité” où l’on examine en même tems une partie des principes de M. Descartes* em 1675, sem nome do autor, como a maioria de suas obras, mas indicada apenas com as iniciais S. F. Malebranche respondeu as críticas no prefácio da segunda edição de sua *Recherche*, e o cartesiano Desgabets entra na disputa publicando a *Critique de la critique...* contra Foucher. Finalmente, Foucher publica a *Nouvelle dissertation sur la “Recherche de la vérité”* contra Desgabets.

⁹⁴ Ver comentário de Félix Rabbe a este respeito (1867, p. 21).

⁹⁵ Como relata Huet numa carta a Nicaise sobre a morte do amigo, *apud* Rabbe (1867, p. X do apêndice). Em cartas trocadas com Leibniz, Foucher e Leibniz também falavam constantemente deste seu amigo comum. Ver cartas de 28/12/1686, 30/05/1691, 31/12/1691, 30/03/1693, 28/04/1693, 15/07/1693 e numa carta sem data, na qual Foucher comenta sobre uma ode de Huet transformada em música por Lantin (Careil, 1854). Mas, conforme Rabbe, Huet e Foucher eram rivais em erudição. Na mesma carta a Nicaise, Huet critica o ex-amigo, dizendo que ele mal conhecia a doutrina de Arcesilau, Carnéades e a dos pirrônicos.

Na sua *Recherche*, Malebranche distingue um critério para decidir quais idéias estão fora de nós e quais apenas representam modos do nosso pensamento. Reconhecendo o princípio cartesiano de que tudo o que percebemos são nossas próprias idéias, Foucher se julga incapaz de saber quais entre elas representam a matéria e quais estão em nós, pois não há nada no espírito que seja semelhante à matéria (1675, pp. 44-5). Ora, se tudo o que percebemos pelos sentidos são apenas modos de ser do nosso espírito, então extensão, movimento e figura não estão menos em nós do que a luz e as cores⁹⁶ (1675, p. 79).

É difícil saber se, com críticas como essas, Foucher pretende atacar Descartes ou apenas os cartesianos, como Malebranche e Desgabets. Em muitas passagens, o abade faz elogios ao pai da filosofia moderna⁹⁷, igualando muitas das suas idéias às dos acadêmicos. Numa carta a Leibniz de 1693, comenta que “esse grande homem” deixou os espíritos em melhor estado para filosofar do que antes (Careil, 1854, p. 111), e nas *Dissertations sur La Recherche de La vérité, contenant l’histoire et les principes de la philosophie des académiciens, avec plusieurs réflexions sur les sentiments de M. Descartes*, também publicada em 1693, afirma que Descartes se aproxima da maneira de filosofar dos acadêmicos, embora não tenha seguido fielmente as suas regras⁹⁸ (1693, pp. 68-9, 77, 113, 191-2).

Por outro lado, Descartes levantou a hipótese de que Deus pode conceber que um somado a dois não resulte em três e, se ele não puder assegurar-se de que uma contradição seja absolutamente impossível, não poderá assegurar-se de mais nada, nem da sua própria existência, nem da divindade, caindo no mais profundo pirronismo (1693, pp. 200-1). Sem comprovar a sua própria existência, o *cogito* deixa de ser o primeiro princípio na ordem das idéias cartesianas, pois precisa tomar como pressuposto a regra de contradição e, ao fazer com que um princípio dependa do outro, acaba caindo no círculo lógico que Huet havia mostrado na *Censura*, acrescenta Foucher (1693, p. 92).

⁹⁶ Como se verá no capítulo 3, Foucher antecipa a crítica às qualidades primárias de Bayle, Berkeley e Hume.

⁹⁷ Baillet *apud* Rabbe (1867, p. 04) menciona que o abade foi encarregado de pronunciar a oração fúnebre de Descartes quando chegou a Paris, embora a informação não seja confirmada pelos estudiosos.

⁹⁸ Ver também *La Critique de la “Recherche de la vérité”* (1675, p. 06). Ainda nas *Dissertations*, Foucher lista alguns pontos de concordância e discordância entre a filosofia de Descartes e a dos acadêmicos (1693, pp. 187-8).

Queixando-se, assim, de que no seu tempo haviam poucos filósofos, a não ser “gente interessada em Descartes ou contra ele”⁹⁹, Foucher julgou necessário voltar-se aos primeiros princípios no campo da filosofia e seguir apenas as verdades evidentes à maneira dos geômetras para ao menos poder distinguir o que sabemos do que não sabemos. Este procedimento é comum aos acadêmicos, defende ele, que inclui nesta classe o próprio Platão e Santo Agostinho, como chefes de academia.

A pesquisa da verdade iniciada por Foucher tem por objetivo procurar três coisas: 1) a marca certa ou critério de verdade; 2) o conhecimento das coisas que estão fora de nós e 3) formar um sistema universal entre as verdades encontradas. Ele admite que é muito difícil conhecer todas as coisas para constituir um sistema, por isso é preciso começar pelos passos 1 e 2. O autor não nega que conhecemos algumas coisas, e conseqüentemente, que conhecemos algumas verdades gerais, como por exemplo, que a soma de dois e três é maior do que quatro e que o quadrado da hipotenusa de um triângulo retângulo é igual aos quadrados dos dois outros lados, mas ainda nos falta um meio de conceber distintamente um critério de verdade que possa ser reconhecido por todos os homens. Foucher é otimista em encontrar este critério, pois julga que a idéia geral de verdade se encontra no espírito de cada um, embora ela não se mostre em toda sua pureza, pois se confunde freqüentemente com a verossimilhança e se perde nas contradições e volubilidade do nosso entendimento, na falsa erudição e nos “fantasmas” dos sentidos (1693, pp. 132-5).

O segundo objetivo de Foucher é obter um conhecimento seguro das coisas que se encontram fora de nós. Pois, embora na sua concepção os acadêmicos não neguem que se possa conhecer verdades demonstrativas, não temos acesso às coisas em si mesmas, pois só atendemos o que aparece imediatamente ao entendimento, ou seja, as nossas próprias idéias (1693, pp. 168-9).

Embora o ceticismo acadêmico de Foucher nos advirta sobre o perigo de confiarmos nas aparências dos sentidos, o conhecimento demonstrativo pode nos trazer alguma esperança em atingirmos certezas em filosofia. Esse grau de evidência, embora possa ser considerado duvidoso de um ponto de vista metafísico, nem o cético pode duvidar de que seja invencível. Pois, de acordo com o acadêmico, os cétricos apenas questionam se as demonstrações não são nada mais que simples persuasão. Mas seja simples persuasão do nosso espírito ou verdade absoluta, nosso entendimento não chega

⁹⁹ Carta a Leibniz de 28 de abril de 1693 (Careil, 1854, p. 113).

a maiores certezas, e desta evidência não podemos de forma alguma duvidar. Uma coisa é não duvidar atualmente (*actuellement*), outra absolutamente (*absolument*), defende-se o autor das *Dissertations*¹⁰⁰ (1693, p. 142).

De forma mais moderada que Huet, Foucher não julga impossível encontrar verdades em filosofia, pois senão “on joiüroit du repos que les phyrroniens se sont promis” (1675, p. 08). Para distanciar-se do dogmatismo dos cartesianos e do ceticismo dos pirrônicos, Foucher restaura a filosofia dos acadêmicos declarando-se abertamente discípulo de Platão em um período da história em que ainda reinava o aristotelismo das Escolas, como mostra Rabbe (1867, p. 184). No início das suas *Dissertations*, ele anuncia o seu polêmico projeto de restabelecer a filosofia dos acadêmicos, seguindo o exemplo de Sexto, que retratou a dos pirrônicos e de Gassendi, que foi o representante da filosofia de Epicuro (1693, p. 02).

Mas a sua concepção de ceticismo acadêmico certamente não era como a de Arcesilau e Carnéades. A sua pesquisa pela verdade, assim como a de Huet, teve que se adaptar aos tempos do cartesianismo e do empirismo moderno, incorporando elementos das diversas correntes. Como diz o abade Rabbe, é difícil designar um lugar para Foucher entre os partidários de algum sistema; o melhor lugar para a sua filosofia talvez esteja entre o sensualismo e o idealismo e, malgrado todos os seus esforços, pulando de uma escola à outra, sensualista contra Malebranche, idealista contra Desgabets, passando ainda por Platão e Aristóteles, Descartes e Gassendi¹⁰¹ (1867, p. 185).

Nesta empreitada contra o ceticismo emergente de Montaigne e a nova filosofia de Descartes apareceram outros intelectuais, como Blaise Pascal e Pierre Bayle. Em meio a esta discussão no idioma francês, aparece ainda Joseph Glanvill (1636-1680), o responsável por introduzir o ceticismo na Inglaterra, como observa Gérando (1822, p. 182).

Assim como Charron e Huet¹⁰², Glanvill era membro da Igreja, mas diferente de cétricos como La Mothe Le Vayer, ele foi um entusiasta dos avanços científicos evidenciados em seu tempo, chegando a ser membro da *Royal Society*. Glanvill também

¹⁰⁰ Descartes havia oferecido uma resposta semelhante a Mersenne, quando questionado se o *cogito* poderia ser considerado uma verdade absoluta aos olhos de um Ser Soberano, como Deus ou um anjo. Ele surpreendentemente desdenha da objeção por ser demasiado metafísica e responde que tudo o que nos importa é que a persuasão do *cogito* é tão firme que não poderia ser rejeitada por nenhum espírito, já que essa certeza é tudo o que se pode “razoavelmente sustentar” (1826, pp. 432-3).

¹⁰¹ É importante lembrar que os acadêmicos tinham uma certa tendência para o ecletismo. Assim, talvez o ecletismo de Foucher não seja totalmente estranho à sua filosofia acadêmica.

¹⁰² O “sábio Charron” é citado por Glanvill (1978, p. 172), e Huet parece ter se inspirado nos seus escritos, como sugere Bartholmèss (1830, p. 195).

ficou muito conhecido por manifestar sua opinião favorável (e aparentemente sincera) com relação à existência de fantasmas e bruxas, publicando algumas obras sobre o assunto. Mas para investigar estas aparições, ele não se contentava com meros relatos, e tinha como proposta um método ordenado e empírico.

O seu primeiro projeto cético intitulou-se *The vanity of dogmatizing, or confidence in opinions, manifested in a discourse of the shortness and uncertainty of our knowledge, and its causes, with reflexions on peripateticism, and an apology for philosophy* (1661), que foi depois publicado como *Scepsis scientifica, or confest ignorance, the way to science, in an essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion, with a reply to the exceptions of the learned Thomas Albius* (1665). No prefácio da obra ampliada, o autor faz um longo elogio à *Royal Society*, insistindo na necessidade de se consultar os fenômenos para evitar que se construa uma ciência “no ar”, e manifesta as suas esperanças no aumento considerável do nosso conhecimento, para que as hipóteses científicas não se pareçam meros “sonhos e romances”. Entretanto, olhando para a amplitude do céu e da Terra, Glanvill reconhece a existência de uma grande escuridão em nós: “the things that touch us are as distant from us, as the Pole; and we are as much strangers to ourselves, as to the inhabitants of America” (“An adress to the Royal Society”, 25^a lauda, sem paginação definida).

Tendo em vista o vão conhecimento que a humanidade adquiriu até então, o autor decide descrever a pobreza das nossas faculdades intelectuais e a vaidade das diversas seitas dos dogmáticos, citando uma observação referente aos profundos desacordos entre os homens em matéria de ciência do “excelente Lord Montaigne” (1978, p. 25). A seita mais atacada por Glanvill é a dos aristotélicos. Nos capítulos XVIII ao XXII, ele apresenta seis objeções a esta filosofia, seja em matéria de ciência, seja em filosofia e teologia. Após as cuidadosas análises, o trabalho é interrompido, pois este seria muito vasto, e ele lembra que Gassendi já nos apresentou um catálogo com muitas destas contradições (1978, p. 138). Além disso, poucos são os adoradores desta filosofia atualmente, ele continua, pois muitos passaram a preferir a filosofia de Descartes.

Para falar de Descartes, Glanvill utiliza expressões honrosas, como “grande”, “excelente”, “incomparável”, “ilustre”, “admirado”, “engenhoso” e “miraculoso” (1978, pp. 17, 21, 23, 33, 55, 129, 142, 155). Mas é difícil saber se a sua admiração pelo filósofo francês era tão grande ou se ele utilizava os termos de forma irônica, a exemplo de Huet e Foucher. Pois a filosofia cartesiana acaba sendo considerada só mais uma explicação dentre outras, e não chega a melhores conclusões acerca da natureza da

nossa alma, de como ocorre a união entre a alma e o corpo, e do problema da divisibilidade da matéria. Por outro lado, esta filosofia merece o título de melhor, pois fez uma grande inovação ao derivar toda a percepção sensível do movimento ou das figuras das impressões corporais (1978, p. 64).

Desde os primeiros capítulos da *Scepsis Scientifica*, Glanvill apresenta os grandes problemas do conhecimento humano. Nos capítulos IX ao XVII, ele lista seis causas da nossa ignorância e dos nossos erros. Entre elas, fala dos enganos dos sentidos e da imaginação, dos nossos interesses próprios e inclinações pessoais na condução de uma investigação objetiva e do louvor que prestamos às autoridades. Assim como Sanches e Gassendi, fala também da confusão e da ambigüidade de palavras que a filosofia aristotélica instaurou na linguagem científica (cap. XIX) e, antecipando Hume, apresenta o problema da causalidade no capítulo XXIII¹⁰³.

Argumentando de forma semelhante a Pascal, Glanvill atribui toda a origem dos nossos erros ao pecado original. O homem inocente não era ignorante de nada, pensa o teólogo, mas, depois da queda, as almas se limitaram ao conhecimento de alguns poucos primeiros princípios. Mas é uma coisa miserável ter sido felizes, pois se nunca tivéssemos experimentado este estado antes, talvez não fôssemos miseráveis atualmente. Por outro lado, estamos nesta situação por nossa livre escolha (1978, p. 04). Deveríamos culpar os céus por não poder apreender as coisas de modo completo e verdadeiro? Não, pois “[...] ‘tis no fault in the spectacles, that the blind man sees not”, “and ‘tis for the majesty of nature, like the Persian kings, sometimes to cover, and not always to prostate her beauties to the naked view [...]” (1978, pp. 174-5).

Não temos o conhecimento completo das coisas como Deus tem, e os melhores princípios que podemos fundamentar não passam de meras hipóteses. Mas existem certas noções matemáticas e divinas que têm o privilégio de escapar das dúvidas céticas¹⁰⁴. Com base na experiência sensível e na pequena quantidade de certezas que nos resta, Glanvill alimenta esperanças de alcançar conhecimentos mais confiáveis acerca da realidade externa, e prevê que um dia esta ciência possa levar a humanidade a realizar uma viagem à lua, a comprar um par de asas para voar para as regiões mais

¹⁰³ Sobre esse problema, consultar o capítulo 3.

¹⁰⁴ Conforme *Scepsis scientifica*, pp. 98, 119, 123, 145, 152, 157 e 174. Popkin observa que, embora Glanvill não se posicione a respeito da origem do nosso conhecimento matemático e teológico, é provável que ele aceite a tese de que esses conhecimentos sejam inatos, adotando a visão platônica nesta controvérsia (1989, p. 185).

remotas do planeta e a trocar idéias à distância com outros povos, como se fazia em seu tempo por meio exclusivo de cartas (1978, p. 134).

Sem dúvida, este entusiasmo com relação ao desenvolvimento da ciência acarretou em uma maior mitigação do seu ceticismo. Além de Glanvill, outros se preocuparam com estes excessos atribuídos a Montaigne e se empenharam para torná-los menos perniciosos para o conhecimento humano ou mais úteis para os seus propósitos. Um autor hábil nesta tarefa foi Pascal, um autor que provavelmente Glanvill consultou.

Blaise Pascal (1623-1662) era filho do matemático Étienne Pascal, que o educou, por conta própria, para o estudo das línguas e para as ciências em voga. Desde muito cedo, o jovem convivia com geômetras e intelectuais que freqüentemente visitavam a casa do seu pai, tornando-se um grande autodidata em matemática e física. Seus progressos foram tão consideráveis que, antes dos 16 anos, o gênio precoce já freqüentava as conferências semanais dos sábios de Paris na casa de Mersenne¹⁰⁵. Em 1646, se converteu ao jansenismo ou, como diz a sua biógrafa, “recebeu a iluminação divina” (“Vie de Pascal”, 1688, p. 12).

As primeiras obras de Pascal estão relacionadas à ciência ou são apologéticas. Suas teses religiosas são anunciadas no ensaio “Entretien de M. Pascal et de M. de Sacy, sur la lecture d’Epictète et de Montaigne” (1655) e nas *Lettres Provinciales* (1655-57). O primeiro trata-se de uma conversa entre ele e o Sr. de Sacy, diretor do convento de Port-Royal, local em que estava situado Saint-Cyran e que mais tarde se fixaram Jacqueline Pascal e os jansenistas Antoine Arnauld e Pierre Nicole. As *Lettres* foram publicadas anonimamente com a pretensão de fazer uma defesa de Arnauld, que vivia escondido, acusado pelos jesuítas de heresia.

Com a condenação do jansenismo pelo papa e as suas cartas no *Index*, Pascal entra em recolhimento e vive o resto dos seus dias afastado da vida política e da militância religiosa, enfermo e na pobreza. Por causa da sua doença, Pascal mal conseguia escrever e morre aos 39 anos sem conseguir terminar a sua grande “Apologia da Religião Cristã”. As notas encontradas com o seu corpo foram ordenadas pelos religiosos da Port-Royal e depois revistas por outros estudiosos, e foram publicadas em 1670 sob o título *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont esté trouvées après sa mort parmy ses papiers*. Embora escritos em forma de

¹⁰⁵ Conforme a sua biografia escrita pela sua irmã, Mme. Gilberte Périer (1688, p. 09).

pequenos textos e aforismas, os *Pensées* representam as idéias mais bem elaboradas de Pascal em matéria de filosofia.

A filosofia de Pascal pode ser compreendida como um meio-termo entre os excessos do dogmatismo e do ceticismo. No diálogo com Sacy, ele aponta os erros da filosofia estoíca de Epiteto e os exageros do ceticismo de Montaigne. Nos *Pensées*, ele redige “contra os que se aprofundam demais das ciências”, René Descartes¹⁰⁶, e contra o “tolo projeto de se pintar” de Montaigne (1913, p. 22, fr. 63). O grande engano destes filósofos foi o de cair em algum extremo, seja excluindo a razão ou somente admitindo a razão (1913, p. 114, fr. 253).

Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut. Qui ne fait ainsi n’entend pas la force de la raison. Il y en a qui faillent contre ces trois principes, ou en assurant tout comme démonstratif, manque de se connaître en démonstration; ou en doutant de tout, manque de savoir où il faut se soumettre; ou en se soumettant en tout, manque de savoir où il faut juger (1913, pp. 118-9, frag. 268).

No diálogo com Sacy, ele chama a atenção para o fato de que o homem atual é corrompido e, portanto, não se encontra em estado de pureza como o homem de criação. Epiteto não teria percebido isso ao tratar a natureza humana como se ela fosse sã, sem necessidade de reparador. Montaigne, pelo contrário, exagera no nosso estado presente de miséria e ignora a dignidade primitiva, tratando a natureza como se ela fosse irreparável. Mas alguma idéia de verdade e beatitude resta em nós, embora não na sua totalidade. Cada coisa, diz Pascal, se mostra para nós verdadeira em parte e falsa em parte (1913, p. 158, fr. 385).

Revelando o paradoxo do homem que almeja encontrar a verdade e a felicidade por meio da razão, mas que não consegue nem alcançá-la e nem desistir de procurá-la, Pascal encontra a saída para este estado de miséria na fé. Somente renunciando a esta razão, reconhecendo a sua impotência para alcançar o incompreensível e submetendo-se ao poder do Criador podemos encontrar alguma esperança de salvação.

A razão no sistema pascaliano cai do seu patamar elevado e não representa mais a única diretriz para resolver todas as controvérsias filosóficas e teológicas. O seu uso deixa de ser exclusivo para provar os primeiros princípios da filosofia e passa a ser limitado, aplicado às pesquisas científicas e à arte de persuasão. Com intenções semelhantes as de Hume, Pascal precisou encontrar outra via para provar que não se encontra em um sonho perpétuo, que temos algo pré-estabelecido em nossos raciocínios

¹⁰⁶ Seus comentários contra Descartes estão nos aforismos 76 a 79 da edição de Brunschvicg. Indicaremos os fragmentos desta edição daqui em diante. Pascal recebeu Descartes em sua casa em 1647, conforme entrevista de Jacqueline, a sua outra irmã, à sra. Périer *apud* Gouhier (2005, p. 308).

para inferir a existência do espaço, do movimento e do tempo, que sentimos a existência de Deus e que os números são infinitos. Mas, em vez do instinto, a via complementar de acesso à verdade que Pascal encontra é o coração¹⁰⁷. “Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point” (1913, p. 120, fr. 277), “et c’est sur ces connaissances du coeur et de l’instinct qu’il faut que la raison s’appuie, et qu’elle y fonde tout son discours” (1913, p. 122, fr. 282).

A real função do “coração” no sistema pascaliano é difícil de mensurar. Brahami entende que, ao utilizar este termo, Pascal se aproxima do instinto de Montaigne (2001, p. 58), mas Penelhum pede que se tome cuidado ao considerar o coração um instinto ou sentimento, já que ele deve ter “razões” (1983, p. 114). Gouhier esclarece bem a questão, mostrando que o termo só poderia ser igualado a sentimento, instinto e vontade em determinados contextos, como no científico e epistemológico. Já no contexto religioso, o termo deve ser entendido como conversão, no sentido apologético¹⁰⁸ (2005, cap. 3).

Com a distinção entre as razões da lógica e as do coração, Pascal promoveu uma separação entre a fé e a filosofia de forma mais acentuada do que Montaigne e Huet, mesmo sendo este último influenciado por ele. Uma ruptura ainda maior entre a razão e a fé viria a ser realizada por Bayle, que também o admirava, ao considerá-lo “um dos mais sublimes espíritos do mundo”¹⁰⁹.

Pierre Bayle (1647-1706) teve uma vida inteiramente devotada aos estudos e tornou-se uma das mentes mais brilhantes do século XVII. Educado rigorosamente pelo seu pai, um ministro calvinista, acabou desenvolvendo o hábito para a leitura séria, elegendo, alguns anos depois, Plutarco e Montaigne entre os seus autores favoritos¹¹⁰. Aos 19 anos, foi enviado para uma faculdade protestante, e em 1669, entra para a faculdade jesuíta de Toulouse. Após um mês fixado entre os católicos, discute com um padre a respeito de religião e, não podendo responder aos seus raciocínios, se converte ao catolicismo. Um ano e cinco meses depois, ele volta a se apegar ao calvinismo, mas

¹⁰⁷ Ver fragmentos 277, 278 e 282 (1913, pp. 120-3).

¹⁰⁸ Pois provavelmente foi retirado dos textos sagrados de São Paulo ou, como indica Gouhier, dos Salmos 118, que anuncia no versículo 2: “Felizes os que guardam com esmero seus preceitos e o procuram de todo o coração”.

¹⁰⁹ *Dictionnaire historique et critique*, artigo “Pascal, Blaise”.

¹¹⁰ Sobre a vida de Bayle, consultar Pierre Desmaizeaux na introdução do *Dictionnaire*, Albert Cazes (1905, cap. 1) e Charles Lenient (1855, cap. 1).

foge para Genebra para evitar a perseguição aos heréticos e lá entra em contato com o cartesianismo¹¹¹.

Refugiado em Roterdã como professor de filosofia, publica anonimamente o seu primeiro livro importante, os *Pensées diverses sur la comète* (1682), onde ataca as superstições populares com relação aos presságios¹¹² e mostra que os dogmas da religião não têm nenhuma influência sobre as crenças populares. Ao discutir as formas de presságios, ele aproveita não só para atacar a autoridade dos astrólogos, filósofos, historiadores, teólogos e políticos com relação ao assunto, como também demonstra a incoerência e a falta de argumentos dos que crêem que os cometas prenunciam males na Terra ou que sejam sinais enviados pelos céus.

Ainsi les témoignages des Historiens se réduisent à prouver uniquement qu'il a paru des Comètes et qu'en suite il y a bien eu des desordres dans le monde; ce qui est bien éloigné de prouver que l'une de ces deux choses est la cause ou le pronostic de l'autre, à moins qu'on ne veuille qu'il soit permis à une femme qui ne met jamais la tête à sa fenêtre, à la rue Saint Honoré, sans voir passer des Carrosses, de s'imaginer qu'elle est la cause pourquoi ces Carrosses passent, ou du moins qu'elle doit être un presage à tout le quartier, en se montrant à sa fenêtre, qu'il passera bien tôt des Carrosses (1939, vol. I, art. V, p. 33).

Em vez das explicações mal-fundadas das autoridades e das crenças populares, Bayle apela para a autoridade da Razão. “Aussi faut-il avouer qu'il n'y a qu'une bonne e solide Philosophie qui, comme un autre Hercule, puisse exterminer les monsters des erreurs populaires: c'est elle seule qui met l'esprit hors de Page” (1939, vol. I, art. XXI, p. 80). Em 1578 Francisco Sanches já havia publicado algumas críticas a este tipo de crença supersticiosa em *Carmen de Cometa*, e Charron, entre outros, já proclamara a moral laica em *La Sagesse*, mas Bayle foi além dos seus antecessores. Em nome de uma razão esclarecedora, ele estende seu argumento para as questões puramente religiosas. A idéia de que Deus envia sinais como o dos cometas para combater o ateísmo é absurda, pois para atingir um bem – impedir que os homens se tornem ateus – faz um mal – incentivar a superstição e a idolatria. A idolatria, prossegue Bayle, é mais agradável aos demônios do que o ateísmo, já que os ateus não prestam homenagens a eles, uma vez que negam as suas existências. Já as adorações aos falsos deuses podem ser do interesse deles, como confirmam algumas passagens das Escrituras Sagradas. É evidente,

¹¹¹ Diferente de La Mothe Le Vayer, Bayle foi profundamente influenciado pela nova filosofia de Descartes. E, embora não tenha se tornado um sectário dele, tornou-se um partidário desta corrente de idéias que predominava em seu tempo, como mostra Elisabeth Labrousse (1987, p. 125). Ver também Cazes (1905, p. 35).

¹¹² Lembramos que superstição aqui significa apenas os erros dos pagãos e das tradições ingênuas da sociedade, como mostra Lenient (1855, p. 30). Os milagres das Escrituras ficam fora da crítica, pois nesta época Bayle ainda mantém um respeito considerável à teologia cristã.

portanto, que o ateísmo é um mal menor do que a idolatria (conforme artigos CII ao CXIV). Inferindo depois disso que os ateus podem ser mais virtuosos do que os idólatras, já que para se ter a noção de honestidade não é preciso acreditar em Deus, Bayle chega à conclusão herética de que é possível e legítima uma sociedade composta de ateus¹¹³.

As teses de Bayle foram consideradas muito ousadas por alguns filósofos e teólogos de sua época. As disputas mais calorosas ocorreram com o seu ex-colega de departamento Pierre Jurieu. Os insistentes ataques à sua honra e as suspeitas com relação às suas crenças religiosas o levaram a ser destituído do cargo em 1693, sendo proibido até de ensinar em particular, não obstante Bayle não quisesse exterminar a religião, ao considerar o ateísmo um “erro passageiro”¹¹⁴.

Mas Bayle não cessa de trabalhar para divulgar as suas idéias. Além de escrever muitas outras obras, ele assume a redação do periódico literário *Nouvelles de la République des Lettres* entre 1684 e 1687, que se tornou a primeira importante contribuição para a popularização da literatura, e entre 1695 e 1702 ele trabalha em sua obra-prima, o *Dictionnaire historique et critique*. Publicada em quatro volumes em dois folíolos de quase mil páginas cada, totalizando de sete a oito milhões de palavras¹¹⁵, e trazendo biografias e informações indistintamente sobre historiadores, filósofos, artistas, políticos, heróis da mitologia e até mesmo sobre figuras bíblicas, o *Dictionnaire* representou uma das primeiras enciclopédias de idéias da história. Pois ele não se limitou a narrar os fatos e pensamentos das grandes personagens da história, mas a sua maior parte está nas análises críticas de Bayle, inseridas em notas (*Remarques*). Procurando sempre colocar os dois lados da questão para atingir o máximo de imparcialidade, o filósofo de Roterdã deixa transparecer o seu ceticismo com relação à historiografia bem como as suas teses em favor da tolerância religiosa. A ocasião em que mais detalhadamente discute o ceticismo está no verbete “Pyrrhon”.

Neste verbete, o seu ceticismo atinge proporções até então jamais alcançadas pelos modernos. Na observação B, ele cria um diálogo entre dois abades para evidenciar as contradições do nosso entendimento e dos próprios mistérios da teologia! Nestas

¹¹³ Brahami observa que a tese de que é melhor ser ateu do que supersticioso está também em Charron (*De la Sagesse*, II, 5), Bacon (ensaio XVII) e La Mothe Le Vayer (diálogo “De la divinité”) (2001, p. 101), mas certamente nenhum destes autores alcançou conseqüências tão terríveis para a religião, chegando a anunciar uma sociedade de ateus com as mesmas virtudes que a cristã.

¹¹⁴ Conforme observa Lenient (1855, p. 41). A propósito, no art. CXIX, Bayle explica que os ateus são mais suscetíveis à conversão do que os idólatras.

¹¹⁵ Conforme calcula Popkin (1989, p. 150).

passagens, Bayle cita a crítica de Foucher com relação à existência das qualidades primárias da matéria, a falta de evidências para comprovar a existência do mundo exterior reconhecida por Malebranche e apresenta o estado em que o cartesianismo nos deixou após a suposição de estarmos sendo enganados por um Gênio Maligno. Para o seu abade cético¹¹⁶, é preciso reconhecer que a seita dos pirrônicos se encontra mais temível à teologia do que era aos dogmáticos de antigamente. Se Arcesilau tivesse alcançado o tempo de Bayle, seria muito bem sucedido nos seus questionamentos, pois a teologia lhe forneceria argumentos insolúveis¹¹⁷. De início, o abade cético de Bayle apresenta cinco: o silogismo, que é a base do nosso raciocínio, é rejeitado pelo dogma da Santíssima Trindade; um indivíduo pode ser múltiplo sem deixar de ser um; não basta sermos constituídos de alma e corpo para termos personalidade, pois esta pode nos ser tomada pela intervenção divina; um corpo pode estar em vários lugares ao mesmo tempo e penetrar outros corpos, contrariando toda a nossa física e lógica; e os modos de uma substância podem subsistir sem essa substância que os modifica, conforme o Mistério da Transubstanciação. Com relação à moral, há mais inconsistências, pois se esses princípios são fundados sobre a natureza incompreensível de Deus, jamais poderemos adquirir uma noção exata deles.

Este é o estado em que se reduziu toda a filosofia e a teologia nas mãos de Bayle. Entretanto, este ceticismo pode ser útil para fazer com que o homem implore o socorro da fé, prossegue ele na observação C, citando a propósito os testemunhos de La Mothe Le Vayer, Pascal e Calvino. Ainda que todas as conclusões dos nossos raciocínios não possam fundar uma certeza sequer, seja relacionada às questões metafísicas, seja em matéria de religião, Bayle persiste, no meio das ruínas de todo conhecimento possível, numa fé cega, absurda, caótica e sem qualquer base fundada na razão. Como se verá no capítulo 4, nem a filosofia de Montaigne, nem a dos libertinos, nem a de Huet chegaram a estender o ceticismo a este nível. Mas, como era de se esperar, os verbetes mais polêmicos de Bayle não passaram despercebidos pelos seus críticos e censores. Para mitigar as suas teses, o autor é obrigado a acrescentar algumas notas e esclarecimentos a respeito de suas reais intenções na segunda edição do *Dictionnaire*. No verbete

¹¹⁶ Bartholmèss sugere que o abade cético do verbete “Pyrrhon” de Bayle representa o bispo Huet (1830, p. 190). A possibilidade não deve ser descartada, visto que eles se conheciam e trocaram algumas correspondências, como mostra Maia Neto (2008).

¹¹⁷ O ceticismo pós-cartesiano foi chamado por Popkin de “High Road to Pyrrhonism” (1989, p. 12). O termo “le grand chemin du Pyrrhonisme” foi retirado do verbete “Nicole”, obs. C do *Dictionnaire*, mas foi utilizado por Bayle em outro sentido: para criticar a via da autoridade, pela qual se conduzem os católicos.

“Pyrrhon”, um dos mais suspeitos, ele salienta que é o abade, e não ele, quem coloca os mistérios da Trindade e da Encarnação no mesmo nível que o dogma da Presença Real e o da Transubstanciação, conforme haviam lhe questionado, e nos “Éclaircissement sur les Pyrrhoniens”, mostra que o que é dito no *Dicionário* não prejudica a religião, já que “la nacelle de Jésus-Christ n’est point pour voguer sur cette mer orageuse, mais pour se tenir à l’abri de cette tempête au port de la foi” (1972, vol. IV, p. 642).

Bayle foi capaz de desenvolver essa crítica profunda às religiões, pois conheceu algumas a fundo. Além disso, o seu ceticismo se mostrou tão flexível, que ele pôde confrontar os argumentos de uma seita aos de outra em um determinado momento, e depois reverter os argumentos da segunda seita contra os da primeira. Por isso, “[...] il deviendra tour à tour manichéen, socinien, pélagien, disciple d’Epicure, d’Aristote ou de Descartes, pour montrer qu’en matière d’opinion tout peut se comprendre et se justifier”, diz Lenient¹¹⁸ (1855, p. 20). Entre as seitas atacadas encontram-se tanto as facções religiosas quanto filosóficas, sem excluir a própria seita dos pirrônicos¹¹⁹.

Se em matéria de opinião tudo é justificável e se a razão pura não é capaz de determinar a verdade com total clareza e evidência, os padrões para se medir o certo e o errado deverão ser encarados como arbitrários e, assim, nenhum argumento poderá se sobrepor ao de outras formas de pensamento. Com base nestas inferências, Bayle desenvolve a sua tese sobre a tolerância universal¹²⁰, exposta principalmente no *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: contrain-les d’entrer, ou Traité de la tolérance universelle* (1686-7). Aqui, o filósofo encontra mais uma oportunidade para inserir as suas idéias de luta e engajamento, trilhando mais uma vez pelo caminho mais árduo. Além das razões filosóficas, Labrousse (1987, p. 174) justifica a adesão de Bayle a teses tão polêmicas com base na sua experiência pessoal: a revogação do Édito de Nantes em 1685, que permitiu a volta das perseguições a huguenotes como ele, a morte na prisão de sua irmã Jacob, que foi detida por sua causa (isto é, porque ele havia composto a *Critique générale de l’histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, uma forte defesa do protestantismo francês, livro que foi condenado pelas

¹¹⁸ Ver também Bartholmèss (1830, p. 193) e Bouillier (1868, vol. II, p. 477). E, como lembram Lenient (1855, p. 62) e Cazes (1905, p. 45), Bayle encarnou um católico nos *Pensées sur la Comète*, um presbiteriano nos *Commentaire Philosophique*, um maniqueísta no *Dictionnaire* e um protestante metodista nas *Réponses aux Questions d’un Provincial*.

¹¹⁹ Esta inclusão nos sugere que Bayle não era um adepto incondicional da seita dos pirrônicos. Comentaremos um pouco a respeito disso no capítulo 3.

¹²⁰ Como diz Lenient, Bayle conduz o pensamento da contradição à dúvida, da dúvida à indiferença e da indiferença à tolerância (1855, p. 22).

autoridades católicas e queimado na *place de Grève* em Paris), e a tolerância que ele conheceu na Holanda.

Bayle foi um dos primeiros, junto com o seu conhecido John Locke, a fazer a defesa da tolerância entre os povos¹²¹. Conforme Labrousse, até o período que precedeu a revogação do Édito de Nantes não se acha nenhuma obra francesa sobre o tema, e a idéia que se fazia de tolerância antes de Bayle, tinha significação pejorativa, designando impunidade e falta, enquanto intolerância significava virtude e integridade moral (1987, pp. 113-4). Em vez de buscar seus ancestrais, portanto, todo este trabalho militante de Bayle nos permite aproximá-lo dos iluministas do século XVIII, embora mais uma vez Labrousse nos chame a atenção para as diferenças de ênfase nestas noções de tolerância. Enquanto os enciclopedistas a defendiam em favor de causas anti-religiosas, Bayle reivindica liberdade de consciência apenas (1987, pp. 99-110). Não restam dúvidas, contudo, que houve uma grande influência das idéias do filósofo de Roterdã sobre Shaftesbury, Berkeley e toda a filosofia setecentista, principalmente a de Hume, como se verá a seguir.

1.3 Hume no contexto histórico

Em um ambiente tão repleto de teses destinadas a desencorajar os descobridores de novas certezas, Hume dificilmente teria ignorado a crise das filosofias aristotélica e cartesiana e, tendo se inteirado dela, não deixou de dar a sua contribuição ao tema do ceticismo. David Hume nasceu em 07 de maio de 1711, cinco anos depois da morte de Bayle e dez anos antes da morte de Huet. Não há dúvidas, como foi colocado acima, que ele era um leitor assíduo das obras mais famosas de seu tempo. Mas, diferente de filósofos como Bayle, Hume muitas vezes deixa de nos fornecer as suas fontes de consulta, tornando a pesquisa em torno de suas leituras árdua e, muitas vezes, conjectural. É indubitável, por outro lado, que muitos termos e idéias utilizados por ele são derivados dos filósofos modernos, de modo que podemos ter uma idéia mais abrangente de suas consultas, ainda que muito do que ele tenha escrito seja derivado também dos antigos. Não é sem razão que o autor foi conhecido por alguns codinomes exaltando os grandes filósofos, como “Sócrates de Edimburgo” e “Bayle da

¹²¹ Labrousse, porém, afirma que Bayle vai além de Locke ao estender a tolerância aos povos muçulmanos, chineses e até aos ateus (1987, p. 122).

Inglaterra”¹²², enquanto o título “David Hume da filosofia clássica” foi atribuído ao grande cético da antiguidade Enesidemo por Menéndez y Pelayo no final do século XIX (1946, p. 208).

Com relação aos antigos, Hume demonstra muita familiaridade com as obras de Cícero, Luciano e Plutarco. Mas ele também conhecia os escritos de Sexto Empírico e de Diógenes Laércio. Annas desconfia que Hume não tenha lido Sexto na época do *Tratado* (2007, p. 137), mas em algumas de suas obras subseqüentes, ele faz algumas citações diretas do cético¹²³. Annas persiste na afirmação de que, mesmo tendo consultado Sexto, Hume não obteve nenhuma compreensão dele do pirronismo antigo e o considerava antes um historiador do que um filósofo, já que todas as suas citações apenas oferecem exemplos de ética ou argumentos sobre religião. Temos poucas provas para nos convencer do contrário, mas é bem possível que ele tenha adquirido uma noção mais apropriada do ceticismo antigo, principalmente no que diz respeito à suspensão de juízo na vida diária¹²⁴. Como mostrado acima, o cético suspende o seu juízo apenas no que diz respeito às coisas evitáveis, e não sobre as coisas inevitáveis, como as que se referem aos seus sentimentos e crenças relacionados à essência dos objetos externos para se conduzir na vida comum. Nas suas referências, Hume cita tanto as *Hipotiposes Pirrônicas*, que tratam desta questão no livro I, quanto o *Adversus mathematicus*, que contém a resposta à crítica de que o ceticismo aplicado às ações diárias é contraditório consigo mesmo¹²⁵. Mas, ainda que estes argumentos nas obras de Sexto tenham passado despercebidos por Hume, ele deve ter se inteirado da controvérsia por meio de outros filósofos antigos ou modernos.

¹²² O primeiro apelido foi dado por Dempster, conforme Mossner (2001, p. 391) e o segundo apareceu na *Bibliothèque des sciences et des beaux-arts* (1763) *apud* Malherbe no artigo “Hume’s reception in France”, em *The reception of David Hume in Europe*, editado por Peter Jones.

¹²³ Ver o ensaio “Of the Populousness of Ancient Nations”, seções II e IV da *Enquiry Concerning the Principles of Morals* e seções IV e XII da *Natural History of Religion*. Weinberg (1964-5), Groarke e Solomon (1991), Olshewsky (1991) e Popkin (2000, p. 52) apresentam algumas versões das *Hipotiposes* existentes no tempo de Hume, das quais ele poderia ter acesso. Uma delas está na *História da Filosofia* de Thomas Stanley (publicado em 1655, 1656, 1660 e 1662). Groarke e Solomon descobriram que Charles Mackie usou este livro com estudantes universitários durante a estadia de Hume em Edimburgo e que, tanto a biblioteca da universidade quanto a dos advogados (que funcionou como uma biblioteca para os homens cultos), continham a obra de Stanley. Outras edições que Hume poderia ter consultado, além das de Estienne e Herve de 1562 e 1569, são a de Le Clerc e Fabricius de 1718 e a francesa de Huart, que saiu em 1725 e 1735. Entretanto, Annas notou que a citação de Sexto na *Enquiry* está em grego, e que as suas referências se coadunam com a edição em grego, publicada pelos irmãos Chouet em 1621. É certo, portanto, que ele teve acesso direto a pelo menos uma edição original de Sexto.

¹²⁴ Um bom argumento para explicar o motivo de Hume usar Sexto apenas como um historiador e não a sua filosofia neste caso, é que ele queria ser lido pelo grande público e não ser relacionado às idéias céticas de Sexto e outros. Agradeço a prof. Sara Albieri por me chamar a atenção com relação a este fato.

¹²⁵ No capítulo 2 oferecemos uma explicação desta crítica por parte de Hume e de outros modernos, bem como a resposta do cético aos seus argumentos.

Não temos conhecimento se Hume teve acesso aos *Acadêmicos*, a principal obra sobre ceticismo de Cícero, um dos seus autores preferidos. Mas ele cita o diálogo *De Natura Deorum* (sobre a natureza dos deuses), que envolve um cético, um epicurista e um estóico¹²⁶. Hume se baseia neste diálogo para escrever os seus *Diálogos sobre a Religião Natural*, conforme mostraremos no capítulo 4. Deste livro e de outros de Cícero ele toma a concepção de ceticismo acadêmico e pode até mesmo ter tomado destas obras o famoso mote de Epicharmus: “Be sober-minded and remember to be skeptical”, para transformá-lo em “Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man”¹²⁷ (1975, p. 06).

Outras informações sobre o ceticismo antigo Hume pode ter retirado do diálogo “Hermótimo, ou os Rivals Filósofos”, de Luciano¹²⁸, ou da “Vida de Pirro” contida nas *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio¹²⁹. David Fate Norton acredita que a visão distorcida que ele faz do cético antigo com relação a sua incapacidade de viver o seu próprio ceticismo foi tirada deste livro, mas, como diz Olszewsky, isto é apenas especulação (1991, p. 277).

Outro autor entre os seus favoritos é Plutarco, que também contribuiu para o tema do ceticismo. Em “Adversus Colotem”, que se encontra na obra *Moralia*, Plutarco apresenta o critério das afecções dos acadêmicos contra a objeção do epicurista nas partes XLII e XLIII. É muito provável que Hume teve acesso às obras completas deste autor, que ele considerou o “chief Favorite of the Antients”¹³⁰. Além de inúmeras citações, ele cita o texto “De superstitione”, que se encontra em *Moralia* na *História Natural da Religião*.

Além de noções como suspensão de juízo, as de instinto e de natureza humana, que aparecem entre os modernos, estavam disponíveis para a consulta de Hume. Entre os filósofos renascentistas, estas idéias foram revividas por Montaigne, que Hume cita

¹²⁶ Ver as suas duas *Enquiries*, a *História Natural da Religião* e os *Diálogos sobre a Religião Natural*. Hume também se refere a este diálogo numa nota do ensaio “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences” (incluído nas edições de 1742 a 1768 e depois suprimido) e “Hume’s Early Memoranda” II, 11, publicado por Mossner.

¹²⁷ Apresentado por Hume em duas ocasiões: numa carta de 15 de março de 1753 (1932, vol. 1, p. 172), e entre as suas anotações antes de compor o *Tratado*, conforme “Hume’s Early Memoranda” (Mossner, 1948).

¹²⁸ Livro citado por ele na *História Natural da Religião*. Verdan apresenta a crítica ao cético antigo neste diálogo, onde Hume pode ter se inspirado para fazer a sua (1998, pp. 59-62).

¹²⁹ Hume cita Diógenes Laércio no ensaio “Of the Populousness of Ancient Nations” e na *História Natural da Religião*, seção VII.

¹³⁰ Carta a William Robertson, de 07 de abril de 1759 (1954, p. 47).

entre outros moralistas consagrados no ensaio “The sceptic” de 1742¹³¹. Mas Hume pode ter conhecido Montaigne ainda antes de ter escrito o *Tratado* em 1740, como suspeita Mossner (2001, p. 79). Acreditamos que as suspeitas de Mossner possam ser confirmadas pois, embora Hume não o cite pelo nome, na parte III do *Tratado* ele recorre a um “exemplo familiar” encontrado no ensaio céptico “Apologie de Raymond Sebond” de Montaigne para provar que o costume, por ser derivado da sensação, se opõe e influencia os nossos juízos. O exemplo é o do homem preso a uma gaiola de ferro no alto de uma torre que, mesmo sabendo que se encontra em lugar seguro, não consegue ignorar as imagens de perigo que as sensações lhes apresentam, e não pode deixar de tremer em tal situação (1978, p. 148). Charron também diz que a imagem de um grande precipício espanta até mesmo aquele que tem ciência de estar em lugar assegurado (1797, p. 86) e Pascal repete o exemplo nos *Pensées*, fragmento 82, intitulado “Imaginação” (1913, p. 38), mas ambos não falam da gaiola mencionada por Montaigne e repetida por Hume no *Tratado*¹³².

Montaigne explorou bem a oposição que existe entre o pensar e o agir por impulso. Inspirado no reconhecimento de Sexto de que o céptico pode suspender o seu juízo sobre as representações, exceto sobre o que Montaigne depois chamou de impulsos instintivos, ele evidencia na “Apologie” a superioridade do instinto sobre a razão.

Quelque bon dessein qu’ait un juge, s’il ne s’escoute de pres, à quoy peu de gens s’amusent; l’inclination à l’amitié, à la parenté, à la beauté, et à la vengeance, et non pas seulement choses si poissantes, mais cet instinct fortuite qui nous fait favoriser une chose plus qu’une autre, et qui nous donne, sans le congé de la raison, le choix en deux pareils subjects, ou quelque ombrage de pareille vanité, peuvent insinuer insensiblement en son jugement la recommandation ou défaveur d’une cause et donner pente à la balance (1965, vol. II, p. 302).

Brahmi defende que Hume encontrou a idéia de subordinação da razão ao instinto em Montaigne (2001, p. 163). Em todo caso, Hume concede um poder maior ao instinto: o de libertar a alma das contradições racionais, chegando a interpretar a razão

¹³¹ Os outros autores citados por Hume estão entre os seus prediletos: Plutarco, Luciano, Cícero, Sêneca e Shaftesbury. Assim como Hume não comenta o ceticismo de Sexto, também não fala do de Montaigne, apenas da sua “gaiety”. Seria demasiado apressado concluir, da mesma forma, que Hume tenha ignorado a filosofia deste último, dado que ele cita um argumento que se encontra no decorrer da exposição do seu ceticismo na “Apologie”. Hume comenta sobre as máximas de Montaigne também na *Segunda Investigação*, seção VIII.

¹³² Hume volta a citar o exemplo no livro II do *Tratado* (1978, p. 445), na *Dissertação sobre as Paixões* (1985, p. 142) e na seção V da *Segunda Investigação* (1975, p. 217), como mostra Beauchamp na sua edição da *Investigação*. Mas nestas outras passagens ele comenta apenas sobre o caso de um homem à beira do precipício, sem mencionar a gaiola.

como uma espécie de instinto natural¹³³. Enquanto Montaigne termina a sua “Apologie” defendendo que a solução aos dilemas céticos está na fé cristã e não na “virtude estoica”, Hume parece rejeitar ambas as alternativas, apelando para as crenças naturais e impulsivas originadas pela própria natureza humana¹³⁴.

Outro termo que pode ter sido apropriado dos escritos de Montaigne é o de natureza humana. Hume faz um emprego metafórico da palavra “natureza” em determinadas ocasiões para ilustrar as nossas limitações para conhecer a verdadeira essência dos objetos, como se percebe no início da parte II da seção V da *Investigação*: “it must certainly be allowed, that nature has kept us at a great distance from all her secrets, and has afforded us only the knowledge of a few superficial qualities of objects; while she conceals from us those powers and principles, on which the influence of these objects entirely depends” (1975, pp. 32-3). De forma semelhante, Montaigne afirma: “Que ne plâit-il un jour à nature nous ouvrir son sein et nous faire voir au propre les moyens et la conduite de ses mouvements, et y préparer nos yeux! O Dieu! quels abus, quels mécomptes nous trouverions en notre pauvre science” (1965, vol. II, p. 265). Outro sentido de natureza em Hume é o de sentimento original ou instinto. No início da seção II, parte IV, livro I do *Tratado*, ele critica o cético que duvida da existência do mundo exterior, mostrando que a natureza não deixou esta questão à sua escolha, tendo em vista a necessidade desta crença para a própria sobrevivência da espécie. Ainda que em outro contexto (não anti-cético), Montaigne já havia reconhecido este benefício concedido às criaturas, tanto humanas quanto irracionais. “Nature a embrassé universellement toutes ses creatures; et n’en est aucune qu’elle n’ait bien plainement fourni de tous moyens nécessaires à la conservation de son être [...]” (1965, vol. II, p. 160).

Hume comenta sobre a razão das criaturas irracionais na última seção da parte III do livro I do *Tratado* (e mais tarde na seção IX da *Primeira Investigação*). Embora situada na parte que trata do conhecimento e não do ceticismo, neste tópico Hume se aproxima mais dos primeiros céticos da modernidade do que de Descartes e dos filósofos da Port-Royal¹³⁵. Hume observa que os animais direcionam-se a fins

¹³³ “Reason is nothing but a wonderful and unintelligible instinct in our souls”, diz ele no *Tratado* (1978, p. 179).

¹³⁴ Não negamos que Montaigne também aceite as crenças instintivas para a condução da vida, mas ele ainda mantém a fé cristã para dispersar os seus devaneios filosóficos, um recurso ausente em Hume.

¹³⁵ Como nota Bouillier, esta é a tendência dos empiristas: dar pouco ao homem e conceder muito aos animais (1868, p. 149) – e aqui podemos nivelar o empirismo dos céticos com o de Hume. O outro partido é o dos cartesianos, de considerar os animais como máquinas, isto é, desprovidos de inteligência e

semelhantes aos nossos e, logo, devem fazer uso da mesma faculdade que nós para se locomoverem (1978, p. 209). Além disso, parecem aprender com a experiência de modo muito semelhante a nós, conforme cita em alguns exemplos: “a horse, that has been accustomed to the field, becomes acquainted with the proper height, which he can leap, and will never attempt what exceeds his force and ability. An old greyhound will trust the more fatiguing part of the chace to the younger, and will place himself so as to meet the hare in her doubles” (1975, p. 105). Embora sem investigar como os bichos aprendem com a experiência, Montaigne observa com detalhes o comportamento animal para concluir que eles também são dotados de algum tipo de raciocínio. Ele chega a mencionar a hipótese de que os atuns têm algum conhecimento em geometria, aritmética e astronomia (1965, vol. II, p. 191) e que o cavalo sonha com trombetas e tiros enquanto o cão persegue a lebre em sonhos (1965, vol. II, pp. 193-4). Charron também supõe que os bichos raciocinam, só que mais imperfeitamente do que o homem (1797, p. 66), e La Mothe Le Vayer cita Galeno para comprovar a mesma tese, excluindo possivelmente a questão da imortalidade da alma (1716, vol. II, p. 10; 1670, p. 05; 1646, pp. 121-2).

Outros autores que Hume utilizou e que também criticaram o “ceticismo imodesto” de Montaigne, são os da *Logique, ou L'art de penser*, que ele cita no *Tratado*, no “Abstract”, na *Primeira Investigação* e nos *Diálogos*, e Malebranche, cuja *Recherche de la vérité* ele cita em todas as suas principais obras¹³⁶. Malebranche provavelmente o influenciou no desenvolvimento das suas teorias sobre causalidade e identidade pessoal, como será mostrado no capítulo 3. Doxsee acrescenta a influência na questão do instinto, uma vez que Malebranche também se preocupa em retratar a involuntariedade dos nossos juízos e a função prática da filosofia para ajustar a nossa condição à vida ordinária (1916).

Hume, assim como Malebranche, se esforçava para desenvolver a “verdadeira filosofia”, ou seja, aquela que se mostra útil para o estudo das ciências da humanidade. “Human Nature is the only science of man; and yet has been hitherto the most neglected”, denuncia ele na conclusão do livro I do *Tratado*. Da mesma forma Malebranche começa a sua *Recherche*: “De toutes les sciences humaines, la science de

sensibilidade. Locke atacou esta leitura nos seus ensaios (livro II, cap. XI, sec. 11), e Bayle era cético com relação a uma e outra tendência, mostram Bouillier (1868, p. 163) e Lenient (1855, pp. 113-7).

¹³⁶ Hume também pode ter conhecido outros filósofos céticos do tempo de Montaigne, como Charron, La Mothe Le Vayer, Sanches e Gassendi. Se não por meio de suas obras originais, mas pelo menos pelo *Dictionnaire* de Bayle: alguns nos seus verbetes próprios, outros no verbete “Pyrrhon”.

l’homme est la plus digne de l’homme: Cependant cette science n’est pas la plus cultivée, ni la plus achevée que nous ayons”¹³⁷ (1688, prefácio, 14^a lauda). E, para cultivar esta ciência, Malebranche reprova a dúvida “deliberada, maliciosa e fantasiosa” dos acadêmicos e ateus e recomenda a dúvida “sábria e prudente” dos verdadeiros filósofos (1688, p. 122). Hume parece ter se apropriado de alguns termos de Malebranche, mas direcionou-os para os seus fins, condenando a dúvida extravagante dos pirrônicos e recomendando a dos acadêmicos, que ele passou a considerar os “verdadeiros filósofos” (1978, p. 222). E, assim como Montaigne, a falsa filosofia é repugnada por Hume, isto é, a metafísica escolástica, ordenando de forma contundente que se jogue às chamas os livros de metafísica carregados de sofismas e ilusões (1975, p. 165). Montaigne, por sua vez, considera a filosofia uma “poësie sophistiquée”¹³⁸ (1965, vol. II, p. 265), e La Mothe Le Vayer completa afirmando que a filosofia está cheia de “resveries, de fables & de vanitez”, já que os seus primeiros inventores, Linus, Orfeu e Homero foram poetas (1716, vol. II, p. 168).

Inspirado nas críticas à metafísica, Hume avança e questiona os milagres, como será mostrado no capítulo 4. Na juventude, ele conheceu os milagres tão divulgados pelos jansenistas e os comenta numa nota do seu ensaio “Of Miracles”. Na ocasião, cita Arnauld, Nicole e comenta sobre o milagre recebido pela sobrinha do “famoso” Pascal. Outro comentário a respeito de Pascal surge no diálogo do final da *Investigação sobre os Princípios da Moral*, também no contexto religioso. Aqui Pascal é comparado a Diógenes, o cínico, por adotar condutas tão extravagantes quanto o filósofo antigo. O religioso é retratado da mesma forma que os jansenistas no ensaio “Of Superstition and Enthusiasm”: “entusiastas e zelosos promotores da devoção passional”. No diálogo, ele exalta a sua profissão exagerada de humildade e desprezo pelas coisas da vida terrena e o seu apego às superstições. No entanto, ele não deixa de considerar a sua filosofia digna de comparação com a de Diógenes. Comparar o filósofo antigo com algum padre qualquer como Loyola ou Dominique seria “desgraçar o nome da filosofia”, completa.

Hume pode ter adquirido essas informações da vida de Pascal por meio de alguma biografia, como a que foi escrita pela irmã dele¹³⁹ ou pelo verbete “Pascal”, obs. G do *Dicionário* de Bayle. Não sabemos se ele chegou a ler os *Pensées*, mas ele cita as

¹³⁷ Malebranche, por sua vez, pode ter se inspirado em Charron, que começa a sua *Sagesse* com a máxima: “la vraye science et le vray estude de l’homme, c’est l’homme” (1797, p. 01).

¹³⁸ Esta observação também foi feita por Landesman (2006, p. 35).

¹³⁹ Beauchamp sugere que Hume leu a “Vida de Pascal”, escrita por Gilberte Périer (Hume, 1999, p. 195). Beauchamp lembra ainda que os milagres presenciados por Pascal são narrados por Racine, no *Abrégé de l’histoire de Port-Royal* (Hume, 1999, p. 251), que pode ter sido outra fonte de Hume.

Cartas Provinciais no volume 3 da *História da Inglaterra*. Alguns pontos do pensamento dos dois filósofos nos sugerem que Hume tenha conhecido as idéias do jansenista de forma mais completa do que nos apresenta o verbete de Bayle. Como nota Penelhum, ambos os filósofos enfatizam a primazia das paixões sobre a razão, que a indecisão leva ao desespero e que as dúvidas céticas não são naturais (Burnyeat, 1983, p. 304). Além disso, Pascal também intenta superar tanto o cético quanto o dogmático ao afirmar que “la nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatistes” (1913, p. 182, fr. 434). Hume, por sua vez, demonstra que os dogmáticos encontram-se em dificuldades insolúveis para provar a validade dos sentidos e de toda a ciência, enquanto os céticos se embaraçam ao se deparar com a necessidade natural de crer, raciocinar e pensar¹⁴⁰.

Entretanto, Hume pode ter encontrado argumentos semelhantes a esse em Huet, de quem ele era um notório leitor¹⁴¹. Huet é comentado pelo autor na “Letter from a gentleman to his friend in Edinburgh”, quando ele responde à acusação de ser um cético pirrônico. Ao desenvolver a sua argumentação, Hume o cita como uma autoridade, o “celebrado religioso” e o “erudito bispo de Avranches” que, apesar de ter escrito um livro para demonstrar os dogmas da religião cristã, foi um dos responsáveis pelo reaparecimento da doutrina dos céticos e pirrônicos. E, na parte I dos *Dialogues concerning Natural Religion*, Hume mais uma vez o considera um homem de vasta erudição, mas que, embora tenha escrito uma demonstração do cristianismo, compôs um tratado que incorpora “all the cavils of the boldest and most determined Pyrrhonism” (1993, p. 13). O *Traité* de Huet apareceu em 1723 e 1741 em francês e em duas edições de 1725 em inglês, como mostra Popkin (1955, p. 68), e Hume certamente teve acesso a alguma delas.

Além do ceticismo no *Traité*, Hume pode ter encontrado outros argumentos em Huet e tê-los direcionado-os para os seus propósitos. No “Essay on suicide”, Hume analisa três argumentos destinados a condenar os direitos de alguém de se desfazer da sua própria vida: 1) o suicídio é uma transgressão do nosso dever a Deus; 2) o suicídio é uma transgressão do nosso dever ao nosso próximo e à sociedade, e 3) o suicídio é uma transgressão a nós mesmos. Tom Beauchamp afirma que a crítica de Hume às três asserções representa uma resposta direta aos argumentos da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (Tweyman 1995, vol. 5, pp. 368-87). Mas Hume, enquanto leitor de Huet

¹⁴⁰ Ver a nota final dos *Dialogues concerning Natural Religion*.

¹⁴¹ O argumento de Huet encontra-se no capítulo 2, seção 2.3.

(mais do que Aquino, que é citado por ele apenas no volume III da *História da Inglaterra*), pode também ter encontrado estas três objeções ao suicídio nos últimos livros das *Questions d'Aunay*¹⁴², que compara os preceitos morais com os nossos deveres a Deus, a nós mesmos e ao próximo¹⁴³ (*apud* Flottes 1857, p. 197).

Outras fontes de inspiração de Hume estão em Bayle e nos empiristas e moralistas britânicos. Popkin considera que os argumentos do livro I do *Tratado* foram extraídos de Bayle (nas partes 2 e 4), de Locke (na introdução e na parte 1) e de Malebranche (na seção XIV da parte 3) (1989, p. 292), mas certamente não pretende ser interpretado literalmente quando afirma que Bayle usou toda espécie de material, enquanto Hume utilizou apenas Bayle (1989, p. 153), já que ele conhecia muitas outras fontes importantes do nosso “Bayle da Inglaterra”.

Bayle foi um dos autores que Hume leu na juventude. Pouco antes de completar 21 anos, ele escreve ao seu amigo Michael Ramsay e pergunta pelo seu aproveitamento da obra do filósofo francês¹⁴⁴. Depois conhece o seu principal biógrafo e amigo, Pierre Desmaizeaux, que também era *fellow* da *Royal Society*. Hume menciona Bayle nas suas obras filosóficas mais importantes e em algumas cartas. Os artigos do *Dictionnaire* utilizados compreendem tanto figuras religiosas como Loyola e Bellarmine quanto filósofos consagrados como Spinoza e Zenão. Mas Hume não leu apenas o *Dictionnaire*. No seu caderno de memórias com anotações compreendidas entre 1729 e 1740, Mossner encontrou 16 notas sobre Bayle, evidenciando que ele utilizou, além do *Dictionnaire*, as suas *Oeuvres Diverses* de 1727-31. E, dentre estas obras, utilizou os *Pensées diverses sur la comète* e a *Continuation des Pensées*, conforme Kemp-Smith (1964, p. 325).

Os *Pensées diverses* podem ter convidado Hume a refletir sobre as superstições populares, além de várias teses relacionadas à religião, como a de que as nossas crenças comuns não são baseadas no que determina a religião. Na parte III do livro I do *Tratado* ele observa a incompatibilidade existente entre as coisas que falamos e as coisas que de fato acreditamos¹⁴⁵:

¹⁴² Esse foi um dos livros que deveria fazer parte do grande projeto huetiano de demonstrar a fraqueza do entendimento humano no *Traité* e na *Censura Philosophiae Cartesiana*, provar a subordinação da razão à fé nas *Questions d'Aunay*, e fazer uma apologia ao cristianismo na *Démonstration Évangélique* (conforme Maia Neto 2008).

¹⁴³ Outros autores que Hume cita e que utilizaram as três objeções mencionadas são Hugo Grotius e Samuel Pufendorf.

¹⁴⁴ Carta a Michael Ramsay de março de 1732 (1932, vol. I, p. 11).

¹⁴⁵ Popkin sugere que esta idéia foi retirada do verbete “Thomas Sanchez” do *Dicionário* (2000, p. 80), mas não descartamos a possibilidade de que tenha sido extraída dos *Pensées*, outra obra que Hume comprovadamente leu.

[...] many eminent theologians have not scrupled to affirm, that though the vulgar have no formal principles of infidelity, yet they are really infidels in their hearts, and have nothing like what we can call a belief of the eternal duration of their souls [...] I ask, if these people really believe what is inculcated on them, and what they pretend to affirm; and the answer is obviously in the negative (1978, p. 114).

Outras apropriações da filosofia de Bayle por Hume são reveladas por Norman Kemp-Smith (1964, pp. 325-38 e 506-16), e serão estudadas nos capítulos seguintes. As influências mais visíveis mostradas por Smith são a teoria humeana sobre espaço e tempo, que estão no artigo “Zenon d’Elée”, a crítica à substância e à noção de identidade contida no artigo “Spinoza”, o ceticismo e a crítica aos argumentos em favor da religião. Não devemos nos esquecer que uma das mais importantes críticas de Hume relacionada à existência das qualidades primárias da matéria também pode ter sido extraída do verbete “Pyrrhon”, no qual Bayle atribui a descoberta merecidamente ao abade Foucher¹⁴⁶. Berkeley faz a mesma crítica, mas tanto ele quanto Hume devem ter se inspirado em Bayle, como mostra Popkin no artigo “Berkeley and Pyrrhonism”.

Muitas vezes, contudo, Hume pode ter chegado aos argumentos de Bayle por meio do seu discípulo Shaftesbury ou Hutcheson, como nota Drever (1953, p. 50). Conforme Mossner, Hume adquiriu as *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* de Shaftesbury em 1726 (2001, p. 31) e, num dos textos publicados neste livro, *The Moralists, a Philosophical Rhapsody*, Hume pode ter encontrado elementos para sustentar a sua filosofia acadêmica, como mostra Olszewsky (1991, p. 280).

Além dos seguidores, muitos outros autores comentavam a filosofia de Bayle no tempo de Hume. J. P. Crousaz escreveu um livro de quase 800 páginas em dois folíolos para refutar o ceticismo de Bayle, de Huet e de Sexto, intitulado *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne* em 1733, quando Hume tinha 22 anos. Popkin acha muito plausível que Hume tenha lido pelo menos alguma resenha sobre Crousaz, pois faz uso de argumentos semelhantes ao dele¹⁴⁷ (1989, p. 141). As idéias de Crousaz foram também divulgadas pelo seu discípulo J. H. Formey, que acrescenta críticas ao ceticismo de Hume.

O lado construtivo da filosofia de Hume é encontrado principalmente nos empiristas britânicos. Mas mesmo estes não ignoraram a crise cética da modernidade.

¹⁴⁶ Possivelmente Hume tenha ouvido falar de Foucher somente por meio de Bayle. Alguma outra informação sobre o abade, no entanto, ele pode ter recebido de algum dos seus correspondentes, como Malebranche e Leibniz.

¹⁴⁷ Peter Jones diz ainda que Hume pode ter encontrado as idéias de Crousaz em Jean-Baptiste Dubos, que ele cita nos “Memoranda” (1982, p. 124).

Locke, que conhecia pessoalmente Bayle e Huet¹⁴⁸, pode ter sustentado um ceticismo moderado com relação à natureza da mente e à existência real dos objetos externos¹⁴⁹. Berkeley foi considerado cético na *Primeira Investigação*, embora toda a sua obra seja destinada a refutar o pirrônico¹⁵⁰. Bacon critica o método cético no aforismo 37 do livro I do *Novum Organum*, mas considera, assim como Hume, que a filosofia da Nova Academia é mais moderada do que a dos dogmáticos no aforismo 67 do mesmo livro.

Sem dúvida, Hume também acompanhava as descobertas dos filósofos experimentais da *Royal Society*, que fizeram parte os seus conterrâneos Newton e Clarke¹⁵¹. No volume I da *História da Inglaterra*, ele elogia Robert Boyle, como mostra Wiener (1932, p. 594) e, se por acaso teve contato com o *Sceptical Chymist* deste autor, pôde acompanhar a narrativa do desenvolvimento de uma ciência mecânica auxiliada pelo criticismo da filosofia acadêmica de Carnéades. Hume também deve ter conhecido o famoso livro cético de Glanvill e pode ter se inspirado nele para fundamentar a sua crítica à noção de causalidade, conforme discutiremos no capítulo 3. Popkin salientou uma passagem dos *Diálogos sobre a Religião Natural* em que Hume ataca alguns libertinos, como Bayle, Huet e esses cétricos supersticiosos que “realmente crêem em bruxas, mas duvidam da mais simples proposição de Euclides”, certamente se referindo a Glanvill¹⁵² (1989, p. 284).

As filosofias de Hume e de Glanvill têm afinidades com o empirismo e o ceticismo, mas certamente em graus diferentes. Ambos os autores estão à procura da base que fundamenta ou dá coesão às nossas idéias, isto é, do “cimento”, para utilizar um termo comum a eles. Entretanto, enquanto Hume julga ter feito algumas descobertas importantes no terreno da filosofia, o seu antecessor britânico geralmente se limita a levantar questões paradoxais, que mais embaraçam do que resolvem problemas cétricos. Por exemplo, na *Scepsis Scientifica*, Glanvill se pergunta, a propósito da união entre a alma e o corpo: “what **cement** should unite heaven and earth, light and darkness, [...]”

¹⁴⁸ Conforme Labrousse (1987, p. 122).

¹⁴⁹ Assim defende Larmore (1998, p. 1159).

¹⁵⁰ Popkin revela que, por razões inexplicáveis, era comum considerar Berkeley um cético e zombar do seu ceticismo no tempo de Hume (1989, p. 281).

¹⁵¹ Hume deve ter tido lições sobre a filosofia newtoniana já na faculdade, pois foi aluno de Robert Stewart, um pupilo de Newton, como mostra Mossner (2001, p. 42).

¹⁵² Embora Glanvill seja o único cético conhecido que acreditava em bruxas, a dúvida relacionada à geometria euclidiana dificilmente poderia ser atribuída a ele, que era um defensor da realidade do conhecimento demonstrativo, como se percebe nesta passagem: “And it may be as Master Hobbs observes, one reason that Mathematical demonstrations are uncontroverted, is, because Interest hath no place in those unquestionable verities: when as, did the advantage of any stand against them, perhaps Euclids Elements would not pass with so universal a suffrage” (1978, p. 98).

how should a thought be united to a marble-statue, or a sun-beam to a lump of clay?” (1978, pp. 15-6 – grifo nosso). Hume poderia estar pensando nesta passagem de Glanvill no final do “Abstract” do seu *Tratado*, quando apresenta os seus três princípios de associação de idéias (semelhança, causação e contigüidade), “for as it is by means of thought only that any thing operates upon our passions, and as these are the only ties of our thoughts, they are really *to us* the **cement of the universe**, and all the operations of the mind must, in a great measure, depend on them” (1978, p. 662 – o primeiro grifo é do autor, o segundo, nosso).

Mas é preciso ter cuidado ao confrontar o método empirista contra o cético, pois muitas vezes eles estão mais próximos do que parece. Enquanto muitos empiristas se abstêm de se pronunciar sobre o que ocorre nas regiões em que os nossos sentidos não alcançam, alguns céuticos reconhecem que as informações obtidas pelos sentidos são as únicas coisas das quais podemos nos fiar. Glanvill não é o único a argumentar desta forma. Gassendi e Huet levantaram razões em favor do empirismo contra a ciência cartesiana e Francisco Sanches, contra a aristotélica. Montaigne também diz que a ciência se inicia pelos sentidos e que seríamos comparáveis a uma pedra se não conhecêssemos a existência do som, da luz, do sabor, etc. (1965, vol. II, p. 330). Charron e La Mothe Le Vayer fazem o mesmo reconhecimento que o seu mestre, considerando os sentidos as “sentinelas” (Charron, 1797, p. 131) ou as “portas” (La Mothe Le Vayer, 1646, p. 114) da nossa alma. Logo em seguida, porém, tanto Montaigne quanto os seus seguidores, passam a apresentar a debilidade natural destes sentidos, levantando argumentos céuticos para questionar os seus funcionamentos.

O aparecimento destes argumentos certamente tem implicação para a concepção de ciência nestes autores. Enquanto Boyle, Glanvill e Hume se mostraram entusiastas do desenvolvimento científico e Gassendi adepto de uma ciência construída sobre as aparências, os primeiros filósofos da modernidade foram menos otimistas diante dos avanços da ciência nascente dos séculos XVI e XVII. E se tomarmos o rigor das críticas de Huet, em certa medida poderemos aproximá-lo destes últimos filósofos.

Uma crítica devastadora à lógica científica é apresentada por Sanches, ao demonstrar que, quando procuramos pelas causas gerais de um fenômeno, nos deparamos com o fato de que uma causa depende da outra (1991, pp. 91-2). Huet compartilha deste pensamento no livro I, cap. VII do seu *Traité*, advertindo-nos que essa corrente de causas pode nunca terminar, levando-nos a uma pesquisa infinita. E,

apesar do seu empirismo, Glanvill apresenta a mesma crítica na *Scepsis Scientifica*, capítulo IX.

Mas o empirismo de Hume parece ter sido mais radical do que o dos seus antecessores cétricos. Como observa Olaso (1978, p. 57), na seção V da *Primeira Investigação*, ele mostra que o fundamento de toda crença deve residir em algum fato, seja da memória, seja dos sentidos, colocando, desta forma, um ponto final a qualquer investigação que possa nos levar a buscas fatigantes de princípios que se encontrem muito além da nossa experiência sensível.

In a word, if we proceed not upon some fact, present to the memory or senses, our reasonings would be merely hypothetical; and however the particular links might be connected with each other, the whole chain of inferences would have nothing to support it, nor could we ever, by its means, arrive at the knowledge of any real existence. If I ask, why you believe any particular matter of fact, which you relate, you must tell me some reason; and this reason will be some other fact, connected with it. But as you cannot proceed after this manner, *in infinitum*, you must at last terminate in some fact, which is present to your memory or senses; or must allow that your belief is entirely without foundation (1975, p. 46).

Hume procura sempre se fixar em algum dado proveniente da experiência sensível, mesmo quando procura um princípio que possa ser considerado a origem de toda moralidade, como esclarece numa nota de rodapé da *Segunda Investigação*:

It is needless to push our researches so far as to ask, why we have humanity or a fellow-feeling with others. It is sufficient, that this is experienced to be a principle in human nature. We must stop somewhere in our examination of causes; and there are, in every science, some general principles, beyond which we cannot hope to find any principle more general (1975, pp. 219-20n).

Mas cétricos como Sanches parecem se limitar ao que é dado imediatamente aos sentidos e, por isso, são cétricos com relação ao que se encontra em lugares inacessíveis ao ser humano, mesmo quando essas regiões se encontram dentro do domínio da experiência possível. Sanches chega a anunciar que não temos como saber como as coisas que não são percebidas ocorrem, como o que sucede no mar, no interior da terra e nos astros (1991, p. 103). Aqui ele parece seguir uma asserção de Enesidemo, que diz, conforme Fócio: “não há signo visível que revele as coisas invisíveis” (*apud* Menéndez y Pelayo 1946, p. 209).

Não sabemos, porém, se com estas críticas Sanches intentava edificar uma epistemologia construtiva diferente da aristotélica, que ele atacava. Gassendi, por outro lado, preocupou-se com as verdades que Sexto chamou de naturalmente escondidas, como o conhecimento de que há poros na pele porque sentimos o suor. Glanvill também se mostrou confiante nos instrumentos que a nova ciência poderia fazer uso para descobrir fenômenos que eram, até então, desconhecidos. Graças à criação do

telescópio, diz ele, sabemos que a galáxia não é um meteoro, como pensou Aristóteles (1978, p. 128). O próprio Huet se mostra mais otimista neste aspecto, ao perceber a utilidade de hipóteses científicas para explicar e predizer os astros (1741, p. 244).

Da mesma forma, a ciência de Hume espera “discover some hidden truths, which may contribute to the instruction of posterity”, como mostra Monteiro¹⁵³, provando, assim, que Hume não estava interessando somente em causas observáveis. Mesmo sendo crítico da ciência obstrusa e metafísica, ele reconhece que a ciência abstrata pode nos ser útil, e não deve ser completamente desprezada (1975, p. 10). No “Abstract”, ele se apóia no método de Bacon, o chamado “pai da física experimental” que não desconsidera o uso de instrumentos e métodos para auxiliar os sentidos a alcançarem regiões desconhecidas de nós.

Muitos cétricos do tempo de Hume não fizeram tantas concessões aos pioneiros da nova forma de conhecimento, seja científico, seja baseado na alquimia e astrologia. Como expõe Verdan, as noções de ciência baseada em leis e generalizações não se coadunam com o pensamento do cético (1998, p. 52). Popkin afirma que alguns modernos conheciam e admiravam Galileu e outros, mas não o viam como descobridores da nova ciência, e sim como figuras que negaram teorias aceitas. Gassendi pode ter sido uma exceção, continua Popkin, mas o seu amigo La Mothe Le Vayer queria derrotar tanto o dogmático quanto o cientista (2000, pp. 167-8, 224 e 230-1).

No julgamento de Hume, a filosofia natural teve grandes progressos depois de Bacon. Agora seria o momento de estender estes avanços para as ciências humanas (1975, pp. 84 e 220). Para o “filósofo newtoniano”, como diz Capaldi (1975), devemos ouvir a voz da natureza, que nos clama: “indulge your passion for science, but let your science be human, and such as may have a direct reference to action and society” (1975, p. 9). A ciência humana é tão legítima que pode servir de fundamento para as demais, diz ele na introdução do *Tratado*, pois ela “não é inferior em certeza, mas é superior em utilidade” com relação às outras formas de compreensão humana.

Nos *Diálogos sobre a Religião Natural*, Cleanto pergunta a Filo se ele é um desses cétricos que duvida das coisas mais triviais dos sentidos e das descobertas mais elementares das ciências, uma suposição que Filo considera apropriada exclusivamente a essa “class of fools”, da qual ele insiste não fazer parte. A fala de Cleanto serve justamente para colocar este tipo de cético em situação embaraçosa.

¹⁵³ No artigo “Hume’s conception of science” (Tweyman 1995, vol. 5, p. 301) e em *Hume e a Epistemologia* (2009, p. 9 e cap. I). A citação de Hume encontra-se na *Primeira Investigação*, pag. 06.

In reality, would not a man be ridiculous, who pretended to reject Newton's explication of the wonderful phenomenon of the rainbow, because that explication gives a minute anatomy of the rays of light; a subject, forsooth, too refined for human comprehension? And what would you say to one, who, having nothing particular to object to the arguments of Copernicus and Galileo for the motion of the earth, should withhold his assent, on that general principle, that these subjects were too magnificent and remote to be explained by the narrow and fallacious reason of mankind? (1993, p. 38).

A suspensão de juízo que Cleanto se refere é considerada um passo importante para a investigação humeana, mas não o fim dela. No livro I, parte III do *Tratado* isso fica muito claro, quando Hume discute a natureza da crença. Sempre que discordamos de alguém, consideramos ambos os lados da questão e, nesta situação, não temos realmente nenhuma opinião. Mas alguma diferença entre esses princípios deve ser visível a nós, e a mente vai procurar fixar-se em um deles, concedendo a crença ao que damos o nosso assentimento, e rejeitando aquele que discordamos (1978, p. 97). Landesman (2006, p. 229), Burnyeat (1983, p. 215), Wright (Tweyman 1995, vol. 2, p. 227) e Ezequiel de Olaso (1978, pp. 57-8) salientam o desprezo de Hume à suspensão de juízo peculiar ao cético. Olaso esclarece que, se para Hume não há raciocínio que possa impedir a atuação do instinto, a *epoché* torna-se impossível.

Bacon também se distancia deste estado mental quando esclarece que o que ele está propondo não é a *acatalepsia*, isto é, a doutrina de que nada pode ser compreendido, que se segue logo após a suspensão de juízo¹⁵⁴, mas a *eucatalepsia*, ou seja, a provisão do que é necessário para as coisas serem compreendidas (*Novum Organum*, livro I, af. 126). Mersenne traz à tona o mesmo assunto, e se aborrece com o cético que compara a sua suspensão com a “medicina da alma”, considerando-a, pelo contrário, uma “doença do espírito”, “[...] car depuis que la raison est aveuglée par le Pyrrhonisme, elle ne peut plus rien discerner [...]” (1625, p. 190). Embora mostre que os poderes do instinto predominam sobre os da razão, Hume concordaria com Mersenne nesta questão e interviria em favor de um certo domínio da razão em nossas reflexões diárias. O cético, explica Hume no ensaio que leva o seu nome, pensa que toda a parte ignorante da sociedade e mesmo os pensadores são governados totalmente por suas tendências naturais, sendo excluídos da chamada “medicina da alma”¹⁵⁵ que, neste contexto, significa a propensão à filosofia (1985, p. 222). Mas, como mostra Immerwahr (1989), Hume acredita na filosofia como o “soberano antídoto” contra a superstição e a falsa religião, no ensaio “On suicide”.

¹⁵⁴ Assim se expressa Bacon, embora para o cético a *acatalepsia* não seja uma consequência da suspensão de juízo.

¹⁵⁵ Este é mais um termo que se encontra em Cícero, como mostra Peter Jones (1982, p. 33).

Assim como a suspensão de juízo, Hume também não encontra satisfação na tranqüilidade de espírito pirrônica. A impossibilidade de corrigir as suas próprias reflexões leva-no, não a um confortável estado de espírito, mas ao desespero e à melancolia, como evidenciado no final do livro I do *Tratado*. E a cura para este estado deve ser procurada não na filosofia, mas numa impressão mais vívida ou na distração das suas ocupações teóricas. Com relação a esta questão, Hume está mais próximo de Sanches, Montaigne e outros modernos, que recusaram estar à procura da tranqüilidade da alma, do que do cético clássico¹⁵⁶.

Estas evidências comprovam o quanto Hume foi afetado pelo ceticismo do seu tempo. Não há dúvidas de que ele consultou os antigos e também os modernos para se informar sobre este assunto, e certamente não dialogou apenas com os representantes de um único tempo histórico, mas formou uma concepção própria de ceticismo extraída de todas as suas leituras para então posicionar-se sobre o problema. É difícil de imaginar, além disso, que Hume não tenha se inteirado apropriadamente da filosofia cética no que diz respeito à suspensão de juízo limitada à realidade dos fenômenos, não obstante a sua crítica ao cético, que será apresentada no próximo capítulo, envolva este comprometimento¹⁵⁷. Pois, além de ter lido tantos autores que tratam deste assunto, como foi evidenciado aqui, existem outras possibilidades, tanto da parte literária quanto filosófica. Entre os modernos, Hume também era leitor de Descartes, e poderia ter previsto a possibilidade do cético de adotar uma moral provisória enquanto especula, como aparece no *Discurso do Método*. Por meio das *Objeções e Respostas* de Descartes, poderia ter conhecido Mersenne e, na sua estadia na França, ter encontrado a *Vérité des sciences*, que apresenta os dez tropos céticos e as suas dúvidas restritas apenas sobre as aparências dos objetos. Hume também era um ávido leitor de romances e peças de teatro. Leu as obras de Shakespeare ainda jovem, e cita Molière, St. Évremond, La Bruyère e Walter Raleigh. Todos estes escritores se envolveram, de uma forma ou de outra, com o ceticismo. Raleigh, por exemplo, publicou em 1651 um ensaio intitulado “The Sceptic”, em que apresenta o cético como alguém capaz de informar como as

¹⁵⁶ Além destes, Brahami nota que Bayle critica a lógica de Sexto, que não pode nos dar nenhuma satisfação de espírito, no verbete “Pyrrhon”, obs. C. Este comentador observa que, para os cristãos – e aqui englobamos grande parte dos céticos modernos – o fim da investigação não pode estar na *ataraxia* (2001, pp. 20 e 120).

¹⁵⁷ Terence Penelhum parece ter percebido bem a questão ao afirmar que Hume faz uma má leitura do ceticismo antigo, mas não é um “fundamental misunderstanding”, pois Sexto ainda solicita uma suspensão interna de juízo com relação à conformidade das aparências à realidade, e Hume mostra que não temos essa liberdade de escolha (1983, p. 124).

coisas lhe aparecem, embora não possa se pronunciar sobre o modo como elas são na realidade.

Outro problema de interpretação relacionado ao ceticismo que Hume parece evitar é o de afirmar algo com firmeza, mesmo que essa afirmação seja a sua própria dúvida. Olszewsky sustenta que Descartes confunde a dúvida com a negação, mas isso não seria correto na visão de Hume (1991, p. 276-7). É importante recordar que Hume não aprova o ceticismo cartesiano no início da seção XII da *Investigação*. Annas, porém, encontra uma passagem da *Segunda Investigação* em que o autor, apoiado em Sexto, mostra que os cétricos “afirmam absurdamente” que a origem de toda adoração religiosa é derivada da utilidade dos objetos inanimados. Uma vez que o cétrico não faz nenhuma afirmação, apenas enuncia dúvidas, Hume poderia ter feito aqui uma má-interpretação de Sexto. Mas essa passagem isolada talvez não caracterize todo o pensamento do autor sobre o problema, pois Annas reconhece que na nota final dos *Diálogos*, Hume indica ter algum conhecimento da maneira de raciocinar do cétrico antigo (1997). Nesta nota, ele critica essas disputas entre cétricos e dogmáticos por serem meramente verbais, já que nenhum dogmático nega as dificuldades existentes nas informações dos nossos sentidos e na nossa ciência e nenhum cétrico nega a necessidade de crer e de pensar sobre todos os assuntos, “and even of frequently **assenting with confidence and security**” (grifo nosso). Mas há outras passagens dos *Diálogos* em que Hume relaciona o cétrico com a suspensão de juízo, em vez da afirmação decisiva. A seita dos cétricos, diz ele na parte XII, “from a natural diffidence of their own capacity, suspend, or endeavour to suspend, all judgment with regard to such sublime and such extraordinary subjects” (1993, p. 129). Na parte VIII, ele diz que, para o cétrico, nenhum sistema filosófico deve ter o nosso consentimento, pois “a total suspense of judgment is here our only reasonable resource” (1993, pp. 88-9). Também na parte I, ao mostrar que o “mais refinado ceticismo” sempre nos mostra que um argumento nunca terá mais peso do que outro. Logo, “the mind must remain in suspense between them; and it is that very suspense or balance, which is the triumph of skepticism” (1993, pp. 37-8). Há também a seção XII da *Investigação* em que ele está atento ao problema, ao comentar sobre “these paradoxical tenets (if they may be called tenets)”, seguindo a observação de Sexto de que ceticismo não é dogma.

2. A CRÍTICA AO CETICISMO EXTRAVAGANTE

Hume formula três diferentes críticas ao cético pirrônico na seção XII da *Investigação*. A primeira diz respeito às dúvidas céticas sobre a noção absoluta de moralidade e das qualidades dos objetos externos, levando em conta nossas paixões e constituições do corpo. Tais objeções foram chamadas de “fracas e populares” e estão presentes principalmente nos possíveis seguidores do pirronismo do início da modernidade como Montaigne, Charron, La Mothe le Vayer e Gassendi. As outras críticas presentes na *Investigação* continuam questionando o ceticismo com relação aos sentidos, e se dividem em duas partes: primeiramente são direcionadas contra os denominados “tópicos triviais” (*trite topics*), ou melhor, os argumentos encontrados nos tropos de Sexto Empírico e renascidos principalmente pelos céticos modernos acima mencionados. Em seguida, contra as objeções “profundas e filosóficas”, isto é, as dúvidas relacionadas à existência do mundo exterior, apresentadas na “Primeira Meditação” de Descartes e pelos céticos do período pós-cartesiano. A divisão da crítica humeana em três partes, embora não se encontre nas obras do autor, que faz as objeções aleatoriamente a todos esses níveis de ceticismo, facilita a apresentação do tema e a compreensão do seu propósito, que oferece como contrapartida os seguintes recursos ao empreendimento cético: o apelo a uma base comum em nossos sentimentos a respeito da moralidade, a intervenção da razão nas controvérsias céticas e o recurso às crenças instintivas, após denunciar a incapacidade do cético de viver o seu próprio ceticismo¹⁵⁸. Tais críticas não são exclusivas de Hume e encontram-se de forma semelhante em outros adversários da dúvida pirrônica como René Descartes, Marin Mersenne e nos céticos moderados Pierre Gassendi e Joseph Glanvill, embora sua eficiência tenha sido questionada por alguns partidários do ceticismo deste período, como Montaigne, La Mothe Le Vayer, o primeiro Gassendi, Charron, Francisco Sanches e Pierre Bayle.

¹⁵⁸ Na primeira crítica, Hume comenta sobre as noções morais e as qualidades dos objetos externos. O prof. João Paulo Monteiro lembrou-me que a crítica às qualidades dos objetos externos deveria acompanhar os tópicos triviais com relação aos sentidos. Apresentamos, portanto, essa crítica de Hume junto com as objeções populares, para seguir a ordem do próprio autor, mas a sua resposta junto com os demais tópicos com relação aos sentidos. A prof. Sara Albieri também chamou a atenção para o fato de que Hume, enquanto filósofo do iluminismo e partidário do desenvolvimento das ciências, sente um desprezo geral com relação a este ceticismo trivial com relação aos sentidos e à moral e que, por isso, ele dedicou-se tão pouco à análise e às críticas a este ceticismo. Julgamos a observação digna de nota e apresentamos apenas as passagens isoladas em que Hume trata do problema, que são visivelmente pouco aprofundadas.

2.1 As Objeções Populares

Com a descoberta de novos mundos, os filósofos do tempo de Hume se deparavam constantemente com relatos e anedotas sobre os costumes e modos de vida dos selvagens. Acrescentado à redescoberta dos textos da antiguidade, onde eram descritos os modos de vida dos pagãos, encontraram um amplo campo para analisar e criticar os costumes de sua própria época e lugar. Neste período pós-escolástico, Montaigne foi um dos primeiros a desenvolver a dúvida sistemática sobre as regras de conduta do seu tempo, e assim, representar adequadamente a crise dos valores cristãos. A crítica, que corresponde ao décimo tropo de Sexto e ao quinto da classificação de Diógenes Laércio, tomou prosseguimento com seu discípulo direto Pierre Charron, com o “jovem” Gassendi e foi abundantemente utilizada por La Mothe le Vayer.

O alvo dos críticos com suas interrogações céticas acerca do modelo de vida adotado pela cultura européia no fim do século XVI e início do século XVII era sobretudo discutir a noção de que o modo de vida dos ocidentais era algo tão singular que parecia ser ditado pela natureza. Para Montaigne, isso é algo natural ao ser humano, isto é, temos uma tendência instintiva para crer que nossos costumes e hábitos são os mais adaptáveis à nossa constituição e os melhores a serem seguidos. Mas o costume é “une violente et traistresse maistresse” que, pouco a pouco, vai ganhando autoridade sobre nós (1965, vol. II, p. 17).

No entanto, Montaigne não apenas constata que os costumes das outras civilizações são tão razoáveis quanto os comumente aceitos entre os seus conterrâneos, mas muitas vezes os hábitos dos cristãos, que se unem à doutrina divina apenas por palavras, são inferiores aos dos maometanos e pagãos, que adaptam sua conduta rigorosamente a sua seita (1965, vol. II, p. 142). Da mesma forma, os selvagens do novo mundo que viviam sem leis, tinham um governo mais bem organizado do que o de seu país, mesmo este sendo sobrecarregado mais de magistrados e leis do que de processos (1965, vol. II, p. 214).

Montaigne dedicou boa parte de seus estudos à análise dos seus costumes e das outras nações¹⁵⁹. Inúmeras comparações são apresentadas nos capítulos “Des

¹⁵⁹ Quando viajou pela Europa nos anos de 1580 e 1581, seu desejo de conhecer lugares desconhecidos era tão grande, que frequentemente fazia com que todo o seu grupo se desviasse da rota programada apenas para satisfazer suas curiosidades, conforme narra seu secretário no *Journal du voyage en Italie* (apud Tournon, 2004, cap. 5).

cannibales”, “De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe”, além da “Apologie de Raymond Sebond”, e seus exemplos afetaram fortemente o pensamento literário e filosófico do seu tempo¹⁶⁰. Se a beleza fosse uma coisa natural, todos a reconheceríamos. Mas há muitas outras concepções de beleza. Os índios se pintam e se enchem de argolas para parecerem belos; os peruanos e orientais preferem aumentar as orelhas; os espanhóis cultuam a magreza e os italianos almejam serem gordos e atarracados (1965, vol. II, p. 195). Charron narra fatos espantosos de seu tempo como o de que homens sem barba, sem conhecimento da utilização do fogo e do vinho estimam como belo o que era julgado feio entre os franceses (1797, p. 175), e La Mothe le Vayer observa que os canadenses e outros americanos não se aproximavam dos homens barbudos porque eles lhes pareciam bichos (1716, vol. I, p. 24).

La Mothe le Vayer acrescenta muitos outros exemplos em vários de seus diálogos sobre os mais variados assuntos. Noções de beleza, concepções políticas, preferências entre comidas e bebidas, hábitos de mesa, tipos de vestimentas, maneiras de arrumar os cabelos, vantagens e desvantagens de se casar, amor e acasalamento entre animais, entre homens e animais, prática de incesto e homossexualismo em diferentes civilizações, tudo é narrado com muita naturalidade, com o único propósito de deixar o espírito suspenso entre a igualdade de razões apresentadas. Nem mesmo os costumes religiosos escapam da sua investigação generalizada. Uns fazem cerimônias pomposas aos deuses, outros sustentam que é preciso adorar os deuses apenas com pureza de espírito; os cristãos lavam a fronte com água benta, enquanto os maometanos lavam os pés; há os que elevam templos, igrejas e mesquitas, que adoram imagens, que acham que o Estado pertence à religião ou que a religião pertence ao Estado; que fazem sacrifícios, que aprovam a inquisição e a tortura (1716, vol. I, pp. 388-91), e assim por diante.

Gassendi tratou dos mesmos problemas que Montaigne e Charron nas *Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliens*, sua obra de juventude. No livro II, diss. VI, art. 4 suas observações referem-se a este mesmo modo de Sexto para a suspensão do juízo. Celibato e casamento, monogamia e poligamia, diferenças de ritos funerários são alguns de seus exemplos. Com relação à religião, o padre Gassendi constatou que, excetuando a religião católica, que é a única verdadeira, há grande variedade de opiniões sobre a existência, natureza, unidade, conhecimento e providência da divindade, além da diversidade de cultos destinados à adoração dela.

¹⁶⁰ Como curiosidade, há fortes evidências de que a peça “A tempestade” de Shakespeare foi inspirada no ensaio “Dos canibais”.

Montaigne, que assim como Le Vayer, era leigo¹⁶¹, foi mais abrangente em sua análise sobre os hábitos religiosos. Se somos católicos, observa o francês de Périgord, é porque o destino nos fez nascer em uma terra onde essa religião é praticada, porque é muito antiga, porque respeitamos a autoridade, porque tememos os castigos em não segui-la ou porque esperamos alguma recompensa dela. Sua máxima sobre este assunto frequentemente citada pelos comentadores é: “somos cristãos assim como somos perigordinos ou alemães” (1965, vol. II, p. 146). O resultado da investigação montaigneana ao comparar tantos costumes opostos não é o de contrariar o espírito, mas o de instruí-lo. Colombo deveria ter feito o mesmo, isto é, deveria tirar vantagem do modelo de vida inocente e puro, pensa Le Vayer, em vez de impor as leis corrompidas em vigor, despovoando e desolando de forma desumana o novo hemisfério (1716, vol. II, p. 205).

Essas crenças, juízos e opiniões não são apenas criações da sociedade. Para Montaigne, eles são de certa forma naturais e derivam do ar, do clima, do lugar de nascimento, etc. (1965, vol. II, p. 314-5). Os que vivem em outro pólo, sob outra constelação, terão temperamento e raciocínio diferenciados, acreditou também Le Vayer (1716, vol. I, p. 25). E dependendo das circunstâncias dos efeitos da alimentação, educação, posição do céu, podemos distinguir os gêneros humanos como melancólico, sanguíneo, colérico, etc., demonstra Gassendi (1959, livro II, diss. VI, art. 3). Charron também contribuiu para o tema¹⁶², adotando uma classificação mais ordenada, dividindo o mundo em três regiões, enquadrando os habitantes de cada região conforme sua natureza. Assim, quem vivesse na região setentrional do planeta seria mais avantajado no corpo (mais alto, mais forte e mais grosseiro), os da região meridional seriam privilegiados de espírito (mais religiosos, mais melancólicos e mais sábios) e os das áreas medianas seriam temperados em tudo, tanto nas questões do corpo quanto do espírito (1797, livro I, cap. 38).

¹⁶¹ Mas provavelmente não ateu ou ímpio. A discussão sobre o ceticismo religioso destes autores, bem como o de Hume, encontra-se no quarto capítulo da tese.

¹⁶² Sobre o mesmo assunto, que corresponde ao segundo tropo de Sexto, ver Glanvill (1978, p. 90). Glanvill ainda nota – assim como Huet (1741, p. 46) – que homens concebem objetos de forma diferente porque são dotados de corpos e cérebros dessemelhantes (1978, p. 162) e Sanches, na tentativa de encontrar um corpo perfeito para se ter algum conhecimento verdadeiro, percebe que desde o berço a criança sofre inúmeras mudanças devido ao ar, lugar, movimento, educação e alimentação (1991, p. 137). Hume argumentou contra a leitura de que o temperamento dos homens se deve a causas físicas como o clima, o ar e a comida no ensaio “Of National Characters”, citando nove razões retiradas da história para mostrar que a formação das personalidades se deve mais ao contágio dos modos e costumes e à simpatia entre as pessoas do que a causas físicas.

De acordo com esta análise, nossos hábitos e temperamentos, enquanto obras da natureza, não apenas deixariam de constituir-se vícios ou virtudes morais a serem atribuídos a todo e qualquer ser humano, mas seriam determinantes também em nossos julgamentos sobre as qualidades dos objetos e ocorrências exteriores a nós. Pois, conforme Montaigne, seguimos nossos impulsos instintivos de acordo com as circunstâncias. “Mudamos de vontade como o camaleão muda de cor”, diz no ensaio “Da incoerência de nossas ações” (1965, vol. II, p. 17). O vinho, exemplifica ele lembrando-se do quarto tropo de Sexto, apresenta um determinado sabor ao homem doente e outro ao saudável. Como Gassendi observa, se o vinho parece amargo a um homem febril, não significa que ele mudou sua qualidade própria, mas que as qualidades dos objetos são sempre relativas ao homem (1959, pp. 388, 460 e 472). Charron traz à tona o mesmo tópico, ilustrando com o exemplo da criança, que tem gostos e preferências diversificados com relação ao adulto¹⁶³ (1797, p. 87). Em qual juízo deveríamos confiar? Quem seria o juiz de todas essas controvérsias? Nem mesmo nos tribunais poderíamos encontrar um juiz neutro, observa Montaigne, pois se ele for ancião, terá determinado interesse no debate e nunca poderá julgar imparcialmente um caso que diga respeito à mocidade. Se for jovem, o inverso deve ocorrer (1965, vol. II, p. 347). Não há circunstância em que o juiz não esteja doente ou são, acordado ou dormindo, que não sinta amor ou ódio pela causa e que não tenha seus preconceitos e preferências por determinadas questões.

Diante da impossibilidade de conhecer as coisas como são em si mesmas, a *epoché* pirrônica é a fórmula geralmente adotada por Montaigne e seus seguidores¹⁶⁴. No ensaio “Da presunção”, embora Montaigne demonstre que sabe discutir muito bem qualquer questão proposta, admite não ser capaz de julgar definitivamente sobre um determinado tema. Como encontra aparências de verdade em qualquer um dos ângulos em que faz sua análise, termina por entregar-se ao acaso. “L’incertitude de mon jugement, est si également balancée en la pluspart des occurrences, que je compromettrois volontiers à la decision du sort et des dets”, afirma o cético. A segunda disposição da sabedoria charroniana não é muito diferente deste sentimento de paz

¹⁶³ Este exemplo, que está no terceiro modo de Sexto, aparece também em Montaigne (1965, vol. II, p. 345), Gassendi (1959, p. 472), La Mothe Le Vayer (1716, vol. I, p. 05), Sanches (1991, p. 153) e Huet, que lembra também do caso do vinho (1741, pp. 39, 45 e 48). Sanches, em vez do vinho, diz que quem tem a língua amarela da biliar julga tudo amargo (1991, p. 105).

¹⁶⁴ Não queremos dizer, com isso, que os modernos sejam meros continuadores do pirronismo clássico nem que sejam herdeiros exclusivos do ceticismo pirrônico. No primeiro capítulo da tese estas interpretações são analisadas e retomadas no terceiro capítulo, na discussão sobre o ceticismo moderado de Hume.

interior. Procurando considerar tudo friamente e sem paixão e admitindo buscar o mais verossímil em suas investigações, Charron acredita poder libertar-se de todas as querelas e divisões há tanto tempo sustentadas pelos dogmáticos (1797, livro II, cap. 2 e 1827, tomo III, p. 281). Mas esses argumentos e a solução cética, embora tão agradáveis a Gassendi (ver o prefácio das suas *Dissertations*), e tão preciosos a La Mothe le Vayer, que conclui “O precieuse epoché! O seure & agreable retraitte d’esprit! O inestimable antidote contre le presumptueux sçavoir des pedans que tu es de grand usage dans tout le cours de la vie [...]” (1646, p. 170), causaram aborrecimentos a filósofos e teólogos de seu tempo, como François Garasse e Marin Mersenne. Hume também foi afetado pela questão, e procurou outro tratamento para o suposto problema.

A partir da leitura de Charron, o padre Garasse promoveu uma extensa empreitada contra os cétricos, ateus e libertinos na obra *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels...*, mas com a preocupação maior de salvaguardar a religião desses “espíritos errantes e perniciosos”, utilizando argumentos *ad hominem* e pouco filosóficos¹⁶⁵. Mersenne inicia a sua *La vérité des sciences contre les septiques ou Pyrrhoniens* com o mesmo tom. Na segunda página do prefácio, expõe sua meta contra os ímpios, libertinos, ignorantes e cétricos: “(...) j’ay voulu donner ce volume pour remedier à ce mal, ou du moins pour exciter quelques-uns à écrire plus au long sur ce sujet & pour empêcher le cours impetueux du Pyrrhonisme, duquel plusieurs se servent maintenant pour decrediter la verité (...)”. Mas no decorrer do livro I Mersenne apresenta algumas objeções filosóficas a este chamado mal.

Quando levanta objeções contra o modo ideal de se viver em sociedade, tendo em vista as numerosas leis e costumes espalhados pelo mundo, Mersenne procede com o seguinte contra-argumento: “(...) si nous sommes estimez fols par les Barbares, il nous importe fort pou, car outre que nous sommes prês de déffendre nos coûtures de vivre, nous avons la loy naturelle, & la divine, qui nous guide à tout ce qui appartient à nostre salut (...)” (1625, p. 21). Além da indiferença com relação às opiniões alheias, Mersenne assegura que não temos motivos de nos preocupar com tais objeções cétricas, pois temos a lei natural gravada em nosso entendimento, isto é, a razão como guia para a ciência moral¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Sobre os métodos de Garasse ver Popkin (2000, cap. 6), Perrens (1896, cap. 1), Gregory (2000, cap. 4) e Strowski (1928, cap. 3).

¹⁶⁶ A resposta de Mersenne tem conotação religiosa, conforme aparece em Romanos II, 13-5, quando Paulo mostra que mesmo os gentios, que não têm leis artificiais, seguem a lei por natureza, seguindo aquela escrita em seus corações e em suas consciências.

Les sceptiques ne sçauroient effacer le principe & le fondement des moeurs qui est gravé dans leurs entendemens, sçavoir est qu'il ne faut point faire a autrui ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fût fait, & qu'il faut aymer le bien, & fuir le mal: n'importe que les diverses nations, & les diverses personnes ayent des lois, & des us & coùtumes differentes, car elles sont permises pourveu qu'elles ne s'opposent point à la droicte raison, n'y à la volonté de Dieu, laquelle doit être la reigle souveraine de toutes nos actions, & de toutes nos pensées (1625, pp. 155-6).

Quanto ao argumento de que podemos ser naturalmente levados a atribuir determinadas qualidades aos objetos devido a nossa constituição física ou por conta de alguma doença, devaneio ou sonho, a refutação de Mersenne consiste em mostrar que, se o ser humano está sujeito a variações de temperamento, sabemos ao menos que as mesmas coisas aparecem da mesma forma aos seres de semelhante constituição. Ainda que doentes, loucos e frenéticos julguem o vinho de modo diferente, podemos saber, baseando-nos no consentimento dos normais, que ele não é amargo (1625, p. 135). Em todo caso, Gassendi parece ter previsto este recurso. Afiançando-se na palavra dos médicos, ele diz que ninguém é completamente saudável, ou seja, todos são de certa forma doentes (1959, p. 464). E, ainda que sejamos dotados de raciocínio completamente são para ter acesso à regra soberana das ações, não podemos julgar que percebemos de modo mais verídico do que alienados e pessoas de disposições físicas consideradas defeituosas pela maior parte da humanidade pois, embora sejam minoria, não significa que percebem de maneira ilegítima. O autor acrescenta que existem pessoas com deficiência visual que, em certas ocasiões, vêem coisas mais nitidamente do que aquelas que são consideradas normais, mencionando o caso de um amigo que tinha exoftalmia e conseguia ler melhor do que ele no escuro (1959, p. 460).

Mersenne não parece ter considerado essas possibilidades, apenas chamou a atenção para o fato de que, se levarmos em conta os diferentes efeitos que sofremos ao entrar em contato com as coisas que nos rodeiam, podemos formar uma teoria das aparências e ter algum conhecimento. Pois sabemos que não é à natureza do vinho que devemos atribuir a variação de sabor encontrada entre os homens, mas somente à disposição daquele que bebe (1625, p. 150). Não parece haver no primeiro livro de *La verité* qualquer pronunciamento acerca da natureza do vinho, questão crucial para o cético, apenas a concessão de que, se admitirmos os efeitos que o vinho provoca em nós, devemos atribuir a causa a nós mesmos e não à bebida em si. A persistência do filósofo cristão (sua personagem principal dos diálogos) na falta de eficácia dos argumentos céticos não parece ter chegado a um desfecho mais satisfatório do que, para

podermos fazer ciência, devemos aceitar como suficientes os objetos externos do modo como nos são apresentados¹⁶⁷.

A reivindicação cética de que não podemos conhecer as coisas em si devido a nossas limitações naturais, recebeu a atenção de Hume, principalmente no *Tratado* e no ensaio “O cético” de 1742, onde alguns desses argumentos são recapitulados. Filósofos preconceituosos, lembra o cético do ensaio, não consideram a variedade das opiniões humanas e não admitem que o que lhes agrada em um certo momento pode desagradá-los em outro. A filosofia nos ensina que não há nada de bom, mau, belo ou feio em si, mas que é a paixão humana que atribui valor às coisas. As qualidades dos objetos encontram-se tão-somente no espírito de quem emite algum juízo de aprovação ou censura a determinado objeto ou acontecimento.

É importante esclarecer que neste ensaio, bem como nos outros três dedicados ao tema da vida e da felicidade (“O epicurista”, “O estóico” e “O platônico”), Hume intenta apenas expor as opiniões destas seitas opostas, sem se ater muito detidamente à maneira precisa de suas idéias, conforme adverte numa nota anexada ao primeiro ensaio, “O epicurista”. As opiniões divergentes trazidas à tona por meio de cada personagem apenas caracterizariam os diversos gêneros humanos nas suas tentativas de encontrar a felicidade. Como Hume não fala por nenhuma, fica difícil saber com qual seita ele concordaria, incluindo as observações apresentadas pelo cético. Para Steven Wulf (2000), o ensaio em questão consiste em uma resposta de Hume às outras seitas. Mas embora ele pareça ter mais afinidade com o cético, muitas de suas idéias encontram-se entre os quatro ensaios, observam Albieri (1995) e Immerwahr (1989).

De fato, quando concede ao cético o direito de exprimir sua doutrina, Hume reutiliza uma observação já feita em 1740 no livro III do *Tratado* e volta a aproveitar outra em 1751 na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, ambas destinadas a comprovar a tese geral do cético de que os objetos não são dotados de qualidades próprias, mas são sempre relativos ao sujeito que percebe¹⁶⁸. A primeira é uma comparação com a filosofia natural. Assim como a filosofia moderna mostrou que sons, sabores e cores não estão nos objetos mas apenas nos sentidos, com as apreciações morais sobre a virtude e o vício, a beleza e a deformidade o mesmo acontece (1978, p.

¹⁶⁷ Sobre o sucesso da resposta de Mersenne e o seu próprio ceticismo moderado consultar o cap. 3 da tese.

¹⁶⁸ Há, pelo menos, mais três ocasiões em que são apresentados argumentos céticos relacionados a esta questão: *Investigação* p. 154 e *Tratado* p. 226 e 372. Como são geralmente atribuídos à teoria moderna das qualidades secundárias, trataremos deste assunto mais adiante.

469 e 1985, p. 166n). No *Tratado*, Hume afirma que essas descobertas forneceram um progresso considerável nas ciências especulativas, e nos *Essays* considera essa doutrina como inteiramente comprovada. Em ambos os textos, porém, o autor salienta que, tanto a teoria dos sons e sabores, quanto a da virtude e do vício, embora sejam de relevante consideração, não têm nenhuma influência na prática diária. A outra comparação tem o mesmo propósito. Euclides explicou as propriedades do círculo, mas nunca disse uma só palavra sobre sua beleza. Nem poderíamos esperar que dissesse, uma vez que a beleza não é uma qualidade do círculo, mas encontra-se na contemplação da mente sobre a sua ordem (1975, p. 263 e 1985, p. 165).

A contribuição de Hume ao assunto, contudo, não se limita à exposição dessas consideráveis descobertas. No mesmo ensaio, o cético concede dois recursos para o ser humano mortificar as paixões, mas nenhum para conduzi-lo à felicidade: as pessoas podem encontrar satisfação ao projetar suas realizações para além da sua miserável existência (embora nunca consigam contrariar o artifício da natureza que nos estimula a lamentar a brevidade da vida), e comparando-se a outras de condição inferior à sua (embora isso possa gerar compaixão em vez de felicidade). Numa nota no final do ensaio, Hume intervém e não se satisfaz com os dois escassos recursos¹⁶⁹, e acrescenta outros doze que podem ao menos fortalecer a personalidade de quem o pratica. São recomendações morais que vão desde a valorização da saúde até indicações de leituras de moralistas consagrados, como Cícero, Plutarco e até mesmo o crítico da noção absoluta da moralidade, Montaigne. Embora, portanto, Hume pareça entrar em concordância com o cético quando não atribui qualidades particulares aos objetos externos mas ao próprio observador, não aparenta desprezar tão completamente a influência da filosofia sobre a natureza dos caracteres humanos. Para Immerwahr, ele não se apresenta tão pessimista quanto o cético com relação ao poder de controlar seus próprios sentimentos. Além disso, o comentador considera que o objetivo da nota é oferecer uma resposta moderada aos quatro ensaios, que formariam um diálogo entre eles a fim de moderar as paixões do leitor.

Devido à influência que a filosofia tem sobre nós, estas objeções céticas relacionadas aos sentimentos morais e decorrentes da “fraqueza natural do

¹⁶⁹ Seguimos a interpretação de Immerwahr, de que é Hume quem fala na nota final do ensaio e não mais o cético. Essa leitura contraria a de Burton, que sugere que Hume demonstra mais simpatia pelo estóico. As únicas evidências de Burton em favor desta leitura, porém, são as suas intenções retratadas em documentos autobiográficos como o de subjugar as paixões rebeldes, avistar um objetivo na vida e reduzir a mente a um sistema normativo (1846, vol. I, p. 143). Tais atitudes certamente não são exclusivas do estóico e mesmo assim nunca tiveram atenção especial de Hume em suas obras filosóficas.

entendimento” foram consideradas por Hume na seção XII da *Investigação* “objeções populares”, para diferenciá-las das filosóficas, que serão tratadas mais adiante. As objeções populares refletem alguns tropos de Sexto, como o quarto e o décimo, que foram reproduzidos ou aperfeiçoados por Montaigne e seus seguidores¹⁷⁰. Hume cita o caso das opiniões contraditórias encontradas em diferentes épocas e nações e das variações do nosso juízo na saúde e na doença, na mocidade e na velhice, na adversidade e na prosperidade (1975, p. 158). A escassez de comentários e exemplos sobre o assunto deixa clara a pouca importância que Hume deu a estes tópicos, chamados de “objeções populares e fracas”¹⁷¹. O motivo do seu desprezo por este tipo de objeção é que ele descobre, seja na diversidade de culturas e pensamentos, seja nas opiniões contraditórias presentes no mesmo homem, que existe um elemento comum em cada ser humano ou cultura fornecido pela natureza humana, isto é, um critério que qualquer homem pode tomar como guia diante da variedade das concepções pré-estabelecidas pelas culturas e meios naturais.

No diálogo que se segue à *Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume fornece um relato mais amplo sobre diferenças culturais ao descrever os costumes excêntricos de um país imaginário na voz de Palamedes. Com exemplos que parecem ter sido tirados de uma obra de La Mothe le Vayer, o narrador fala de casamento entre parentes, prática corriqueira e às vezes até louvável de homicídio, parricídio, suicídio, tortura, infidelidade. O propósito de detalhar as práticas costumeiras desta estranha civilização, por mais impressionantes que possam parecer ao homem do século XVIII, não é somente o de provocar o conservadorismo e a resistência das instituições em aceitar tais diferenças ou de incitar os filósofos a saírem a procura de um critério moral que possa ser universalmente aceito por todas as épocas e civilizações. A parte mais interessante do seu diálogo está na réplica que o narrador apresenta a Palamedes¹⁷². Ainda que os hábitos de uma determinada época sejam tão diferentes de outros ou

¹⁷⁰ Objeções contra tópicos morais aparecem também em três autores consultados por Hume: Glanvill, *Scepsis scientifica* cap. XV e XVI, Bayle, *Dictionnaire historique et critique* artigo “Pyrrhon”, nota B e Huet, *Traité Philosophique de la Foiblesse de l’Esprit Humain* livro I, cap. VI e IX.

¹⁷¹ De modo curioso, Immerwahr interpreta os temas apresentados no ensaio do cético, que seriam mais terapêuticos do que analíticos, como correspondentes à filosofia fácil, para distingui-la da abstrusa (que não teria influências nas nossas ações), na seção I da *Investigação*.

¹⁷² O narrador certamente é Hume e o cético Palamedes é quem ele tenta refutar, conforme esclarece o autor a James Balfour of Pilrig numa carta datada de 1753: “I must only complain of you a little for ascribing to me the sentiments which I have put into the mouth of the Sceptic in the Dialogue. I have surely endeavoured to refute the Sceptic with all the force of which I am master; and my refutation must be allowed sincere, because drawn from the capital principles of my system. But you impute to me both the sentiments of the Sceptic and the sentiments of his antagonist, which I can never admit of. In every Dialogue, no more than one person can be supposed to represent the author” (1932, vol. I, p. 173).

mesmo muito extravagantes para a natureza humana, o que importa para o ouvinte dessas histórias fantásticas é que, por trás de cada procedimento praticado em qualquer cultura, por mais estranho que seja, existe sempre um fim comum nas ações humanas. Se um ato horrendo é praticado por certas pessoas, é porque elas crêem que desta forma evitarão um mal maior, ou porque concedem a esta prática um valor diferenciado de excelência.

Nas mais variadas culturas, há sempre o sacrifício de determinadas qualidades em detrimento de outras. Palamedes, ao analisar com o narrador as principais diferenças dos costumes e leis entre os antigos e modernos, julgou-se incapaz de fixar um padrão moral entre tão distantes culturas. A razão disso é o seu enfoque: os usos, a moda e os hábitos são os seus principais objetos de análise e comparação. Assim, enquanto o homem julgado sábio entre os franceses poderia ser desprezado pelos gregos, o helênico de mérito seria tornado ridículo ou mesmo odiado entre os primeiros. E enquanto o suicídio é repreendido pelos atenienses, os franceses preferem tal ato em vez da dor e da infâmia.

O céptico Palamedes, ao fixar-se nas conclusões humanas sobre os mais diversos temas, em vez de se ater aos princípios da moralidade, não chegou a nada mais do que uma variedade de concepções sobre o mérito e o demérito entre franceses e gregos. Mas, em vez de insistirmos nestes pontos divergentes, devemos procurar ressaltar o que os torna semelhantes.

In how many circumstances would an ATHENIAN and a FRENCH man of merit certainly resemble each other? Good sense, knowledge, wit, eloquence, humanity, fidelity, truth, justice, courage, temperance, constancy, dignity of mind: These you have all omitted; in order to insist only on the points in which they may, by accident, differ. Very well: I am willing to comply with you; and shall endeavour to account for these differences from the most universal, established principles of morals (1975, pp. 333-4).

É certo, porém, que homens diferem ao dar um valor maior ou menor a uma virtude qualquer ou vício. Isso decorre de circunstâncias particulares a cada país, época ou derivam do acaso, como o fato de uma sociedade estar ou não em guerra ou se é submetida a um governo republicano ou monárquico, concordaria também Montaigne ou Charron. Mas o que esses perspicazes cépticos parecem ter deixado escapar (ou talvez não estenderam a dúvida a este nível para deparar-se com o achado de Hume) é que, embora freqüentemente concedamos mais ou menos valor a determinadas qualidades para compensar ou suprir outras, os sentimentos morais em si continuam sempre subsistindo em nós. O argumento primordial de Hume é que os diferentes costumes

nunca podem variar as idéias originais de mérito, que consiste nas qualidades mais sólidas e úteis ao espírito humano, como integridade, humanidade e conhecimento (1975, p. 341).

No início da *Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume desafia o cético que ousa negar a realidade das distinções morais entre o que é certo e o que é errado (1975, p. 170). Mais adiante na seção V, contraria o “paradoxo superficial” atribuído aos céticos antigos e modernos de que todas as distinções morais tenham sido imbuídas pela educação por políticos para torná-las mais tratáveis. Embora o autor reconheça a possibilidade de que certos sentimentos e gostos possam ser instigados ou desestimulados pela educação e encorajamento, é impossível que todas as nossas afeições e aversões surjam dessa origem (1975, p. 214). Não há nenhuma paixão “[...] of which every man has not, within him, at least the seeds and first principles” (1975, p. 222) e a essas qualidades fundamentais mesmo o “most determined scepticism cannot, for a moment, refuse the tribute of praise and approbation” (1975, p. 242-3). Até aqui, a prova oferecida ao cético, embora mais sofisticada, não difere da de Mersenne, que encontrou na diversidade das leis e costumes das mais variadas nações um consenso: todo ser humano concorda que devemos seguir o bem e fugir do mal em nome dos sentimentos morais para Hume e, para Mersenne, em nome da razão soberana¹⁷³. Negar esse bem concedido por Deus, é simplesmente entregar-se ao apetite brutal dos libertinos, estado em que se encontra grande parte do mundo (1625, p. 57).

Além de evidenciar que há uma base comum subjacente em todas as culturas e pensamentos humanos, Hume apresenta outras razões para evitarmos o ceticismo com relação aos tópicos morais ou derivados das aparências superficiais dos objetos devido aos nossos temperamentos. Nos livros dedicados ao estudo das paixões e da moral do *Tratado* há argumentos que apelam para a interferência do raciocínio nas questões em que existe oposição de sentimentos. Neste caso, para Hume, assim como para Mersenne, a razão pode apresentar-se como guia nas controvérsias morais e relativas ao conhecimento dos sentidos, tornando as objeções céticas fracas e desinteressantes.

¹⁷³ Além de Mersenne, muitos modernos oferecem respostas ao cético em nome de “noções comuns” a todos os homens e povos, como diz Mori no artigo “Pierre Bayle on scepticism and *Common Notions*” (Paganini 1993). Entre os que Hume leu, há também Malebranche. Contra a relatividade do sabor do vinho, Malebranche indica que, embora uns achem a bebida agradável e outros horrenda, todos amam e procuram o prazer. Assim, todos preferem o doce em vez do amargo e o quente em vez do frio. As divergências de gosto entre as pessoas consistem apenas no fato de sentirem sensações diferentes sobre os mesmos objetos (1688, pp. 92-3).

2.2 Os Tópicos Triviais com relação aos Sentidos

No início da seção XII da *Investigação* encontramos outra distinção das espécies de dúvida filosófica: o ceticismo antecedente, atribuído à primeira parte do método cartesiano e o ceticismo conseqüente, destinado a retratar o pirrônico. O primeiro é uma dúvida incurável, incapaz de ser sustentada por qualquer cético, pois parte do princípio de que nossas faculdades são falaciosas antes mesmo de examinar a sua veracidade¹⁷⁴. O ceticismo conseqüente, pelo contrário, ocorre “when men are supposed to have discovered, either the absolute fallaciousness of their mental faculties, or their unfitness to reach any fixed determination in all those curious subjects of speculation, about which they are commonly employed” (1975, p. 150). Este tipo de cético, em vez de investigador permanente, aparece na concepção de Hume como um pessimista em encontrar a verdade, como observa Malherbe (1992, p. 21), ao declarar que os homens já encontraram a falácia absoluta de suas faculdades mentais ou a incapacidade para firmar qualquer base auto-evidente em seus pensamentos e especulações. É duvidoso que o cético possa aceitar uma acusação dessas, que implicaria um fim nas suas investigações; o mais apropriado a ele seria suspender o juízo até mesmo nas ocasiões em que é impelido a responder a questão sobre a possibilidade do alcance da verdade. Em todo caso, Hume se propõe a dialogar com este cético, procurando analisar suas “doutrinas paradoxais” contra a evidência dos sentidos e as máximas da vida ordinária.

Os “tópicos triviais” contra a evidência dos sentidos estão presentes nos mais famosos céuticos do período moderno. Embora a grande maioria seja derivada dos pirrônicos e acadêmicos da antiguidade, sua apresentação, disposição e arranjo frequentemente muda de autor para autor. Hume cita na *Investigação* o argumento do remo que, quando mergulhado na água, aparece quebrado ao sentido da visão, dos aspectos dos objetos quando analisados à distância e das imagens duplas que nos aparecem quando comprimimos um dos olhos. Na seção II, parte IV do primeiro livro do *Tratado*, ocasião em que discute esses argumentos, as duas últimas instâncias também são mencionadas além da situação em que as cores dos objetos podem variar devido a doenças e indisposições do nosso corpo. Vejamos como essas questões foram tratadas pelos modernos.

¹⁷⁴ A crítica de Hume ao ceticismo cartesiano foi analisada em nossa dissertação de mestrado.

Francisco Sanches mostrou que há duas maneiras de conhecermos por meio dos sentidos: uma interna, pela vista e outra externa, pelo ar (1991, pp. 120-1). Mas ambas variam na essência, lugar e disposição em que nos são apresentadas, de maneira que nenhum conhecimento genuíno poderia resultar delas. Um exemplo de informação duvidosa que recebemos do sentido da visão ocorre nas ocasiões em que reviramos um olho para cima e outro para o lado ou quando colocamos um dedo diante dos olhos ou ainda quando semicerramos os olhos e vemos imagens duplas dos objetos (1991, p. 125). Charron revigora o exemplo, mostrando que nossos olhos e orelhas pressionados percebem diferentemente do que quando atuam em estado normal (1797, p. 87). Gassendi acrescenta a este modo cético o sentido do olfato, rememorando situações em que sentimos odores diferentes quando estamos com coriza ou comparando-nos a animais que sentem cheiros distintos porque possuem abundância de sangue e outros humores nas narinas (1959, p. 444). O mesmo acontece com animais que têm orelhas peludas ou com pequenos orifícios auriculares, informa Montaigne (1965, vol. II, p. 344), que provavelmente foi o primeiro disseminador deste argumento entre os modernos (excluindo possivelmente Sanches).

Outra prova apresentada por Sanches para mostrar que a informação resultante da visão pode nos iludir quanto à real natureza dos objetos externos é o caso dos que têm icterícia e vêem tudo citrino ou olhos inflamados e vêem tudo vermelho (1991, p. 127). Montaigne também compara os supostos normais com os que têm hiposfagma e com animais de olhos vermelhos ou amarelos (1965, vol. II, p. 343), indicando ser duvidoso que tanto os primeiros quanto os demais estejam em posse da verdadeira qualidade dos objetos. O exemplo da icterícia aparece ainda em La Mothe le Vayer (1716, vol. I, p. 05) e Gassendi (1959, p. 388 e 442).

Quanto aos meios externos, Sanches mostra que somos afetados pelo ar, água, vidro, cristal, de modo que nenhum objeto pode aparecer para nós de forma límpida e pura. Qualquer um pode constatar que a distância entre nós e os objetos alteram sua imagem original (1991, p. 123). Por isso o sol nos aparece do tamanho de uma boca de forno, diz Le Vayer (1716, vol. I, p. 05) e a torre pequena quando examinada de longe, acrescenta Gassendi (1959, p. 388).

Outro exemplo lembrado por Sanches na mesma parte e por Hume na *Investigação* é o da vara ou do remo, que aparece dobrado quando mergulhado na água. O caso também é comentado por Montaigne (1965, vol. II, pp. 327-8) e Gassendi (1959, p. 388), que lembra de mais um exemplo para este tropo ou modo de duvidar: o do

pescoço do pombo que, dependendo da posição em que se encontra diante de nossos olhos, pode variar nas cores¹⁷⁵ (1959, p. 476). Estas e outras razões para a dúvida tomadas de empréstimo dos antigos¹⁷⁶, não têm o propósito de determinar a incapacidade humana para chegar a qualquer conhecimento real da realidade externa, mas antes abater o orgulho dos dogmáticos, que julgam ter algum conhecimento absoluto dela. A busca pela verdade deve levar em conta estas objeções, que tornam a atividade dubitativa do pirrônico permanente.

Tais provocações céticas, contudo, não passaram despercebidas por aqueles que intentaram algo além da suspensão de juízo. Cada um dos exemplos apresentados pelos céticos e na *Investigação* recebeu diferentes tratamentos de autores antigos e modernos, como Hume demonstrou estar ciente¹⁷⁷. Aristóteles argumentou contra o famoso exemplo do mel, que pode parecer doce a alguns e amargo a outros, alegando que isso se deve a algum defeito ou lesão no órgão de quem percebe mal¹⁷⁸. Da mesma forma, no caso da icterícia, quem deveria determinar a medida para resolver a controvérsia sobre a real cor dos objetos seriam aqueles que têm o órgão funcionando em bom estado, objetaria Aristóteles. A crítica ao ceticismo acerca do órgão defeituoso ou de um órgão atuando em condições desfavoráveis, como quando pressionamos um olho, seria o de tomar como medida aquele que opera de modo correto e em ótimas condições. Neste caso, porém, o cético poderia questionar as bases das críticas aristotélicas, pois a idéia de um órgão funcionando, por si mesmo, em “perfeito estado”, teria que ser demonstrada ao adversário em questão. Mas poderia haver outro recurso ao peripatético. No caso do remo que aparece quebrado ao olhar mas reto ao tato, Aristóteles afirmaria que um órgão dos sentidos deve se sobrepor a outro, dependendo do caso em questão. No caso da cor, diz ele, a visão deve prevalecer sobre o paladar, e no caso do sabor, deve ocorrer o inverso¹⁷⁹.

¹⁷⁵ As principais obras sobre ceticismo dos pós-cartesianos Huet e Glanvill, que certamente constavam na biblioteca de Hume, rememoram este tropo. Enquanto Glanvill fala do caso do pescoço do pombo (1978, p. 161), Huet cita alguns exemplos de variações do meio externo além do caso do remo: a cor de um objeto que se vê à tarde é diferente da que se vê ao meio-dia e as casas parecem tremer quando observadas através da fumaça (1741, p. 38).

¹⁷⁶ Ver Cícero, *Acadêmicos* II, VII; Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* IX, 85-6 e Sexto Empírico, *Hipotiposes Pirrônicas* I, 14. É muito provável que Hume tenha consultado as três obras, conforme argumentado no capítulo I.

¹⁷⁷ Conforme seção XII da *Investigação*: “As these paradoxical tenets (if they may be called tenets) are to be met with in some philosophers, and the refutation of them in several, they naturally excite our curiosity, and make us enquire into the arguments, on which they may be founded” (1975, p. 151).

¹⁷⁸ *Metafísica*, livro XI (1062b-1063a).

¹⁷⁹ *Metafísica*, livro IV (1010b).

Marin Mersenne, embora crítico da doutrina aristotélica, argumenta de forma similar em uma passagem de seu diálogo contra o cético: “não importa que o olho se engane, pois o homem se corrige pelos outros sentidos mesmo com relação ao que pertence à certeza necessária de um verdadeiro conhecimento [...]” (1625, p. 20). Mersenne ainda se ocupa de outro exemplo oferecido pelo cético para demonstrar a tese de que diferentes sentidos nos dão impressões diferentes do mesmo objeto: o da pintura no quadro, que aparece em relevo para a vista e plana para o tato¹⁸⁰. Com relação a isso, em vez de alcançar a inevitável suspensão de juízo evidenciada pelo cético, descobriu que este exemplo pode, pelo contrário, nos dar algum conhecimento certo da realidade. A grande descoberta do filósofo cristão nos seus diálogos é a de que, se sabemos que não deve ser o ouvido nem a mão que poderão nos indicar as partes profundas do quadro, mas somente os olhos, e se não é próprio do ouvido ver cores nem dos olhos ouvirem sons, é certo que sabemos algo e não somos completamente ignorantes (1625, p. 142). Mas a resposta baseada na mera evidência de que sabemos alguma coisa não satisfaz a reivindicação do cético, que espera um pronunciamento sobre a verdadeira natureza da constituição do objeto.

Nas suas *Dissertations* contra os aristotélicos, o crítico e atento Gassendi descarta a possibilidade levantada por Aristóteles de que outro órgão dos sentidos possa corrigir a visão, pois cada um age em sua própria esfera de percepção e não há um que possa atuar como juiz para se pronunciar sobre fatos opostos. Isso seria possível somente se os olhos percebessem sons ou o ouvido cores (1959, p. 390). Mais adiante continua alegando que, se o tato reconhece o que lhe é próprio e a visão procede da mesma maneira, o tato reconhece que o quadro é plano e não se engana, assim como a visão reconhece o mesmo quadro com a imagem aprofundada e também não se engana. Não há um sentido superior que possa acusar o outro de erro, pois há momentos em que o inverso ocorre, ou seja, a visão percebe algo como sendo plano e o tato sente que o mesmo objeto possui saliências, como quando examinamos uma esfera de grande dimensão (1959, p. 480). Montaigne segue Lucrécio¹⁸¹ contra a mesma crítica observando que o ouvido não poderia retificar a visão, pois cada um é dotado de

¹⁸⁰ Ver Montaigne (1965, vol. II, p. 345), Charron (1797, p. 87) e Gassendi (1959, p. 472). Este exemplo está no terceiro modo das *Hipotiposes Pirrônicas* (I, 14), assim como outro lembrado por Montaigne: o mel é bom de gosto e feio de se ver. Sanches acrescenta mais um, como uma das divergências internas dos sentidos: quando os olhos vêem uma pancada o ouvido ouve duas (1991, p. 126).

¹⁸¹ *De Rerum Natura* IV, 480.

poderes diferentes. É impossível fazer com que a imaginação de um cego adquira a noção de luz e cor por meio dos outros sentidos, confirma (1965, vol. II, p. 332).

Outra tática utilizada pelos modernos para solucionar os paradoxos de Montaigne, Gassendi e outros está na intervenção do raciocínio nos dados apresentados pelos sentidos. Hume foi simpático à estratégia e investiu contra os argumentos *triviais* do remo, da torre, da icterícia, do olho pressionado e das demais situações similares apresentadas nos dez tropos de Sexto (cuja enumeração foi considerada desnecessária por ele), argumentando em favor da correção dos dados apresentados pelos sentidos por meio do juízo e considerações do meio, da distância do objeto e disposição do órgão (1975, p. 151). Apesar do crédito que Hume tenha sempre depositado na experiência dos sentidos e do seu descrédito na razão pura¹⁸², a confiança no uso do raciocínio lhe pareceu conveniente para refutar essas instâncias de ceticismo. Pois ele reconhece no livro I, parte III do *Tratado* que há momentos em que a inferência do juízo é mais vívida do que uma sensação, embora elas sejam geralmente confundidas, e neste caso devemos sempre consentir na primeira. Nesta parte do *Tratado* ele já expressa a tese de que é pela experiência, com base na inferência do juízo que o homem avalia a grandeza de um objeto quando observado de longe (1978, p. 112).

Por outro lado, há casos em que o costume, que também é derivado em última instância da sensação, se opõe e influencia o juízo. Para especificar a idéia, Hume recorre a um exemplo retirado da “Apologie” de Montaigne (1965, vol. II, p. 339): o do homem preso a uma gaiola de ferro no alto de uma torre. Embora saiba que está muito seguro nela e que não cairá, não pode deixar de ser afetado pela sensação que origina nele as idéias da queda e da morte e nem pode deixar de tremer nesta situação¹⁸³ (1978, p. 148). Neste caso, o costume derivado da experiência é mais forte, não só contrariando a razão, mas principalmente influenciando-a e ordenando-lhe a seguir sua direção. Mas haveria aqui uma contra-argumentação: se o raciocínio continuamente submete-se aos efeitos do costume, nosso juízo e imaginação nunca poderiam ser contraditórios entre si e não teríamos problemas em decidir qual dos dois deve ser privilegiado. A solução encontrada para essa dificuldade foi a observância de regras gerais para podermos distinguir as circunstâncias acidentais das causas eficientes. De acordo com o sistema humeano, somos influenciados por duas regras gerais: uma nos sugere que um efeito

¹⁸² A crítica de Hume à razão encontra-se no capítulo 3.

¹⁸³ Montaigne sugeriu que se colocasse na gaiola um filósofo que duvidasse da força dos sentidos sobre a razão. Charron (1797, p. 86) e Pascal (1913, p. 38) apresentam um semelhante, dizendo que a imagem de um grande precipício espanta até mesmo aquele que tem ciência de estar em lugar assegurado.

seja derivado de determinada causa tendo por base algumas semelhanças aparentes e a outra faz uma comparação mais geral e autêntica da situação em questão, mostrando a contradição da primeira idéia. Embora sejamos influenciados ora por uma ora por outra conforme nossa atual disposição e caráter, atribui-se uma das regras gerais ao juízo, por ser mais extensa e constante e a exceção à imaginação, por ser mais caprichosa e incerta. Os homens sábios costumam guiar-se pelas regras mais firmes e baseadas em princípios mais gerais do entendimento, embora não possam evitar completamente os efeitos que o costume e a experiência imediata produzem sobre eles.

Mean while the sceptics may here have the pleasure of observing a new and signal contradiction in our reason, and of seeing all philosophy ready to be subverted by a principle of human nature, and again saved by a new direction of the very same principle. The following of general rules is a very unphilosophical species of probability; and yet it is only by following them that we can correct this, and all other unphilosophical probabilities (1978, p. 150).

No livro III, parte III, seções I e III do *Tratado* e na *Investigação sobre os Princípios da Moral* seção V, a mesma refutação “pouco filosófica” é proposta para demonstrar a importância das reflexões morais na correção dos nossos sentimentos de censura e aprovação, que podem variar em função da nossa proximidade ou distância com o objeto avaliado. Para que não tomemos nossos pontos de vista particulares como critérios gerais de verdade e falsidade, fixamo-nos em uma concepção geral para poder avaliar e corrigir a aparência momentânea, mesmo que a correção não seja tão eficaz pelo fato das paixões não seguirem tão facilmente as determinações do nosso juízo (1978, pp. 581-2). No decorrer desta argumentação, Hume recorda dos argumentos epistemológicos destinados a proporcionar o mesmo efeito. Não dizemos que os objetos diminuam ao se distanciarem de nós, mas corrigimos sua aparência pela reflexão e chegamos a um juízo estável a seu respeito, pois sabemos que ao nos aproximarmos de um deles, sua imagem se expandirá no olho e descobriremos que a diferença no tamanho não consiste no objeto em questão, mas na nossa posição com relação a ele (1978, p. 603). “And, indeed, without such a correction of appearances, both in internal and external sentiment, men could never think or talk steadily on any subject; while their fluctuating situations produce a continual variation on objects, and throw them into such different and contrary lights and positions” (1975, p. 228).

Mas a observação de Hume diante dos argumentos apresentados pelo cético, de que essas contendas apenas evidenciam que não devemos confiar no testemunho exclusivo dos sentidos, não chocaria muitos dos seus partidários nem se apresentou

como um argumento novo na tradição anti-cética¹⁸⁴. Sanches, sempre simpático ao ceticismo, reconhece que os sentidos nada julgam, apenas enviam os dados que recebem ao espírito (1991, p. 117). Charron torna a situação mais dramática, identificando que os sentidos não apenas se contentam em somente notificar o que se passa externamente, mas colocam tudo em confusão (1797, p. 131). Se o erro vem dos sentidos ou da razão, contudo, isso importa pouco ao seguidor de Montaigne, a questão é que enganam (1797, p. 85). Para os críticos do ceticismo, por outro lado, o detalhamento do processo de inferência do nosso conhecimento sobre o que se passa externamente mostrará que não podemos atribuir à razão a causa primordial desses erros.

A principal obra sobre ceticismo do filósofo inglês Joseph Glanvill¹⁸⁵ traz nos capítulos X, XI e XII uma solução semelhante à humeana contra estes paradoxos. Na tentativa de resolver as dúvidas concernentes ao real formato do remo e ao verdadeiro tamanho da torre e do sol, ele identifica que os sentidos (isto é, os sentidos guiados por algum raciocínio) auto-detectam seus enganos ou melhoram com a experiência e maturidade (1978, p. 54). Apesar de manter um certo ceticismo com relação ao nosso conhecimento genuíno acerca da natureza dos objetos externos, Glanvill identifica dois casos de informações contraditórias dos sentidos que podem ser facilmente descartados se evitarmos lançar qualquer juízo sobre elas antes de submetê-los a uma aparência a um exame mais rigoroso. O primeiro diz respeito ao movimento da Terra. Desviando-se da polêmica religiosa que questionava se a Terra gira em torno do sol ou vice-versa, o autor compele o leitor a admitir ao menos que, embora o seu movimento seja insensível, temos como saber que ela se move devido às vicissitudes do dia e da noite e das estações do ano. O segundo grande erro dos sentidos foi descoberto pelo *admir'd* e *ingenious* Descartes, que nos adverte a não atribuir realidade externa às percepções sensíveis de cor, som, calor e sensações semelhantes, mas tão-somente à diversidade de movimento dos corpos e agitação das partículas.

Sem dúvida, Descartes foi o maior e mais famoso adversário do ceticismo no tempo de Glanvill e, assim como seu sucessor e admirador, já havia sugerido a utilização da razão para corrigir informações enganosas dos sentidos. No prefácio dos *Principes de la Philosophie* e na terceira parte das *Méditations Métaphysiques*, o filósofo inicia sua análise partindo das idéias que temos do tamanho do sol: uma é

¹⁸⁴ Provavelmente Hume não tenha almejado novidade no argumento, pois reconheceu que a refutação destes tópicos encontra-se em muitos filósofos (conforme nota acima).

¹⁸⁵ *Scepsis scientifica*.

pequena, provinda imediatamente dos sentidos e a outra é imensa, fornecida pelas razões dos astrônomos. Agindo racionalmente, devemos crer que o sol é maior do que a Terra inteira, e não do tamanho que a visão nos apresenta. Na quarta parte do *Discours de la Méthode*, a solução apresentada para o problema da crença de que os objetos do mundo podem ser todos amarelos, se nos deixarmos convencer por aqueles que têm icterícia ou são levados por outras ilusões dos sentidos, também consiste na intervenção do raciocínio nesta controvérsia, a fim de descartar a falsa crença e nos fazer crer na verdadeira, pois a razão “[...] nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité” (1826, vol. I, p. 167).

Apesar de conduzirem a argumentação pelos mesmos rumos, o valor que Hume, Glanvill e Descartes atribuem à razão não é o mesmo. Descartes encontra nela o poder de instituir a verdade, enquanto Hume e Glanvill foram incapazes de determinar qualquer certeza metafísica no confinamento de suas idéias. Mas tanto para os britânicos quanto para o filósofo francês, um certo uso da razão mostrou-se suficiente para desqualificar a crítica cética com relação aos sentidos.

Mesmo antes de saírem as primeiras obras de Descartes, o anti-pirrônico Mersenne já havia adotado argumentos dessa natureza contra circunstâncias semelhantes¹⁸⁶. A estratégia adotada por ele é a de aplicar uma regra ou instrumento para o caso em questão para que se possa avaliar, mesmo à distância, o real tamanho e formato do objeto (1625, p. 147). No caso da torre, que aparece aos sentidos com a extremidade redonda à distância e quadrada quando examinada de perto, o entendimento não julga conforme a informação recebida, mas comanda o olho a se aproximar dela e a mão a tomar o compasso e a régua para fazer as medições necessárias e avaliar o seu real formato (1625, p. 193). Argumentos análogos são apresentados contra casos similares. Embora os olhos possam se enganar quando julgam que o bastão na água não seja reto ou quando percebem que algumas cores se parecem diferenciadas conforme o meio externo em que se apresentam, a razão faz a devida correção, utilizando-se das regras da dióptrica (1625, pp. 148 e 222). No texto “La Dioptrique”, que acompanha o *Discours de la Méthode*, Descartes também faz a recomendação do estudo da ótica para explicar as contradições das informações sensíveis. E no decorrer das respostas às “Sextas Objeções” contra as suas *Meditações*, o autor não aprova a solução sugerida por Mersenne e seus correspondentes de que a

¹⁸⁶ Lenoble aponta essa como uma das grandes contribuições de Mersenne para o advento da ciência moderna (1943, p. 316).

imagem errônea do remo imerso na água fornecida pela visão poderia ser corrigida pelo tato, mas formula uma resposta que julga melhorada: o erro seria corrigido primeiramente pelo entendimento, pois sabemos que é preciso nos fiar antes nos juízos que fazemos do toque do que o da vista (1826, vol. II, pp. 358-9).

As possibilidades de Hume ter conhecido este argumento contra o cético entre os modernos são grandes. Instruído na filosofia de Descartes, o mais provável é que tenha emprestado-o, consciente ou inconsciente, das *Meditações* ou da obra de algum cartesiano¹⁸⁷. Assim como nas *Meditações*, ele não faz uso da dióptrica para corrigir informações enganosas dos sentidos como faz Mersenne. Por outro lado, como ele não se propôs a estender esta questão por mais alguns parágrafos além daquele citado na *Investigação*, o fato de não ter mencionado algumas regras da ótica naquele breve momento não é suficiente para afirmar que ele não tivesse conhecimento deste recurso. Pois mesmo que ele não tenha lido a “*Dioptrique*” de Descartes, pode ter tido conhecimento desta solução por meio da *Recherche de la vérité* de Malebranche, que trata desta questão¹⁸⁸.

Independentemente da utilização do estudo da ótica, o apelo à razão contra as objeções céticas encontra-se em outros filósofos de diversas épocas que certamente foram ou podem ter sido utilizados por Hume. Entre os antigos, ele foi empregado pelo peripatético Arístocles, conforme Eusébio de Cesaréia, *Præparatio Evangelica* XIV, 18 e defendido por Epicuro, ao argumentar que os enganos não estão nos sentidos, como observaram Gassendi (1972, p. 345) e Montaigne (1965, vol. II, p. 335). O comentário de Montaigne refere-se à contra-argumentação do epicurista Timágoras que, por mais que esfregasse os olhos, nunca conseguia ver imagens duplicadas, e conclui que esta ilusão provém da imaginação e não do órgão. A objeção de Timágoras tinha por finalidade salvar os sentidos da denúncia de erro, conforme relata Cícero nos *Acadêmicos* (II, 25). Mas o acadêmico logo descartou a estratégia alegando que, se temos duas sensações diferentes acerca do mesmo objeto, não é possível que uma corresponda à realidade e a outra não, pois nenhuma delas possui marcas evidentes de verdade ou falsidade (II, 26).

¹⁸⁷ Há, certamente, muitos outros autores que utilizaram este tipo de crítica contra o cético e outras semelhantes tomadas de empréstimo de Aristóteles (principalmente do livro *De Anima*). Entre vários nomes, Popkin cita Francis Bacon, que Hume conhecia bem, e sua tentativa de refutar os argumentos céticos com relação aos sentidos fazendo uso de alguns instrumentos (2000, pp. 196-208).

¹⁸⁸ Ver livro I, caps. VI e VII.

Todas as respostas contra o engano dos sentidos, por mais interessantes e sofisticadas que pareçam, não são suficientes para dar um ponto final na disputa. Além de Cícero, Gassendi teria mais um recurso em favor do argumento cético nas suas *Dissertations*. Quanto à tentativa de apelar aos sentidos internos e à imaginação para retificar a sensação externa experimentada por Aristóteles e pelos escolásticos, ele retruca que nem a imaginação nem o raciocínio poderiam resolver a controvérsia, já que ambos retiram toda sua informação da experiência e se não se reportarem continuamente a ela, correm o risco de falsificar, antes que retificar os sentidos externos ou mesmo cair em ilusões (1959, p. 390). Contudo, na sua obra posterior, o *Syntagma Philosophicum*, Gassendi assume a função de crítico, ao lado de Mersenne e Descartes (embora seja adversário de ambos) argumentando contra esses tópicos céticos¹⁸⁹. Quando se ocupa da questão sobre as diferentes percepções que temos do mesmo objeto em momentos distintos em razão da sua distância ou do meio em que se encontra, chama a atenção para se levar em consideração o efeito da luz sobre nós e os objetos simultaneamente. A torre parece grande de perto e pequena de longe porque quanto mais raios alcançam os nossos olhos, mais partes do objeto são descritas. Da mesma forma, quando vista de perto, a torre aparece com o cume quadrado porque os raios que vêm das superfícies próximas são numerosos e fazem os olhos perceberem suas diferenças nos intervalos e se mostra redondo à distância porque as frações de luz retratam as partes que são separadas como se os seus intervalos fossem suprimidos (1972, pp. 343-6). Foi com essa explicação que Gassendi investiu contra a dúvida da primeira meditação cartesiana nos *Disquisitio metaphysica*: simplesmente solicitando que se analise de perto a torre ou que se retire o remo da água ou ainda que se utilize uma prova geométrica para provar a sua verdadeira natureza (1972, pp. 168 e 267).

Nestas últimas obras de Gassendi, a mente é responsável por corrigir os erros dos sentidos e investigar as diferentes aparências produzidas pelos objetos antes de se pronunciar sobre qualquer coisa (1972, p. 345). Entretanto, o inverso também ocorre, isto é, os sentidos frequentemente fazem correções ao raciocínio. Para justificar com um exemplo, Gassendi lembra que os antigos julgavam não existir antípodas, pois, de acordo com a razão, não poderiam permanecer fixos na parte de baixo do globo

¹⁸⁹ A discussão sobre a posição de Gassendi com relação ao ceticismo, tanto no primeiro quanto no último livro, está no capítulo 3.

terrestre, mas graças às grandes descobertas do seu tempo, esta velha opinião pôde ser corrigida¹⁹⁰ (1972, p. 373).

Dado que Gassendi ora enfatiza o seu lado empirista dando prioridade às informações recebidas pelos sentidos sobre as conclusões do entendimento e ora destaca a importância do uso do raciocínio contra as objeções céticas, cabe perguntar-se qual deveria ser o critério final a ser adotado pelo investigador. A aparente contradição no seu sistema talvez possa ser resolvida se pensarmos como B. Rochot, editor das *Dissertations*, que o autor, quando apela nesta primeira obra para a intervenção dos sentidos externos, se põe no terreno do adversário, isto é, dos aristotélicos, para descartar a objeção e mostrar a contradição no sistema escolástico, já que mais tarde aceita a razão como critério válido para correção dos sentidos (1959, p. 391). Além disso, o jovem Gassendi encontrava-se fortemente atraído pela obra de Sexto Empírico recém publicada em latim e destinou-se a escrever um livro para a divulgação destes argumentos antes de desenvolver mais detalhadamente o seu sistema e elaborar críticas aos tropos utilizados por ele próprio na juventude.

Annas e Barnes mostram que Sexto também estava atento a esta objeção nos finais das apresentações do terceiro e do sexto modo cético (1985, p. 116). Na argumentação destinada a provar que somos incapazes de conhecer os objetos do mundo exterior porque eles nunca se apresentam de forma singular, mas sempre misturados e confundidos com outros, Sexto rejeita a intervenção do intelecto para resolver a controvérsia cética, indicando que ele não pode chegar a nada sem ser guiado pelos sentidos.

So that, because of these admixtures, the senses do not apprehend the exact quality of the external real objects. Nor yet does the mind apprehend it, since, in the first place, its guides, which are the senses, go wrong; and probably, too, the mind itself adds a certain admixture of its own to the messages conveyed by the senses; for we observe that there are certain humors present in each of the regions which the Dogmatists regard as the seat of the “Ruling Principle” – whether it be the brain or the heart, or in whatever part of the creature one chooses to locate it (1976, pp. 75-7).

A forma encontrada para evitar a objeção, seguindo a indicação de Sexto, seria desqualificar a autoridade da razão, mostrando primeiramente que ela depende

¹⁹⁰ Essa observação sobre a existência de antípodas foi muito utilizada pelos modernos. Montaigne nota que há mil anos, referir-se à existência de antípodas era heresia (1965, vol. II, p. 310); a observação de Charron está no livro II, cap. 2 da *Sagesse* (1797, pp. 263-4); Sanches comenta sobre o novo mundo descoberto que se dizia inabitável por causa do calor (1991, p. 102); o cético dos diálogos de Mersenne mostra que o ignorante Colombo encontrou o novo mundo que os sábios Agostinho, Aquino, Lactâncio e Xenófanes negaram (1625, p. 27); Glanvill critica os que pensaram não existir antípodas, porque senão cairiam do globo terrestre (1978, p. 121) e Foucher mostra que, moralmente falando, não é possível duvidar racionalmente da existência de antípodas (1693, p. 142).

exclusivamente dos dados dos sentidos. Se estes nos fornecem informações enganosas, a razão não poderia estar isenta de erros e, portanto, não poderia apresentar-se como um guia confiável para corrigir estes dados. É o mesmo critério empirista que Gassendi utilizou nas *Dissertations*. Outra observação de Sexto contra o uso da razão nesta situação são os humores que a própria mente adiciona aos dados dos sentidos. Este agravante nos remete ao início da discussão, quando o investigador se julgava incapaz de conhecer os objetos exteriores adequadamente por causa das condições naturais do ser humano relativas ao amor e ódio, confiança e medo, alegria e tristeza, no quarto tropo cético. Para afastar completamente esta objeção, seria preciso descartar qualquer possibilidade de contágio da razão, seja resultante das nossas paixões e temperamentos, seja das informações duvidosas dos sentidos.

Na ocasião em que formula a crítica ao cético, Hume não previu esta contra-argumentação. Apesar do seu empirismo e da sua rejeição do sistema racionalista moderno, ele preferiu seguir a tradição cartesiana, que deposita confiança nos poderes da razão nas situações em que é preciso posicionar-se diante das informações contraditórias que recebemos dos sentidos. Mas suas razões não são semelhantes às de Descartes; ele decide-se antes pela via “pouco filosófica”, alegando que em certas ocasiões a inferência do juízo é mais vívida do que uma sensação e recomenda o assentimento às opiniões baseadas nas observações mais gerais do entendimento em vez da aceitação passiva das aparências contingentes e ocasionais. É preciso lembrar que toda percepção vem carregada de juízos, Hume concorda com o cético. Não há percepções objetivas. A questão é se devemos dar crédito às percepções contingentes e ocasionais ou às fundamentadas nos princípios mais gerais do entendimento. Hume deposita crença nas últimas, o cético em nenhuma. Mas o ceticismo moderado de Hume restringe a confiança em tais princípios. A razão, para ele, tem influência em um certo nível da investigação, que se apresenta útil para resolver este tipo de controvérsia, mas quando confinada a si só, é incapaz de produzir qualquer convicção e se torna insuficiente contra argumentos derivados da chamada “filosofia profunda”¹⁹¹.

Para os nossos propósitos, basta reconhecermos que Hume posiciona-se como adversário do ceticismo, pelo menos no que diz respeito às dúvidas triviais apresentadas principalmente nos primeiros tropos de Sexto e Diógenes Laércio, nos *Acadêmicos* de

¹⁹¹ Ezequiel de Olaso observa que, uma vez que o cético não se opõe ao uso da razão dentro de um certo nível da investigação, mais precisamente a que se limita ao conhecimento do plano sensível, a crítica de Hume torna-se inadequada. No próximo capítulo vamos explorar a questão mais a fundo, a fim de esclarecer o conteúdo da crítica humeana ao pirrônico (1978, p. 59).

Cícero e renascidas pelos modernos Francisco Sanches, Montaigne, Charron, La Mothe le Vayer, Pierre-Daniel Huet e pelo Gassendi das *Dissertations*. Além disso, deve-se notar que a estratégia de Hume contra tais argumentos é semelhante à de outros críticos do ceticismo. Uns são abertamente inimigos do cético, como Descartes e Mersenne, outros manifestam alguma afinidade com o ceticismo como Glanvill, Gassendi e o próprio Hume. O que é merecedor de atenção aqui é que, historicamente os argumentos em favor do uso da razão contra as aparências contraditórias dos sentidos pertencem à tradição anti-cética, de que Hume julgou, em certo sentido, fazer parte.

2.3 As Objeções Profundas e Filosóficas

Após analisar e responder às dúvidas triviais na *Investigação*, Hume passa a analisar as objeções “mais profundas e filosóficas”, isto é, os argumentos mais difíceis de responder. Estes argumentos se referem ao ceticismo com relação à existência do mundo exterior elaborados por Descartes e discutidos pelos seus sucessores, conforme foi apresentado no capítulo 1.

A hipótese de que todo o mundo exterior não seja nada mais do que uma ficção construída por nossas próprias mentes ou uma ilusão criada por um ser mais poderoso do que nós não é insana ou insensata, mas uma conjectura metafisicamente possível, ainda que hipotética e até mesmo improvável. Descartes apela pela sua razoabilidade nas “Primeiras Meditações”, lembrando-se das vezes em que foi enganado por semelhantes ilusões enquanto dormia. “Et, en m’arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu’il n’y a point d’indices certains par où l’on puisse distinguer nettement la veille d’avec le sommeil, que j’en suis tout étonné; et mon étonnement est tel qu’il est presque capable de me persuader que je dors” (1826, vol. I, p. 238). O interesse do autor ao elevar a dúvida a uma suposição tão ousada quanto essa é o de encontrar um meio de afastar as objeções céticas do campo da epistemologia.

A primeira maneira encontrada para solucionar esta questão foi a seguinte. Mesmo sem marcas certas para poder distinguir o sono da vigília, existem na mente do sonhador certas idéias que Descartes constata serem mais simples e universais, como a natureza corporal das imagens que lhe chegam, sua extensão, sua figura, uma certa quantidade, grandeza e um determinado lugar que se pode atribuir a elas, de forma que, mesmo que ele esteja dormindo e que tudo o que apareça como existente aos sentidos

seja ilusório, estas idéias universais, que são para Descartes objetos de estudo da matemática, aritmética e geometria, devem permanecer como existentes e verdadeiras. Mas para cumprir a finalidade do seu método de elevar a dúvida ao mais alto grau para encontrar algo de certo nas ciências, Descartes invoca uma hipótese ainda mais potente para questionar a certeza dessas idéias. A primeira suposição é a de que exista um deus enganador que nos induza a tirar falsos raciocínios, mesmo quando temos total convicção das mais simples operações matemáticas, como por exemplo, quando somamos dois e três e obtemos cinco. Mas para que a dúvida atinja uma proporção ainda maior, permanecendo constantemente em seu pensamento, Descartes substitui a idéia do Deus Enganador pela de um demônio ou gênio do mal, com a mesma finalidade de nos iludir.

Uma vez cogitada a possibilidade da existência de um *grand trompeur* ou *un certain mauvais génie*, a certeza de que deve haver cores, figuras, um certo lugar e tempo fora de nós, não importando o quanto o meditador esteja sonhando, é então colocada sob suspeita. Tudo o que havia restado de certo após o investimento em favor da dúvida geral no argumento anterior pode se passar agora por uma total ilusão psíquica colocada na mente de cada ser pelo tal criador. A suposta fantasia afetaria até mesmo a capacidade humana de raciocinar, pois esse deus pode ter desejado que o meditador se engane sempre que fizer a adição de dois e três ou quando enumera os lados do quadrado.

Mas mesmo nesta situação há alguma coisa que pode restar de certo, pois embora o denominado gênio maligno invista todo o seu poder contra aquele que está duvidando, fazendo-o tomar por certo o que não é, ainda assim o meditador duvida e pensa. Ou seja, ainda que *o que* ele pensa possa vir a ser um engano, o gênio não pode impedi-lo de pensar e de ter a consciência de estar pensando. Pois ao persuadir-se de que não existe, Descartes observa uma incoerência no seu pensamento: a de que ele poderia estar pensando sem existir. Como não é possível pensar sem existir, então a máxima “eu penso, eu existo” (*ego sum, ego existo* ou *cogito ergo sum*) deve ser verdadeira todas as vezes em que é enunciada pelo espírito de quem a concebe.

Não obstante Descartes tenha julgado superar o problema com o seu “penso logo existo”, a extravagância das suas hipóteses céticas preocupou os modernos, que saíram à procura de uma nova fundação para o entendimento humano. O contra-ataque cético não se contentou com o *cogito*, e pôde, pelo contrário, fazer uso dos novos e mais poderosos argumentos contra a confiabilidade do intelecto humano. A hipótese de que possa haver um

gênio do mal destinado a nos iludir quando cremos estar em contato com um mundo real e verdadeiro, inquietou não só os filósofos interessados nas garantias de certeza do nosso intelecto, mas precisou também de justificação teológica por parte dos membros ligados à igreja. Pierre-Daniel Huet, o antigo bispo de Avranches, pensa na impiedade que poderia ser imputada a alguém que levasse essa hipótese a sério, mas responde em seguida que, quando ele próprio levanta essa objeção, apenas faz alusão a ela sem aprová-la e que caberia a Descartes respondê-la. Mesmo assim, Descartes poderia ser inocentado de culpa, defende, pois Deus somente poderia ser considerado enganador se Ele nos fizesse crer que nunca nos enganamos, mas esse não é o caso, uma vez que temos consciência de que não devemos sempre acreditar nos sentidos e na razão, como a própria palavra divina nos instruiu (1741, pp. 269-72). O abade Simon Foucher, em nome dos “céticos e acadêmicos”, também considera injusto culpar o autor da nossa natureza por nossas idéias não representarem as coisas em si, já que Deus não ordenou ao homem atribuir às coisas natureza real (1693, pp. 76-7).

Aceitando ou não a possibilidade de estarmos sendo enganados por um deus enganador ou um gênio do mal, o problema com relação à existência do mundo exterior permaneceu sem resposta. Tanto Foucher quanto Huet se negaram a propor qualquer solução. Gassendi, por outro lado, embora tenha tomado o partido do cético, recusou o desafio cartesiano e rejeitou a idéia de que toda a realidade externa possa ser uma fraude ou uma construção das nossas mentes como são os sonhos. Quando elaborou as “Quintas Objeções às Meditações”, Gassendi acusa o autor de fingir estas ilusões em vez de fornecer razões convincentes para a dúvida metódica, e o compele, nos *Disquisitio metaphysica*, a admitir que não estava sonhando quando formulou estas dúvidas nem quando as colocou no papel, caso contrário, elas não teriam chegado até nós (1972, p. 169). Além da falta de sinceridade, Gassendi acrescenta contra a “Sexta Meditação” um critério para desqualificar o argumento do sonho: embora frequentemente incidamos em erro ao atribuir existência externa às percepções que nos aparecem em sonhos, não estamos dormindo o tempo todo e quando estamos acordados, não duvidamos se estamos despertos ou adormecidos¹⁹² (1972, p. 267).

Esta última objeção de Gassendi não é nova. Ela já havia sido formulada pelo seu amigo Mersenne, não contra Descartes, mas contra o quarto tropo de Sexto Empírico,

¹⁹² Gassendi relutava em aceitar o foco do argumento cartesiano, e freqüentemente o lia da maneira como os antigos o formularam. Sobre a diferença do argumento do sonho formulado pelos antigos e por Descartes, consultar o capítulo 1, seção 1.2.3.

que trata das circunstâncias do ser humano e solicita a suspensão de juízo com relação às impressões contraditórias que recebemos nos diferentes estados mentais em que nos encontramos. Mas mesmo que frenéticos imaginem sentir dores, ver fantasmas e coisas semelhantes, Mersenne responde que é falta de juízo (*manque de jugement*) apresentar a opinião dos que nos levam a desacreditar na verdade, pois quando o espírito está livre de obscuridades e reflete sobre os sonhos e fantasmas da imaginação pode julgar o quanto não são verdadeiros (1625, p. 146). A prova contra o argumento cético, portanto, consiste em indicar que, nos momentos em que estamos acordados ou com a consciência sã, podemos identificar os equívocos tomados como verdadeiros nos momentos em que estávamos dormindo ou delirando. A estratégia está na diferenciação entre o sono e a vigília, mostrando que um estado não poderia afetar o outro. Aristóteles já havia percebido que ninguém que se encontre na Líbia e sonhe estar em Atenas se põe a caminho de Odeon¹⁹³.

Estratégia semelhante foi utilizada pelo estóico Lúculo contra o ceticismo de Cícero nos *Acadêmicos* II, 27-8, que indicava que as percepções do sonho, embriaguez ou delírio são mais fracas do que as tomadas na vigília e em são espírito. Mas a questão, responde Cícero, é a de saber qual o valor de verdade que podemos atribuir às percepções no momento em que estão presentes no espírito, e não logo após a sua ocorrência. Além disso, o homem são e acordado, assim como o adormecido e demente, muitas vezes não diferencia as sensações verdadeiras das falsas e dá o mesmo assentimento a ambas.

A finalidade do argumento cartesiano, porém, é outra. A tentativa de comparar as percepções dos que dormem com as dos que estão acordados não atingiria o cerne da questão, uma vez que a sua hipótese pressupõe não só que somos incapazes de julgar adequadamente quando estamos em estado de sono ou de vigília, mas que não temos qualquer garantia de estarmos inseridos em um mundo real mesmo quando nos encontramos acordados. Quando Descartes menciona o argumento, não apenas se refere a experiências de alucinações e delírio, como quando Macbeth, vendo o fantasma de Banquo, pergunta-se se o que ele percebe é realmente o seu antigo amigo ou uma ilusão. No contexto da peça de Shakespeare, o espectro aparece para Macbeth em um mundo de objetos reais, no qual ele pode ser comparado com outros objetos percebidos¹⁹⁴. No

¹⁹³ *Metafísica*, livro IV (1010b).

¹⁹⁴ A comparação encontra-se nos artigos “Sleeping and Waking” e “Descartes’ Scepticism of the Senses”, de M. Macdonald e O. K. Bouwsma respectivamente.

caso das *Meditações*, o indício coloca em questão toda a ordem e existência do mundo exterior, como fez Alice, após ter entrado no país das maravilhas, no romance de Lewis Carroll.

Esta interpretação é confirmada na *Recherche de la Vérité*, quando a personagem Eudoxo (porta-voz de Descartes), indaga ao iniciante Poliandro: “n’avez-vous jamais entendu dans les vieilles comédies cette formule d’étonnement: *Est-ce que je dors? Comment pouvez-vous être certain que votre vie ne soit pas un songe perpétuel*, et que tout ce que vous apprenez par les sens n’est pas aussi faux que quand vous dormez [...]?” – o primeiro grifo é do autor, o segundo, nosso (1826, vol. XI, p. 350). Huet, ao deparar-se com a mesma objeção que Gassendi formulou nas *Disquisitio metaphysica* e Mersenne na *Vérité des sciences*, mostra, nos moldes ciceronianos¹⁹⁵, que o argumento é deficiente, pois o cérebro pode ser agitado da mesma forma tanto pelas causas internas (sonhos) quanto externas (percepções tomadas da vigília) (1741, p. 81-2). Mas Huet também estava atento à suposição mais profunda que perturbou Descartes, e da mesma forma reconheceu a dificuldade em solucioná-la. Pois como nós poderemos saber se nossa vigília não é outro sonho, no qual as imagens que nos aparecem são também falsas? (1741, p. 80).

Outra forma de invalidar o argumento do sonho está na tentativa de provar a sua falta de uniformidade quando comparado ao estado de vigília. Pascal nota que os sonhos sempre são diferentes e se diversificam, ao contrário da vigília que tem uma continuidade “um pouco menos inconstante” do que os sonhos¹⁹⁶. Montaigne também admite que no sono a alma age de um modo menos eficiente do que na vigília, mas ainda assim, “[...] plus mollement et obscurément, non de tant certes que la différence y soit comme de la nuit à une clarté vive; oui, comme de la nuit à l’ombre: là elle dort, ici elle sommeille, plus et moins” (1965, vol. II, p. 342). Mas tanto Pascal, com a noção de uma uniformidade “um pouco menos inconstante”, quanto Montaigne, que mostra uma diferença pequena, senão irrelevante entre os dois estados de espírito, perceberam a falta

¹⁹⁵ Embora Huet nos remeta ao *Teeteto* de Platão, que menciona o argumento no parágrafo 190b-c.

¹⁹⁶ Nos *Pensées*, fragmento 386 da edição de Brunschvicg, Pascal diz: “Mais parce que les songes sont tous différents, et se diversifient, ce qu’on y voit affecte bien moins que ce qu’on voit en veillant, à cause de la continuité, qui n’est pas pourtant si continue et égale, qu’elle ne change aussi, mais moins brusquement, si ce n’est rarement, comme quand on voyage; et alors on dit: il me semble que je rêve: car la vie est un songe un peu moins inconstant”. A derradeira resposta ao problema por parte de Pascal, contudo, tem alguma similaridade com a de Hume, conforme apresentado no capítulo 1, seção 1.3.

de eficácia da resposta¹⁹⁷. Pois “ce sont toujours ténèbres, et ténèbres cimmériennes”, continua Montaigne.

Para afastar definitivamente as hipóteses do sonho e do gênio maligno, Descartes precisou antes provar a sua própria existência a partir do *cogito* e a de Deus. Uma vez garantido que o seu próprio intelecto não o engana, o autor pôde fornecer meios para se distinguir o sonho do estado de vigília, na “Sexta Meditação”. Os critérios também consistem no apelo ao raciocínio e à memória a fim de considerar a uniformidade e a continuidade dos nossos atos nos dois estados de espírito.

Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules, particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvais distinguer de la veille: car à présent j’y rencontre une très notable différence, en ce que notre mémoire ne peut jamais lier et joindre nos songes les uns aux autres et avec toute la suite de notre vie, ainsi qu’elle a de coutume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillés. Et, en effet, si quelqu’un, lorsque je veille, m’apparaissait tout soudain et disparaissait de même, comme font les images que je vois en dormant, en sorte que je ne pusse remarquer ni d’où il viendrait, ni où il irait, ce ne serait pas sans raison que je l’estimerais un spectre ou un fantôme formé dans mon cerveau, et semblable à ceux qui s’y forment quand je dors, plutôt qu’un vrai homme. Mais lorsque j’aperçois des choses dont je connais distinctement et le lieu d’où elles viennent, et celui où elles sont, et le temps auquel elles m’apparaissent et que, sans aucune interruption, je puis lier le sentiment que j’en ai, avec la suite du reste de ma vie, je suis entièrement assuré que je les aperçois en veillant, et non point dans le sommeil (1826, vol. I, pp. 349-50).

Sem a garantia do *cogito*, contudo, os meios são insuficientes. Uma vez questionados os alicerces do pensamento cartesiano, nenhum dos critérios acima se mostrará apropriado para eliminar a possibilidade de que nossos raciocínios sejam falaciosos. Por perceber a impossibilidade de encontrar qualquer base para fundamentar o conhecimento verdadeiro entre as suas idéias afastadas da experiência sensível, Hume admite a possibilidade de que nossas idéias possam não representar fielmente um mundo exterior, mas provir da própria energia da mente, como nos casos dos sonhos e da loucura, da sugestão de um ser invisível ou ainda de alguma causa desconhecida de nós (1975, pp. 152-3). Enquanto Gassendi considerou a suposição fingida de Descartes indigna de consideração filosófica por não encontrar razões legítimas para este tipo de dúvida, Hume leva a questão a sério nas suas discussões epistemológicas. Pois “it is an established maxim in metaphysics, *That whatever the mind clearly conceives includes*

¹⁹⁷ No fragmento 434 da mesma edição, Pascal coloca o argumento do sonho entre as principais forças dos pirrônicos, e admite que, fora da fé, o homem não tem nenhum meio para saber se foi criado por um Deus bom, por um demônio mau ou por acaso. Além de Montaigne e Pascal, outro autor conhecido de Hume, o *chevalier* Andrew Michael Ramsay, nas *Voyages de Cyrus*, adverte que pedir demonstração da existência do mundo exterior é reverter a natureza das coisas. Sua tese parte da mesma suposição: ainda que a vida seja um sonho perpétuo, temos o consentimento universal e a uniformidade nas nossas idéias, que nos dão provas suficientes para nos determinar quando se trata de fatos (1727, vol. II, pp. 43-4).

the idea of possible existence, or, in other words, *that nothing we imagine is absolutely impossible*” – grifos do autor (1978, p. 32). Por essa razão, continua na *Investigação*, quando confinados ao exame das suas próprias idéias, os céticos mais profundos e filosóficos prevalecerão sobre os dogmáticos, que não poderiam, por sua vez, apresentar provas suficientes para garantir a existência da realidade externa.

O triunfo do cético, contudo, não é duradouro. Ainda na *Investigação*, Hume percebe que essa deliberação do cético de destruir a razão pelo argumento e raciocínio é demasiado extravagante, e mesmo que esse ceticismo pudesse ser sustentado por muito tempo, tal deliberação não poderia trazer nenhum bem durável ou benéfico para a sociedade. Esse cético, que ele passa a caracterizar de “excessivo”, embora possa momentaneamente perder-se em suas dúvidas sobre a existência de alguma coisa, na sua vida comum é obrigado a agir e raciocinar como qualquer outro ser humano (1975, pp. 155-9). Mesmo quando trata das “objeções populares” na *Investigação*, Hume oferece a mesma resposta, julgando desnecessário insistir nestes pontos, uma vez que na vida comum frequentemente raciocinamos sobre toda espécie de questão.

The great subverter of Pyrrhonism or the excessive principles of scepticism, is action, and employment, and the occupations of common life. These principles may flourish and triumph in the schools; where it is, indeed, difficult, if not impossible, to refute them. But as soon as they leave the shade, and by the presence of the real objects, which actuate our passions and sentiments, are put in opposition to the more powerful principles of our nature, they vanish like smoke, and leave the most determined sceptic in the same condition as other mortals (1975, pp. 158-9).

A mesma objeção é apresentada no *Tratado*. No livro I, parte IV, seção I, no decorrer do questionamento sobre as suas próprias posições céticas com relação à razão, Hume nega, contudo, que possa ser rotulado como “esses céticos que tomam tudo por incerto”, alegando que ninguém chegou a sustentar esta opinião com sinceridade. E mesmo se alguém tentasse discutir com este ser, debateria sozinho, sem antagonista, pois tentaria comprovar o que já está dado pela natureza e não precisa de provas (1978, p. 183). Ao deixarem seus gabinetes, prossegue na seção II, os filósofos misturam-se ao resto da humanidade, e passam a pensar, refletir e tomar decisões como qualquer outro mortal (1978, p. 216). Em “A Letter”, Hume mais uma vez se defende da acusação de ceticismo, mantendo a mesma crítica de que uma dúvida generalizada relacionada ao uso da razão comum e dos sentidos jamais poderia ser sustentada por algum ser humano, pois o primeiro trivial acidente imediatamente o desconcertará. Até mesmo nos *Diálogos*, seu último trabalho, sua personagem Filo é acusada por Cleanto de contradição ao tentar sustentar um “ceticismo total” com relação à realidade externa,

sob alegação de que os objetos exteriores se impõem a todos nós, assim como nossas paixões, de tal maneira que este ceticismo não poderia ser mantido por ninguém durante muito tempo. Esses princípios, continua o acusador, se parecem com os dos estóicos, que também pensam ser possível manter um forte entusiasmo pela virtude e dever por um tempo considerável na consciência (1993, p. 35). Hume, na voz de Filo, concorda inicialmente com a comparação¹⁹⁸ e afasta de si a acusação, acrescentando que, seja qual for o alcance das suas dúvidas, o cético deve agir, comunicar-se e tomar decisões na sua conduta cotidiana em vez de permanecer com o juízo em suspenso em todas as ocasiões da vida.

A crítica de Hume foi denominada por alguns comentadores de argumento da *apraxia* ou inatividade¹⁹⁹, e se a comparação for correta, Hume não terá sido o primeiro a formulá-la. Esta crítica tem por base o princípio de que, uma vez postas as informações dos sentidos em dúvida, o cético não teria nenhum critério para agir e pensar, isto é, sustentaria uma dúvida contraditória com a natureza do ser humano, ou no dizer de Burnyeat, não poderia viver o seu próprio ceticismo (1983, cap. 6). Mas antes de sugerir que Hume tenha simplesmente tomado o argumento da tradição filosófica, é preciso verificar de que forma ele aparece entre algumas de suas fontes e qual foi a reação a esta crítica por parte de alguns céticos que o antecederam.

As *Meditações* de Descartes, que é um dos livros que Hume recomenda ao amigo Michael Ramsay antes de ler o seu *Tratado*, inicia com uma provocação ao cético no “Resumo das seis meditações”. Quando justifica a necessidade da dúvida metódica para bem conduzir o raciocínio na busca da verdade, o autor adverte, porém, sobre a falta de utilidade deste ceticismo, afirmando que nenhum homem de bom senso colocou em dúvida a existência do mundo exterior e dos corpos humanos. Descartes também critica

¹⁹⁸ A comparação entre os céticos, estóicos e epicuristas já havia sido feita na *Investigação*, mas lá Hume põe em relevo uma diferença entre os princípios destes e os dos pirrônicos, a saber, enquanto os dos primeiros têm algum efeito sobre a conduta e o procedimento, os dos pirrônicos não podem esperar encontrar qualquer efeito sobre a mente humana, muito menos algum que seja benéfico para a sociedade (1975, p. 160). Também nos *Diálogos*, após concordar com a comparação de Cleanto, Filo corrige a sua fala de que nenhuma noção de dever restaria na mente de um estóico após seus vãos sublimes pela filosofia, mas que, mesmo após o seu retorno à conduta cotidiana, alguma disposição anterior deveria ainda permanecer na mente. Mas aqui Hume acrescenta uma observação que não se encontrava na *Investigação*, condizente com o seu ceticismo moderado: se alguns dos princípios dos estóicos sobrevivem na prática, ainda que moderadamente, os dos céticos não poderiam ser diferentes. Pois, “[...] if a man has accustomed himself to sceptical considerations on the uncertainty and narrow limits of reason, he will not entirely forget them when he turns his reflection on other subjects; but in all his philosophical principles and reasoning, I dare not say in his common conduct, he will be found different from those, who either never formed any opinions in the case, or have entertained sentiments more favourable to human reason” (1993, p. 36).

¹⁹⁹ Ver, por exemplo, G. Fine (2000), J. P. Dumont, cap. 3 (1985) e J. Brunschwig, em “The Cambridge History of Hellenistic Philosophy”, cap. 7 (Algra et al, 2005).

o cético antigo por estender suas dúvidas às ações diárias na carta ao tradutor dos *Principes de la Philosophie*, e diz que é ridículo e contra o bom senso alguém não querer se fiar nos sentidos para a conduta da vida, assim como foram ridicularizados os cétricos que negligenciavam os dados dos sentidos a tal ponto que teriam que ser guardados pelos amigos para não caírem de precipícios (provavelmente se referindo a Pirro), nas “Respostas às Quintas Objeções” elaboradas por Gassendi (1826, vol. II, p. 246).

Em vez de defender o ceticismo do mestre²⁰⁰, o teatrólogo Molière, ex-aluno de Gassendi, também submete o cético a este tipo de escárnio e sátira no “Mariage Force”, quando Sganarelle usa a bengala para golpear o pirrônico Marphurius, afirmando que o cético não poderia nem mesmo estar certo de estar apanhando ou de sentir dor²⁰¹. Mersenne se baseia em crítica semelhante para atacar a opinião “ridícula e extravagante” dos pirrônicos na sua *Vérité des sciences*, afirmando, assim como Hume, que todos os seus discursos não são mais do que chicanas e paralogismos, aos quais eles não se distraem por tanto tempo (1625, pp. 143 e 153). Contra o cético do seu diálogo, o filósofo cristão lança o seguinte desafio: consultemos os homens para saber se crêem que o fogo é quente e veremos que todos consentirão; os que duvidarem, caso exista algum, se queimarão (1625, p. 192). Para Mersenne, os sentidos nos dão tudo o que é solicitado pela sua natureza para bem julgar o seu objeto, por isso não caberia a nós nos queixarmos de sua eficácia. Ora, uma resposta que se contenta em conhecer as coisas do modo como nos são apresentadas e julga essa razão suficiente para abandonar o ceticismo, não pode ser considerada um argumento genuinamente filosófico. Como observa Lenoble, a prova de Mersenne (de que a ciência é um fato e por isso devemos consentir nele) se parece com aquela que Diógenes, o cínico, usou para provar a existência do movimento a Zenão: simplesmente caminhando²⁰² (1943, pp. 32 e 192). E como observa Bayle no artigo “Zenão de Eléia”, observação K, do *Dictionnaire*

²⁰⁰ No *Syntagma Philosophicum*, porém, Gassendi passa a criticar a dúvida com relação aos sentidos, imaginando uma objeção à idéia de que nada existe, formulada pelo sofista Górgias; pois como ele não poderia se queixar caso alguém o esmagasse e o matasse, já que não estaria matando nada? (1972, p. 328). Gassendi não direciona este argumento a Descartes, que poderia invocar como resposta, a hipótese do gênio enganador, que poderia ter construído nossas mentes predispostas a imaginar um mundo real, embora tal realidade fosse feita apenas de imaginação. Gassendi, em todo caso, não aceitaria a hipótese, por carecer de “boas razões” para ser considerada filosoficamente.

²⁰¹ Luciano, que é constantemente citado por Hume, foi outro autor que debochou da suspensão de juízo do cético no diálogo “Hermótimo, ou os Rivais Filósofos” (*apud* Verdan 1998, pp. 59-62).

²⁰² De forma semelhante, Samuel Johnson, numa conversa relatada por Boswell a respeito dos argumentos de Berkeley contra a existência do mundo exterior, procurou defender a existência da matéria simplesmente chutando uma pedra (*apud* Landesman 2006, pp. 147-8).

historique et critique, o revide de Diógenes a Zenão não é um argumento, mas um sofisma, mais precisamente o que ignora a questão a ser debatida (*ignorationem elenchi*)²⁰³.

Mas se falta ao argumento de Mersenne rigor filosófico, a mesma deficiência pode ser encontrada entre outros críticos que Hume consultou, como John Locke, Nicolas Malebranche e os autores de *La logique, ou L'art de penser*, embora esses argumentos apareçam de passagem, sem grandes desdobramentos. Locke, no livro IV, capítulos X e XI do *Essay Concerning Human Understanding*, reconhece a impossibilidade de provarmos, por meio de demonstração, a nossa própria existência e a do mundo exterior, mas não nega que possamos ter conhecimento delas, e que essa certeza é tudo o que precisamos. “If any one pretends to be so sceptical as to deny his own existence, (for really to doubt of it is manifestly impossible), let him for me enjoy his beloved happiness of being nothing, until hunger or some other pain convince him of the contrary”.

Malebranche não chegou a desafiar o cético nesses termos no livro I da *Recherche de la vérité*, mas também desvia-se do questionamento colocado por ele ao perceber quão imprópria seria a ousadia de alguém querer condenar os sentidos pelo fato de eles nos fornecerem informações corrompidas. Em vez de procurar argumentos racionais para decidir a questão, ele apenas indica que a função dos sentidos é a de simplesmente conservar o nosso corpo, uma finalidade para a qual cumprem bem o seu dever. Não seria recomendável, portanto, julgar por meio dos sentidos o que as coisas são em sua própria natureza, mas apenas fazer uso das informações que eles nos dão a fim de conservar nossa saúde e subsistência (1688, pp. 35-6). Antoine Arnauld, embora grande crítico da teoria das idéias de Malebranche, escreveu de forma similar com Nicole, na *Art de penser*. Para eles, saber que o elefante é maior do que o cavalo e menor do que a baleia, ainda que não se saiba qual a sua grandeza absoluta, é suficiente para o uso da vida (1662, pp. 276-7).

Mas a crítica mais conhecida dos autores da *Art de penser* foi aplicada a Montaigne e mantém alguma semelhança com a de Gassendi contra o argumento do sonho formulado por Descartes. A observação deles é que, ainda que a dúvida possa ser pronunciada da boca para fora, ela nunca convencerá o espírito de quem fala. “Ainsi le

²⁰³ A apresentação destas refutações estão em Popkin (2000, p. 221). Montaigne também não considera “resposta digna” de filósofo pedir a alguém que se lance ao fogo ou que coloque a neve sobre o peito, caso ponha em dúvida as qualidades dessas sensações (1965, vol. II, p. 271), e La Mothe le Vayer, sob o nome de Orasius no “Banquet sceptique”, sustenta que essas máximas ridículas que implicam uma total subversão da nossa vida não são “legítimas” da parte de um filósofo cético (1716, vol. I, p. 163).

pyrrhonisme n'est pas une secte de gens qui soient persuadés de ce qu'ils disent, mais c'est une secte de menteurs" (1662, p. 12). Nos *Diálogos*, esta frase é repetida por Cleanto, que discorda do termo mentiroso e o substitui por galhofeiro e humorista (*jesters or railers*) (1993, p. 39). Isso indica mais uma vez que a preocupação de Hume com o problema o levou a procurar uma solução mais satisfatória do que simplesmente acusar o cético de insincero ou considerá-lo indigno de resposta, como fizeram Gassendi, Arnauld e Nicole (embora ele o chame de humorista). Termos parecidos com os dos *Diálogos* foram utilizados em "A Letter", onde a doutrina cética é reconhecida como mera curiosidade, *jeux d'esprit* ou divertimento filosófico (*philosophical amusement*), sem qualquer influência nos princípios e condutas da vida humana (1967, pp. 19-20).

A observação de que a teoria cética não poderia influenciar nossos princípios e condutas, sob risco de contradizer-se com a natureza do ser humano já havia sido percebida na época dos próprios formuladores desta doutrina, como observam Gail Fine, Jacques Brunschvicg e Myles Burnyeat. Aristóteles compara esse homem que pensa e não pensa indiferentemente e não forma nenhum juízo sobre as coisas que o rodeiam a um vegetal. Pois por que ele não caminharia na beira de um precipício em vez de guardar-se dele para mostrar que a queda é igualmente boa e não boa?²⁰⁴ Seu seguidor Arístocles, conforme Eusébio de Cesaréia²⁰⁵, também se questionava se Pirro sabia a razão pela qual caminhava quando saía para ver os jogos píticos ou se perambulava como um louco pelas ruas.

Mas certamente os seus contemporâneos estavam atentos a críticas como essas, por isso insistiam na idéia de que a aparência não é objeto de disputa e que toda a sua controvérsia gira em torno da natureza verdadeira das coisas. Sexto, no capítulo XI, livro I das *Hipotiposes Pirrônicas*, lembra que o critério da sua escola são as aparências dos sentidos, que nos surgem de forma involuntária. Tal sentimento não está em questão para o cético, mas apenas se o objeto é na realidade o que aparenta ser. Esta conformação dos seus juízos às aparências é o que possibilita o cético viver de acordo com as regras da vida – sem dogmatizar, enfatiza Sexto – tomando como parâmetro quatro guias: a natureza, que lhe fornece as sensações, a compulsão das paixões, que o obriga a comer e a beber, a tradição das leis e costumes, pela qual delibera o que é bom ou mau e a instrução das artes, para não se tornar inativo nas artes que adota. Cícero não

²⁰⁴ *Metafísica*, livro IV (1008b).

²⁰⁵ *Præparatio Evangelica* XIV, 18.23-4.

cita a objeção, mas poderia evitar a contradição de modo diferente, mostrando a solução de Carnéades, pela qual o sábio pode conduzir sua vida baseando-se nas probabilidades²⁰⁶. Diógenes Laércio, nas *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, retrata Pirro como um homem indiferente aos perigos da vida e sem precauções, mas logo em seguida apresenta a visão de Enesidemo, que o descreve como reservado com relação aos incidentes da vida comum. Mais adiante, Laércio reproduz a idéia de que o cético não nega que o fogo queima e coisas similares, embora suspenda o juízo quando se trata de saber se queimar é da natureza do fogo²⁰⁷.

Montaigne também toma partido em defesa de Pirro, dizendo que as descrições destinadas a ridicularizá-lo como um ser inerte não são verossímeis. O seu mestre não queria transformar-se em pedra ou tronco (*pierre ou souche*), mas viver, discutir, argumentar²⁰⁸ (1965, vol. II, p. 225). Le Vayer parece ter lido essa informação de Montaigne quando julga caluniosa a idéia de que os discípulos viviam afastando Pirro dos perigos (1716, vol. I, p. 05). Mas o cético moderno se mostra igualmente leitor de Sexto quando acrescenta que os céticos não chegam ao extremo de negar as aparências, pois sem isso a vida não subsistiria (1716, vol. II, p. 14). Pierre Bayle, que também diz não haver nenhum indício de que Pirro tenha sido tão tolo a ponto de negar as aparências, apresenta a defesa do grego exposta no livro *De la Vertu des Payens* de Le Vayer, no artigo “Pirro”, obs. D do *Dictionnaire historique et critique*, e Gassendi apresenta sua defesa contra a famosa objeção nas *Dissertations*, admitindo ser capaz de reconhecer a doçura aparente do mel, mas incapaz de se pronunciar sobre a sua verdadeira natureza. O motivo da aparente contradição entre sua conduta e suas convicções, tenta explicar Gassendi, é que, para se exprimir, os pirrônicos precisam se servir das palavras de uso comum (1959, pp. 436 e 514). No *Opusculum ou petit traité sceptique sur cette commune façon de parler: n’avoir pas le sens commun*, Le Vayer não age de forma diferente: admite utilizar a linguagem por meio da fala da mesma

²⁰⁶ *Acadêmicos* II, 31. Sobre a diferença dos critérios dos pirrônicos e acadêmicos, consultar o capítulo 1

²⁰⁷ Livro IX, 62, 103 e seguintes.

²⁰⁸ Dumont observa que Montaigne não conhecia a resposta de Sexto ao argumento da inação presente no *Adversus Mathematicus* IX, 162-3 e 165, e por isso apenas pressente que sejam injustos os ataques a Pirro (1985, p. 43). Mas, conforme mostrado, a resposta está presente também nas *Hipótiposes Pirrônicas*. Uma outra observação interessante: a comparação de um ser inativo com *souches* e *rochers* também aparece em Huet (1741, p. 205) e Hume utiliza um termo parecido – *barren rock* – para representar o lugar em que se encontrava devido às suas incertezas na última seção do livro I do *Tratado* (1978, p. 263). Bartholmées descobriu que o termo *souches* e *rochers* é derivado da *Odisséia* de Homero, livro XIX (1830, p. 68).

forma que os outros, embora o faça com mais precaução do que os dogmáticos, para evitar inconveniências de conduta (1646, pp. 180-1).

Descartes, embora tenha criticado o cético antigo por negligenciar os dados dos sentidos, temia que pudessem imputar a mesma objeção contra a sua “Primeira Meditação”, por isso define a sua dúvida como metódica e fingida, ainda que não deixe de ser séria²⁰⁹. Nas “Respostas às Segundas Objeções”, ele distingue a prática da vida da procura da verdade, mostrando que a primeira pode englobar o conhecimento verossímil, e a segunda deve acatar apenas razões certas e evidentes (1826, vol. I, pp. 438-9). E, a exemplo dos antigos, o autor adota uma moral provisória de “três ou quatro” máximas na terceira parte do *Discours*, para não permanecer inativo enquanto procura pela verdade.

A solução cética baseada na conformação de seus pensamentos e atitudes ao que é comumente aceito e tido como melhor pela moral predominante mostrou-se útil para os primeiros céuticos modernos, que puderam submeter suas idéias ao exame crítico e severo da dúvida filosófica sem entrar em confronto com os órgãos de poder daqueles tempos tão difíceis. Além disso, as cenas de intolerância ocasionadas pela Reforma e episódios históricos, como o Massacre de São Bartolomeu, presenciados por Montaigne e Charron os levaram a adotar uma atitude prudente e até mesmo conservadora diante dos acontecimentos de seu tempo. Montaigne não se furta de emitir sua opinião no capítulo “De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe” do livro I dos *Essais*: “Je suis dégoûté de la nouvelleté, quelque visage qu’elle porte, et ai raison, car j’en ai vu des effets très dommageables” (1965, vol. I, p. 188).

Os que almejam mudar a ordem constituída para questionar a tradição ou promover rebeliões, Montaigne censura, são presunçosos, pois pretendem sobrepor suas opiniões pessoais sobre as demais, isto é, pretendem substituir leis fixas e bem aceitas por opiniões variáveis e incertas. Mesmo os ideais políticos de Platão e Aristóteles são reprovados no ensaio “De la vanité”, pois nada poderia ser mais forte e duradouro do que o pacto realizado pelos homens transformado em leis e conservado por muitas gerações.

²⁰⁹ Ele diz, na “Primeira Meditação”, parágrafo 11: “C’est pourquoi je pense que j’en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j’emploie tous mes soins à me **tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires** [...]”, na quarta parte do *Discours*: “Et enfin, [...] je me **résolus de feindre** que toutes les choses qui m’étaient jamais entrées en l’esprit n’étaient non plus vraies que les illusions de mes songes” e intitula o artigo 3 dos *Principes* dessa forma: “Que nous ne devons point user de ce doute pour la conduite de nos actions” (grifos nossos).

É certo que há corrupção nos nossos costumes e barbaridades nas nossas leis. Entretanto, em razão da dificuldade em melhorar o que está dado e do perigo da destruição imputável às grandes mudanças, o autor julga preferível, no ensaio “De la presumption”, menosprezar suas próprias opiniões relativas à conduta para seguir o que assegura a ordem pública. Nestas situações, “la raison privée n’a qu’une juridiction privée” (1965, vol. I, p. 191).

Charron organiza as idéias do mestre em torno deste assunto e as apresenta no capítulo 8 do livro II de *La sagesse* (intitulado “Obeyr et observer les loix, coustumes et ceremonies du pays, comment et en quel sens”), em forma de quatro recomendações ao sábio. A primeira solicita seguir os costumes e leis do país – todas as decisões particulares são suspeitas de paixão ambiciosa; a seguinte, observar as leis não pela sua justiça, mas simplesmente porque são costumes. Este é o fundamento místico de sua autoridade; quem se dispuser a obedecê-la por causa de sua justiça não a obedece como se deve, pois dessa forma a submete ao seu juízo e coloca em dúvida o seu poder. A terceira máxima é uma advertência contra a intolerância com relação às diferentes culturas e costumes: é presunçoso condenar o que não se conforma às leis de seu país. Por fim, é ofício do sábio, na sua tarefa de procurar a verdade, examinar todas as coisas indiferentemente, para então fazer uma comparação entre todas as leis e costumes que conhece, fazendo bom uso da razão (1797, pp. 338-41).

Mais uma vez, a herança de Montaigne no pensamento de Charron é forte. O discípulo não só retoma a indicação do cético clássico de seguir os costumes de seu tempo e lugar, mas renova as razões alegadas pelo seu tutor imediato em favor da manutenção da tradição para conter os tumultos de seu tempo. A terceira e a quarta máxima, por outro lado, discorrem sobre a importância do aspecto prudente e investigativo do sábio: uma denuncia toda forma de intransigência com relação às outras culturas, e a outra está ligada à atividade própria do pesquisador especulativo, do cético efético, conforme denominação de Sexto. Mas a idéia anterior, que diz respeito à conservação da ordem estabelecida, sustentada nas duas primeiras recomendações de Charron ao investigador, não entra em contradição com as duas seguintes nem gera estranheza ao pensamento revolucionário do questionador filosófico. Montaigne e Charron fazem uma inversão da idéia, e atribuem as grandes mudanças e revoluções não a inovadores de uma nova ordem social, mas aos dogmáticos, que têm a pretensão de

persuadir os outros com suas noções de certo e errado, justo e injusto²¹⁰. No *Petit traité de la sagesse*, Charron põe a questão: “d’où vient les troubles, seditions, rebellions, sectes, heresies, que des fiers, affirmatives, rogues, resolut?” (1827, tomo III, p. 285). A sua tática está em transformar suas máximas conservadoras em teoria anti-dogmática. Além disso, o apelo aos costumes locais sancionados pela sociedade representa o descontentamento com as leis promulgadas pelo poder autoritário. Em vez de anuência a uma sanção objetiva, a crítica permite o aparecimento da arbitrariedade das leis, e mesmo a conformação aos costumes populares não representa sujeição, como diz Tournon, mas uma “espontaneidade coletiva inconscientemente legisladora” (2004, p. 135).

Graças a fatores como a crítica aos órgãos de poder levada a cabo por Montaigne e Charron, a filosofia no século de Hume encontrava-se livre de disputas acerca da objetividade e sacralidade das leis. O debate acerca da nossa obediência às leis e sujeição ao governo, contudo, persistia principalmente entre os filósofos contratualistas. Na seção IX do livro III, parte II do *Tratado*, Hume inicialmente aceita a idéia mantida por seus conterrâneos Hobbes e Locke de que a nossa obediência ao governo está firmada em uma espécie de promessa ou pacto. Mas logo se afasta deste ideal ao admitir exceções, como nos casos em que a outra parte – o governo – deixa de cumprir o que foi acordado, isto é, fornecer proteção e segurança aos seus compatriotas. A noção de uma obediência passiva, portanto, é vista pelo filósofo setecentista como absurda, pois em casos flagrantes de tirania e opressão, a resistência ao governo deve ser permitida²¹¹ (1978, p. 549). Antes de fundar a obrigação em uma promessa, portanto, a base está na utilidade pública, como mostra o ensaio “Da obediência passiva”. J. P. Monteiro, em seu “Teoria, Retórica, Ideologia” também observa: o interesse comum é o fundamento da obediência para Hume, mas quando necessário, a rebelião é justificável.

Se não considerarmos o interesse público, indaga Hume na mesma seção do *Tratado*, qual outro princípio nos submeteria à obediência civil? Montaigne e Charron poderiam tomar como guia a imitação e o costume. Mas isso não é suficiente, provoca Hume, pois a questão reapareceria, isto é, quais motivos produziriam estes casos de

²¹⁰ Tullio Gregory faz a mesma observação em *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes* (2000, p. 26).

²¹¹ A única passagem da antiguidade em que a obrigação ao governo é tomada como uma promessa, excetua Hume no ensaio “Do contrato original”, está no *Crítion* de Platão, quando Sócrates se recusa a salvar sua própria vida por ter se comprometido com as leis de seu país. Montaigne faz dessa exceção regra geral, e cita o mesmo exemplo para reforçar a tese de que o sábio deve se conformar com as maneiras aceitas pelos cidadãos de sua região (1965, vol. I, p. 188).

submissão que imitamos do costume? A sua argumentação finalmente nos forçaria a reconhecer o interesse comum e a utilidade pública.

Mas o princípio da utilidade inserido nos negócios públicos é rejeitado por Charron. Seu maior temor era que qualquer interesse vinculado à obediência ao governo pudesse acarretar enfraquecimento ou desprezo pelas leis. A época conturbada a que ele e seu mestre pertenciam não poderia permitir tais flexibilidades, do seu ponto de vista. Numa de suas cartas intitulada “Discours Chrétien qu’il n’est permis à un subject [...] de se rebeller contre son Roy”, escrito em 1589, doze anos antes de *La Sagesse*, e em meio a convulsões civis (quatro meses antes do assassinato de Henrique III), Charron toma partido em favor da Liga e do rei, reiterando suas idéias conservadoras de que a obediência jamais deve ser aceita por considerações políticas, como por necessidade, utilidade ou para evitar problemas e males, mas tão-somente por legitimidade e consideração espiritual e consciente. Esse seu conservadorismo, no entanto, não obscurece o caráter revolucionário das idéias que ele e Montaigne fizeram chegar a Hume: o apelo aos costumes dos cidadãos em vez da ordem estabelecida, ainda que esses sejam demasiado subjetivos e contingentes.

O método de Charron é um conjunto de preceitos ao sábio, direcionado por duas sentenças opostas entre si que poderiam gerar problemas em seu sistema: como entrar em acordo com o vulgo nas atitudes e nas ações ordinárias e, ao mesmo tempo, cultivar os pensamentos críticos e opiniões próprias do sábio? Charron procura livrar-se da possível ambigüidade, afirmando que cada um de nós tem dentro de si dois personagens: um “estranho e aparente”, outro “próprio e essencial”. Embora sigamos a opinião vulgar nos nossos encargos públicos, “il faut discerner la peau de la chemise” (1797, p. 270). A distinção deixa transparecer a pouca importância, ou mesmo o desprezo do autor por esse sujeito estranho e aparente, principalmente quando recomenda ao sábio que se afaste da conversação “contagiosa e perigosa” do vulgo. Só na solidão o seu personagem próprio e essencial é capaz de libertar a sua alma (1797, pp. 252-3).

A conformação de suas idéias aos costumes, portanto, não parece ser totalmente incondicional, mas restrita, adotando o caráter de assentimento crítico ao procedimento vulgar, da mesma forma como é o seu assentimento às aparências sensíveis²¹². É

²¹² Seu consentimento crítico às aparências, assim como o de outros céticos do período moderno, é retratado na forma de dúvidas sobre o funcionamento dos sentidos, apresentado na seção anterior.

tolerável que os “idiotas e populares” sejam levados pela corrente dos acontecimentos, mas ao sábio é indigno se deixar atingir pelo costume (1797, p. 338). Essa ofensiva ao saber comum e a sobrevalorização do pensamento elitista parecem sensivelmente afastar o pensamento de Charron do seu idealizador. Embora Montaigne carregue consigo a concepção comum de sua época de que o estudo das letras seja para poucos, Charron leva a noção ao extremo, chegando a criar um ceticismo diferente do mestre²¹³. Sobre isso, F. Strowski, seu famoso comentador, sintetiza a idéia da seguinte forma: o ceticismo de Montaigne é inspirado pela humanidade e bondade, sem julgar outrem, o de Charron, pelo orgulho e pelo desprezo ao vulgo. A dúvida de Montaigne o ajuda a compreender, a de Charron, a se separar do tolo (1928, pp. 181-2).

Le Vayer segue os passos de Charron. Enquanto seu antecessor ofende o vulgo de “besta selvagem”, Le Vayer aconselha que nos afastemos da “tirania” das opiniões populares, para não sermos tocados pela sua “brutal ignorância” ou pela sua “perversa doutrina” (os dois males do pensamento vulgar: ignorância e tendência a dogmatizar) (1646, p. 24 e 1716, vol. I, p. 329). Le Vayer insiste mais nestes tópicos do que Charron, e isso o coloca mais suscetível à crítica de Hume. Os cétricos dos seus diálogos são geralmente homens enclausurados que saem das sombras somente nas poucas ocasiões em que se encontram em volta da mesa ou entre homens cultos para discutir a respeito de comidas, bebidas, costumes relacionados ao casamento, celibato, divindade, política etc. O cétrico Orasius do diálogo de “L’ignorance lovable” é um desses que prefere a solidão à conversação e Orontes, do diálogo tratando de “La politique sceptiquement”, mostra a Telamon que o melhor é se distanciar das sociedades, já que as polícias e governos bem estruturados causaram mais danos ao gênero humano do que benefícios.

Mas é no “Dialogue sur le sujet de la vie privée” que a questão é expandida e melhor colocada para esclarecer as dúvidas do seu adversário ligado às atividades corriqueiras. Philoponus, o magistrado, se põe a enumerar as vantagens do seu ofício e passa a fazer observações ao pensador retirado referentes à sua conduta. As reflexões, que seriam dignas de nota de Hume ou de qualquer outro crítico deste ser inativo e ocioso, pergunta: que grande consideração devemos ter por este profundo repouso se o mais simples pássaro, o menor barulho ou uma febre qualquer pode tirá-lo deste estado?

Penelhum também observa muito apropriadamente que o ceticismo não pode ser caracterizado como o senso comum, isto é, inocente, pois esse também é vítima do dogmatismo (1983, p. 10).

²¹³ Brahami também mostra que a dicotomia entre o sábio e o vulgo é recusada por Montaigne (além de Hume e Bayle), que se nega ser chamado de filósofo (2001, p. 23).

Além disso, este estilo de vida não nos traria profunda melancolia? O melhor seria filosofar somente em certas horas, sem cometer extravagâncias. Mas o interesse do questionador não parece ser totalmente epistemológico. Este doutor da lei retratado por Le Vayer é levado a questões como essas por interesses pessoais, pelo desejo de receber recompensas pelas boas ações e trocar a vida meditativa pela mundana ou moderada nos estudos. Após esta intervenção, o cético dos diálogos passa a analisar as questões do magistrado²¹⁴.

Sob o nome de Hesychius, o autor faz um resumo de sua vida passada e admite já ter tido ambições semelhantes às de Philoponus, como acumular riquezas e realizar grandes viagens pela Europa. Mas, enquanto filósofo, passa a desprezar não só essa vida ativa como também a “razoável”, que mistura ação e contemplação, pois nesse último caso a filosofia acabaria sendo transformada em passatempo pelo homem comum. As leis e costumes obrigam qualquer um a ações laboriosas, uma vida de agitações o levam a distrações, enquanto a filosofia nos isenta dessas “ocupações servis” e nos enche de repouso e felicidade. Hesychius ainda defende seus partidários contra a objeção de que os filósofos sejam pessoas inativas ou sem virtude. Não há maiores ações do que numa alma filosófica, mostra, e as mais eminentes virtudes são as intelectuais. Uma alma, sem o fardo das ocupações e isenta de paixões e problemas, tem os deuses com quem conversar e fará longas viagens espirituais, onde poderá descobrir lugares e riquezas ainda desconhecidas, a exemplo de almas heróicas como a de Colombo (1716, vol. I, pp. 237-8). Por isso o filósofo tem, por natureza, uma propensão ao repouso e à contemplação. “Ce n’est pas pour cela, que nous quitions les villes pour habiter les bois & les montagnes sauvages, nostre esprit trouve son hermitage par tout & dans les plus nombreuses assemblées d’hommes des plus grandes villes, je m’y trouve souvent au desert [...]” (1716, vol. I, p. 236).

Em suas críticas, Hume parece ter em mente filósofos como La Mothe Le Vayer²¹⁵. Em defesa de uma vida regrada por ações moderadas, em muitas ocasiões Hume condena os adeptos da filosofia extravagante. No diálogo que acompanha a *Investigação sobre os Princípios da Moral*, Palamedes cita dois nomes para servir de

²¹⁴ Conforme Louis Étienne, os modos libertinos de Le Vayer não se acomodam aos da magistratura e, ao mostrar os abusos dessa classe, ele dá origem a um novo argumento cético (1849, pp. 30-2).

²¹⁵ Uma exceção, porém, está no ensaio “O cético”, pois, enquanto o libertino abria mão da vida na cidade para se esconder nos campos, o cético retratado no ensaio humeano é indiferente a viver no campo ou na cidade, a ter uma vida de ação ou de prazer, de retiro ou em sociedade, já que essas preferências dependem do gosto de cada um.

exemplo das extravagâncias dos filósofos: Diógenes e Pascal²¹⁶. Enquanto o primeiro cometia excessos ao procurar total independência com relação aos outros a fim de realizar seus desejos e necessidades, Pascal procurava continuamente estar ligado e dependente dos que estavam ao seu alcance; Diógenes tudo fazia para evitar o sofrimento, Pascal julgava que o sofrimento seria revertido para o seu próprio bem; o grego zombava das superstições, o francês desprezava sua atual situação e conservava toda sua fé na vida futura; o filósofo antigo se comprazia com os prazeres mais bestiais, mesmo em público, o religioso recusava o prazer mais inocente, mesmo sozinho.

Apesar de tomarem procedimentos opostos, os dois filósofos se assemelham por adotarem condutas excêntricas. A de Pascal, relacionada à servidão, conformação e martírio, teve atenção especial de Hume por ser característica dos religiosos de sua época, como Loyola e Dominique. As atitudes de La Mothe Le Vayer e Charron com relação aos estudos não seria menos reprovada por ele. A exemplo de Philoponus, Hume observaria que esta vida lhes traria melancolia, e que as demais ocupações dos homens não representam uma barreira ao estudo e aprendizado, mas uma forma de resgatar a nossa própria humanidade.

Mas Pascal tem suas razões para defender uma vida enclausurada. Ele percebe que “le jeu et la conversation des femmes, la guerre, les grands emplois” são tão procurados pelo homem para fugir da sua infeliz condição, uma condição própria da sua natureza. “De là vient que les hommes aiment tant le bruit et le remuement; de là vient que la prison est un supplice si horrible; de là vient que le plaisir de la solitude est une chose incompréhensible”. Mas se o homem soubesse ter o prazer de ficar na sua casa, não sairia dela para ir ao mar ou à praça, pois não é na “l’argent qu’on peut gagner au jeu, ou dans le lièvre qu’on court” que consiste a felicidade, já que “ce lièvre ne nous garantirait pas de la vue de la mort et des misères, mais la chasse – qui nous en détourne – nous en garantit”²¹⁷. Como diz Penelhum, os ataques de Pascal mostram que essa procura de prazeres superficiais é patética e esconde a realidade (1983, p. 94). Buscar o tumulto a fim de simplesmente se divertir não seria um grande problema para a filosofia de Pascal, mas pensar que a posse dessas coisas levará o homem à felicidade seria um grande engano. De forma semelhante a Le Vayer, Pascal julga que a felicidade está no

²¹⁶ Em vez de Diógenes, Hume cita no final do *Tratado* os cínicos, que adotam condutas tão extravagantes quanto um monge ou dervixe (1978, p. 271).

²¹⁷ Esses comentários, incluindo as citações, estão no fragmento 139 dos *Pensées* da edição de Brunschvicg (1913, pp. 60-6).

repouso e não no tumulto e, mais ainda, que um instinto ou a verdadeira natureza do homem o forçam a pensar em si mesmo.

Hume poderia estar pensando nestas passagens de Pascal quando descreveu sua noção de natureza humana²¹⁸. No livro II do *Tratado*, por exemplo, ao tratar das nossas relações com parentes (*relations*), o autor mostra que o homem isolado das relações familiares, assim como dos objetos externos, mergulha em profunda melancolia e desespero. “From this, say they, proceeds that continual search after **amusement in gaming, in hunting, in business**, by which we endeavour to forget ourselves, and excite our spirits from the languid state into which they fall when not sustained by some brisk and lively emotion” (1978, p. 352 – grifo nosso). Ao contrário de Pascal, Hume aprova este modo comum de pensar, e acrescenta que a mente busca naturalmente objetos que produzem nela uma sensação vivaz, e sempre que se depara com algum, o sangue flui mais veloz, o coração se exalta e o homem adquire mais vigor (1978, p. 352).

Quando Hume trata do ceticismo, esta condição solitária e melancólica volta a ser enfatizada para retratar o estado do ser humano que se encontra confinado às suas próprias idéias. Uma passagem importante está no final do livro I do *Tratado*, quando o autor toma o discurso em primeira pessoa, para descrever a situação em que chegou, após repassar pelas dúvidas que alimentou no decorrer do livro, especialmente a que diz respeito ao uso e funcionamento da razão.

Where am I, or what? From what causes do I derive my existence, and to what condition shall I return? Whose favour shall I court, and whose anger must I dread? What beings surround me? And on whom have I any influence, or who have any influence on me? I am confounded with all these questions, and begin to fancy myself in the most deplorable condition imaginable, environed with the deepest darkness, and utterly deprived of the use of every member and faculty (1978, p. 268).

A situação colocada é muito semelhante com a que retrata Pascal, embora este não assuma a posição contraditória em primeira pessoa, mas a atribui ao pirrônico²¹⁹.

Que sera donc l’homme en cet état? Doutera-t-il de tout? Doutera-t-il s’il veille, si on le pince, si on le brûle? Doutera-t-il s’il doute? Doutera-t-il s’il

²¹⁸ Sobre a familiaridade de Hume com os escritos de Pascal, consultar o cap. 1. O confronto do fragmento 139 com os escritos de Hume foi já realizado por José R. Maia (1991), mas o trecho confrontado não foi esse que utilizamos, e sim o do final do *Tratado*, apresentado abaixo. Da mesma forma, o fragmento 434 de Pascal, apresentado a seguir, foi observado por Popkin em pelo menos dois artigos sobre Hume, mas novamente não confrontando com o trecho que mencionamos aqui (ver artigos sobre Hume em *The high road to pyrrhonism* e “The Skeptical Precursors of David Hume”).

²¹⁹ Outra observação merecedora de atenção foi feita por Popkin no artigo “The Skeptical Precursors of David Hume”: embora Pascal apresente, assim como Hume, o estado contraditório daquele que duvida, a sua intenção nesta passagem não é fazer uma defesa nem acusação do pirrônico, mas simplesmente representar o estado do homem sem a graça de Deus (1989, p. 134).

est? On n'en peut venir là: et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante, et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. [...] Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel montre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige ! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitudes et d'erreur; gloire et rebut de l'univers (1913, p. 182, fr. 434).

E, enquanto Pascal defende que “la nature soutient la raison impuissante”, Hume avança para o próximo parágrafo afirmando que “since reason is incapable of dispelling these clouds, nature herself suffices to that purpose”, conforme citado abaixo. Em outro fragmento, Pascal diz, a respeito do homem: “s’il se vante, je l’abaisse; s’il s’abaisse, je le vante; et le contredits toujours, jusqu’à ce qu’il comprenne, qu’il est un monstre incompréhensible” (1913, p. 168, fr. 420). Enquanto o seu *monstre incompréhensible* representa o estado contraditório do ser humano, Hume utiliza o termo *strange uncouth monster* para caracterizar as contradições de suas idéias solitárias no início da última seção do livro I do *Tratado*: “I am first affrighted and confounded with that forlorn solitude in which I am placed in my philosophy, and fancy myself some strange uncouth monster [...]” (1978, p. 264).

Mas, apesar de tantas similaridades, o parágrafo seguinte ao citado acima localizado no final do *Tratado*, parece ter sido principalmente influenciado não por Pascal, mas por Huet, outro autor que Hume leu atentamente.

Most fortunately it happens, that since reason is incapable of dispelling these clouds, nature herself suffices to that purpose, and cures me of this philosophical melancholy and delirium, either by relaxing this bent of mind, or by some avocation, and lively impression of my senses, which obliterate all these chimeras. I dine, I play a game of backgammon, I converse, and am merry with my friends; and when, after three or four hours' amusement, I would return to these speculations, they appear so cold, and strained, and ridiculous, that I cannot find in my heart to enter into them any further. Here, then, I find myself absolutely and necessarily determined to live, and talk, and act like other people in the common affairs of life (1978, p. 269 – grifos nossos).

No terceiro livro do seu *Traité*, Huet encaminha a argumentação de modo tão próximo ao de Hume, que certos trechos de sua resposta ao argumento da inação formulado contra o céptico parecem ter sido parafraseados pelo seu admirador escocês²²⁰.

[...] autre chose est de vivre, autre chose de Philosopher. Lorsqu'il s'agit de conduire sa vie, de s'acquitter de ses devoirs, nous cessons d'être Philosophes, d'être contrarians, douteux, incertains; nous devenons idiots, simples, crédules; nous appellons les choses par leurs noms; nous reprenons nos mœurs & notre Esprit; nous conformons nos mœurs aux mœurs des autres hommes, à leurs coutumes, à leurs lois. Moi qui doutois tantôt si j'étois, s'il y avoit d'autres hommes, je bannis maintenant toutes ces pensées; & comme étant assuré que je suis, & que les autres hommes sont, je mange, je bois, je marche, je vais voir

²²⁰ Sobre o juízo de Hume a respeito de Huet consultar cap. 1.

mes amis, je les saluë, je les entretiens, j'affirme, je nie; j'assure que cela est vrai, que cela est faux (1741, pp. 242-3 – grifo nosso).

Além das analogias neste parágrafo, no trecho anterior Hume pergunta-se “What beings surround me?”, enquanto Huet descreve “moi qui doutois tantôt si j'étois, s'il y avoit d'autres hommes [...]”. Contudo, mesmo que Hume tenha se inspirado direta ou indiretamente nos autores que leu quando retratou o estado melancólico do questionador solitário, assim como quando apresentou a solução a esses problemas, é certo que ele foi um pouco além de seus antecessores. A crítica, utilizada de uma forma ou de outra por vários autores com os quais Hume demonstra alguma ou muita familiaridade, como Aristóteles, Descartes, Locke, Malebranche, os autores da *Art de Penser*, e ainda por Mersenne, que não temos comprovação de que Hume chegou a consultar, aparece sempre como uma resposta isolada ao cético, ou seja, sem conexão com outras partes da doutrina do autor, ou como um adendo de alguma argumentação, sem que as observações realizadas sejam incorporadas ao sistema filosófico do crítico. Penelhum reconhece que a crítica de que o ceticismo não é humanamente viável toma sua melhor forma com Hume (1983, p. 35). Assim, mesmo que Hume tivesse conhecimento desta crítica por meio de algum destes autores (o que é altamente plausível, visto existirem tantas possibilidades, como as que consideramos aqui ou deixamos de mencionar neste capítulo, mas que Hume pode ter consultado, como J. P. Crousaz ou o artigo “Pyrrhonienne” na *Encyclopédie* de Diderot), ele a utiliza da mesma forma talvez porque a julgou apropriada ao seu modo de pensar, que consiste em evitar condutas extremas relacionadas ao modo de viver²²¹. Por outro lado, a crítica pode parecer inadequada, já que o cético não estendeu a dúvida às questões da vida ordinária. Richard Popkin (1989, pp. 103-32), Ezequiel de Olaso (1978, p. 60) e Plínio Smith (1995, p. 276), por exemplo, apresentam a solução pirrônica contra a crítica de Hume. M. F. Burnyeat, por outro lado, põe em relevo o sucesso de Hume, ao defender que o cético pirrônico não poderia separar suas crenças diárias de seu assentimento (1983, cap. 6) e Terence

²²¹ Diderot não usa o argumento propriamente dito, mas explica a separação entre teoria e prática promovida pelo cético e ataca o homem que sustenta duas filosofias: uma de gabinete e outra de sociedade, julgando não ser possível estabelecer nos seus princípios aquilo que deverá esquecer na prática. Mas como a *Enciclopédia* saiu em 1751, depois do *Tratado* e da *Primeira Investigação*, é possível que ele tenha sido influenciado por Hume e não o inverso. Ainda assim, Hume teria tempo de conhecer a resposta do pirrônico por meio dele, caso não a conhecesse, e ter corrigido seu possível lapso nos *Diálogos*, que começaram a ser escritos em 1750 e passaram por constantes revisões até a morte do autor em 1776, mas isso não ocorreu. Popkin mostra que Thomas Reid também apresenta o argumento de que a natureza nos previne de ser pirrônicos, e Hume, após ler o manuscrito, responde a ele numa carta de 25 de fevereiro de 1763 que a sua solução é interessante, mas não se difere daquela que ele já havia apresentado (1989, p. 68).

Penelhum responde que o fato de não podermos manter a dúvida filosófica todo o tempo, como nos nossos lapsos ocasionais nas praças de mercados (*marketplace*), não prova que ninguém possa viver o ceticismo. Para o estudioso retirado, continua o autor, sua vida é dominada pela dúvida, e Hume estaria errado ao pensar que todo impacto do ceticismo é apenas momentâneo (1983, pp. 36, 54-5). La Mothe le Vayer, por exemplo, poderia confirmar a teoria de Penelhum.

Para saber se a doutrina cética, tal como formulada pelos antigos, é compatível ou não com a natureza do ser humano, precisaríamos, antes de mais nada, estar dispostos a fazer uma análise minuciosa dos escritos de Sexto e de outros cétricos do período, mas esse não é o objetivo da tese. Por ora, é importante observar apenas que, no contexto da filosofia humeana, esse ceticismo tem um espaço limitado e não poderia abrir-se a tópicos relacionados aos sentidos e ao conhecimento científico. Mas ainda nos restaria a questão: teria Hume compreendido mal a doutrina pirrônica? Julia Annas pensa que sim (2007), e sugere, assim como David Norton²²², que ele adotou em seus escritos a caricatura do cético representada nas anedotas de Diógenes Laércio. Mas, como apresentamos acima, essa fonte histórica não traz a informação totalmente deturpada, pois logo após os trechos em que Pirro é ridicularizado pela falta de prudência em suas condutas, Laércio apresenta a tradição de Enesidemo, que desmente as acusações. E ainda que Hume não tenha consultado A “Vida de Pirro” de Diógenes Laércio, ele demonstra ter algum conhecimento dos livros de Sexto Empírico, que contém a resposta ao problema²²³. Annas julga possível que ele não tenha tido acesso direto a estes livros ou pelo menos não obteve deles nenhuma compreensão do ceticismo antigo. Mas a conclusão de Annas pode ter sido apressada. Com base nas poucas citações que ele faz de Sexto e de outros cétricos (possivelmente de forma proposital, para não ser relacionado a eles) não temos como saber o quanto ele tinha se inteirado a respeito da dúvida dos cétricos. Por outro lado, não há provas suficientes para demonstrar que Hume tinha o conhecimento apropriado do ceticismo antigo, principalmente da reposta do cético direcionada ao problema da *apraxia*, ainda que ela tenha aparecido não só entre os antigos, mas também entre vários modernos, como Bayle, Huet, Montaigne, Gassendi, La Mothe Le Vayer e Charron.

Não há comprovação disso, mas é muito plausível que Hume tenha se inteirado dessa defesa do cético por meio de algum ou vários desses autores antigos ou modernos.

²²² Conforme Olshewsky (1991).

²²³ Além de Plutarco e outros, conforme sugerido no capítulo 1.

Tomando como base suas citações, mostramos no capítulo 1 o seu conhecimento da “Apologie de Raymond Sebond” de Montaigne, do artigo “Pirro” do *Dicionário* de Bayle, e da resposta de Huet, na qual possivelmente ele se inspirou para elaborar a sua própria solução ao problema. Mesmo assim, Hume não se limitou a repetir o argumento da *aproxia* tal como foi apresentado pelos seus antecessores. Sua represália aos métodos de conduta extrema, que levam o ser humano ao isolamento do meio social ou ao distanciamento da experiência sensível não é uma mera acusação nem uma observação isolada do resto de sua filosofia, mas uma teoria destinada a responder tanto ao problema do ceticismo quanto aos de outros modos de pensar extravagantes e afastados da prática, tais como os sustentados pelos estóicos, cínicos e extremistas religiosos.

Além disso, é possível que o argumento da *aproxia*, quando formulado por Aristóteles e seu seguidor Arístocles e relatado por Diógenes Laércio, não devesse ser compreendido como uma objeção séria, mas apenas como uma forma de caricatura e de zombar de Pirro e de seus seguidores, como fez Molière no teatro. Hume, pelo contrário, não fez pouco caso da objeção cética e procurou utilizar o argumento de forma consistente. O problema com relação à existência do mundo exterior, como mostramos, foi considerado legítimo de investigação por ele. E antes de oferecer a objeção definitiva na seção XII da *Investigação*, o autor analisa outras opções que poderiam servir de resposta ao problema da existência dos objetos externos. Dentre essas, considera a tentativa de apresentar a experiência sensível para comprovar que as percepções dos sentidos são produzidas por objetos exteriores, ou seja, poderíamos contrariar argumentativamente o cético que questiona a existência do mundo exterior oferecendo-lhe a realidade que se impõe a nós, e que, uma vez negada, não teríamos meios de evitar o perigo de cair de precipícios ou coisas semelhantes? Mas isso seria argumentar de forma circular, responde o próprio Hume, que compreendeu bem o ponto em questão. “[...] Here experience is, and must be entirely silent”, pois só o que temos no intelecto são percepções a oferecer e não a realidade em si (1975, p. 153).

Hume parecia estar tão atento à falta de eficiência deste argumento quanto Descartes, que foi o responsável pelo questionamento relacionado à existência do mundo exterior. Quando Gassendi criticou as suas *Meditações*, apontou-lhe que, se ele ousar não crer que a terra, o céu e as estrelas existem, por que então caminharia sobre a

terra e moveria a cabeça para ver o sol?²²⁴ Descartes procurou mostrar a ineficácia desta crítica, que toma por fundamento justamente aquilo que está em controvérsia, ou seja, a existência do mundo exterior (1826, vol. II, pp. 265-6). Aqui o revide de Hume e Descartes é direcionado para o crítico do ceticismo, para que ele reconheça a força do argumento do sonho²²⁵.

Mas, mesmo tendo consciência de sua fraqueza, Hume continua utilizando a objeção. Certamente o seu propósito não é simplesmente indicar que a doutrina cética, enquanto objeto de pesquisa teórica, é contraditória com a ação humana, mas questionar a utilidade deste ceticismo, mesmo quando confinado à teoria e especulação. Ele admite, assim como Bayle, Huet, Montaigne, Gassendi, La Mothe Le Vayer e Charron que o cético, preso às especulações derivadas da filosofia profunda, isto é, de gabinete e longe das aplicações práticas, sempre terá o privilégio de ver os seus princípios prevalecerem sobre os dos dogmáticos. Mas qual seria a utilidade desses princípios? Qual o propósito dessas especulações inúteis? Essa é a sua principal e mais embaraçosa (*confounding*) objeção ao ceticismo excessivo na *Investigação* (1975, pp. 156 e 160). O seu ceticismo mitigado, por outro lado, pode ser considerado durável e útil porque corrige, por meio do senso comum e reflexão, suas dúvidas indiscriminadas, os preconceitos infundidos pela educação e a opinião precipitada (1975, pp. 150 e 161).

Visto que o autor se empenha em mostrar que objeções céticas triviais podem ser facilmente corrigidas pelo entendimento humano e argumenta contra as objeções populares e filosóficas, apresentando o fundamento em que estão baseadas todas as nossas decisões relacionadas ao comportamento moral e apresenta ainda a natureza humana, que nos impede de elevar a dúvida a um grau tão alto em nossas investigações, o seu ceticismo não poderia ser igualado ao daqueles que ele critica, mas deve ser distinguido por encontrar-se bem mais circunscrito em sua investigação filosófica. E, ainda que Hume tenha apresentado uma solução “pouco filosófica” ao problema ou não tenha levado em conta o refúgio do cético nas crenças diárias e no apelo das aparências, a utilização que ele faz do argumento da *aproxia* é mais completa se pensarmos no uso que fizeram seus antecessores. Alguns filósofos considerados aqui, como Descartes,

²²⁴ E, no *Syntagma Philosophicum*, publicado após a morte do autor em 1658 pelo seu discípulo Samuel Sorbière, Gassendi afirma contra Górgias: se nada existisse, não ocorreria à mente de Górgias negar que algo existe. Craig Brush chamou esse argumento de *cogito gassendiano* (1972, p. 328).

²²⁵ Foucher, sobre esta questão, fornece uma resposta parecida na *Nouvelle dissertation sur la “Recherche de la vérité”*: “il ne sert donc de rien de nous proposer l’expérience, parce qu’on est encore à sçavoir ce que nous connoissons veritablement par l’expérience, & il n’est pas moins inutile de nous demander ce que nous en croyons de bonne foy, car il ne s’agit pas de ce que nous en croyons, mais de ce qu’il en faut croire” (1679, p. 37).

Mersenne e Pascal tentaram responder ao desafio do cético de forma sistemática, mas em nenhum deles este argumento desempenha um papel tão importante em um sistema filosófico quanto aquele que Hume reservou para ele.

3. O CETICISMO MODERADO

Hume critica o cético pirrônico e seus tópicos embaraçosos e inúteis, assim como desdenha dos seus argumentos céticos triviais que, com um mínimo de atenção e reflexão, podem ser facilmente corrigidos pelo entendimento. Por outro lado, ele não deixa de reconhecer a força de alguns argumentos céticos, considerados dignos de reflexão filosófica, e de adaptá-los aos seus próprios propósitos. Tais argumentos metafísicos, contudo, não são prejudiciais ao desenvolvimento da ciência e à pesquisa filosófica, mas se coadunam com o que Hume chama na *Investigação* de ceticismo mitigado. Neste capítulo estudaremos a contribuição dos argumentos de Hume ao ceticismo moderno, procurando remontar a suas origens na modernidade. Em seguida, analisaremos a sua concepção de ceticismo acadêmico ou mitigado e indicaremos formas semelhantes desta concepção filosófica entre os seus antecessores céticos.

3.1 Os Argumentos Céticos

As contribuições de Hume ao ceticismo foram muito significativas. Ainda que a maioria dos seus argumentos tenha sido derivada dos modernos, o modo como ele formulou, manipulou e aplicou estas idéias às suas análises filosóficas representou uma forma inovadora e sofisticada de filosofar. Neste tópico vamos estudar os seus ataques céticos às noções modernas e antigas de substância, identidade pessoal, existência do mundo exterior, indução, poder, causalidade, a sua solução ao problema da divisibilidade da matéria e a sua crítica à razão pura.

3.1.1 Argumentos Céticos sobre as Noções de Substância e Identidade Pessoal

Os argumentos céticos de Hume têm como principal finalidade questionar as certezas da filosofia cartesiana. Mas muitas de suas críticas também servem para atingir os dogmas dos escolásticos e a metafísica dos antigos, como a crítica à noção de substância ou *substratum*, que se encontra, entre outros lugares, na seção III da parte IV do livro I do *Tratado*. Na seção VII desta mesma parte do *Tratado*, Hume estende os

seus ataques à noção de identidade pessoal, que atinge tanto a concepção vulgar do eu quanto aquela que Descartes formulou, a fim de sustentar a sua idéia de substância mental.

A filosofia revolucionária de Descartes, embora tenha colocado em questão muitos pressupostos da escolástica, continuou utilizando conceitos e denominações comuns de seu tempo, como “substância”, “atributo” e “propriedade”. Na sua “Segunda Meditação” o autor realiza a distinção entre estas noções, utilizando como exemplo a idéia que temos de um pedaço de cera recém tirado da colméia. Neste argumento, ele supõe um pedaço de cera com determinada cor, tamanho, dureza, ainda doce de mel e cheiroso das flores. Ao aproximar o pedaço de cera do fogo, ele percebe que a cor, tamanho, odor e demais qualidades do objeto são modificadas. Ora, questiona-se, como alguém poderia saber se estamos tratando do mesmo pedaço de cera, uma vez que todas as suas propriedades foram alteradas? Após refletir sobre esta pergunta, o autor conclui que estas propriedades não pertenciam à cera em si, ou seja, não eram as qualidades indicadas pelos nossos sentidos que revelavam a verdadeira identidade da cera. Ele nota, porém, que a extensão, a flexibilidade e a mutabilidade são coisas que permanecem naquele corpo, esteja ele considerando o pedaço de cera sólido, recém tirado da colméia, ou o pedaço de cera líquido, fundido pelo fogo. “Despindo”, assim, a cera de “suas vestimentas”, e considerando-a “inteiramente nua”, é possível conceber a sua natureza por meio do entendimento, e não pelas informações irregulares que os sentidos apresentam a nós e aos animais nem pela imaginação, que pode conceber inúmeras formas desta cera. Por isso, não seria totalmente correto dizer que imaginamos ou vemos (com os olhos) a mesma cera, mas que julgamos (pelo entendimento) que se trata da mesma cera em estados diferentes. E como a cera, enquanto corpo extenso, precisa de um entendimento ou de um espírito humano para ser concebida, Descartes prova, com mais distinção e nitidez, que é um ser pensante quando a concebe.

A partir deste exemplo, Descartes tenta provar que existem duas substâncias criadas²²⁶: uma corporal, cujo principal atributo é a extensão (*res extensa*), e uma mental, cujo principal atributo é o pensamento (*res cogitans*). Da mesma forma, ao revelar o *cogito*, Descartes julga ter descoberto uma propriedade capaz de revelar a substância que existe dentro de si, mas que estava obscurecida pelas suas idéias oriundas da imaginação e dos sentidos. A descoberta da sua identidade pessoal se deu

²²⁶ Deus seria uma terceira substância, mas que existe por si mesma. Sobre isso, ver o artigo 51 do livro I dos *Princípios da Filosofia*.

por meio de seus atributos, como a imaginação, o sentimento e a vontade, que é a única maneira de se conhecer uma substância²²⁷. Mas a noção de substância que se encontrava em sua mente é inata, e coube ao autor apenas manifestá-la à própria consciência.

A teoria de que temos uma idéia inata de substância foi rejeitada por Locke, que a considerou, por sua vez, uma idéia derivada da experiência sensível. A suposição de Locke é a de que a mente, preenchida por idéias provenientes da sensação e da reflexão sobre suas próprias atividades, não pode imaginar como estas idéias poderiam existir por si mesmas, e presume que elas pertencem a alguma coisa (*one thing*), ou seja, a algum *substratum* ou substância. Esta idéia de substância, porém, não é clara e distinta, mas apenas “suposta” e, a sua real existência, desconhecida de nós²²⁸.

Com as operações da mente o mesmo acontece, prossegue Locke²²⁹. Os nossos pensamentos e raciocínios não poderiam subsistir por si mesmos e, portanto, devem pertencer a alguma outra substância, que seria o espírito que as sustenta. A idéia do espírito enquanto substância foi também explorada por Berkeley, que o considerou a única substância verdadeira e real. Mas a única forma de supor a sua existência, diz o seguidor de Locke, se dá por meio das suas qualidades sensíveis²³⁰.

Outros modernos, além de Locke, manifestaram um ceticismo com relação à concepção cartesiana de substância. Foucher exigiu mais modéstia no conhecimento que temos da natureza da nossa alma, criticando principalmente as teses de Malebranche a respeito dela. Na *Nouvelle dissertation sur la “Recherche de la vérité”*, ele mostra a Desgabets que, ainda que possamos conhecer alguns modos de ser atribuídos à nossa alma, não sabemos se estes modos correspondem a alguma substância. O mero fato de que algumas idéias têm a aparência de substância para nós, não significa que tal substância exista, pois, embora não possamos conceber um filho sem a existência de um pai, podemos ao menos conceber um homem qualquer sem se reportar a nenhum pai, exemplifica (1679, pp. 62-5). Gassendi também criticou o argumento da cera nas *Objções e Respostas*, mostrando que não podemos conceber a natureza desta substância a não ser por algum tipo de conjectura. Além disso, provoca, se este algo subjacente não for dotado de alguma forma específica e algum tipo de cor, mesmo que seja obscura e confusa, que espécie de concepção o entendimento teria dela? (1826, tomo II, pp. 114-6).

²²⁷ Conforme o artigo 52 do livro I dos *Princípios da Filosofia*.

²²⁸ *An essay concerning human understanding* II, 23, par. 1 e 2.

²²⁹ *Id.*, par. 5.

²³⁰ *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* I, 7.

Hume, no *Tratado*, livro I, parte I, seção VI, tomou como ponto de partida um questionamento semelhante ao de Gassendi: que idéia distinta podemos ter de substância se não pudermos considerá-la enquanto uma qualidade particular, como uma cor, um som ou um sabor? Hume lança a todos os filósofos que sustentam a idéia de substância o seguinte desafio: esta idéia provém das impressões de sensação ou de reflexão? Se ela for transmitida a nós pelos sentidos, por qual deles? E se for uma impressão de reflexão, não deve ser outra coisa senão uma paixão ou emoção do nosso espírito, e, logo, nenhuma informação nova poderia nos trazer para que possamos qualificá-la apropriadamente (1978, pp. 15-6). Por outro lado, se tentarmos fugir da dificuldade de apresentar uma impressão interna ou externa que possa corresponder à idéia de substância, tomando-a como algo que possa existir por si mesmo, chegaremos a conclusão de que qualquer objeto indistintamente pode ser definido como sendo uma substância, uma idéia inútil para distingui-la da noção de acidente (1978, p. 233).

Assim como Locke, Hume trata a substância como algo desconhecido (*unknown something*) mas, enquanto Locke, Gassendi e Foucher não descartam a possibilidade de encontrá-la, Hume acrescenta que esta idéia é apenas uma ficção ou uma fantasia ininteligível da imaginação, desqualificando toda a pesquisa filosófica em torno do seu significado, seja sobre a filosofia antiga ou moderna. Os seus argumentos contra a idéia de substância, além disso, avançam para o campo religioso e atingem os argumentos que sustentam a imaterialidade da alma levantados pelos teólogos e por Spinoza, como se verá no capítulo 4.

A crítica de Hume à noção de substância se estendeu mais ainda e alcançou a noção vulgar de identidade pessoal. Pois, assim como a mente tende a fantasiar algo desconhecido ou uma matéria original que supostamente permanece a mesma, apesar das alterações naturais dos corpos sensíveis, também supõe uma identidade ou uma similaridade (*identity or sameness*) do nosso eu, ainda que jamais possa indicar uma percepção invariável desta noção, na seção “Of Personal Identity” da parte IV do livro I do *Tratado*. No entanto, pergunta-se Hume, de que impressão deriva a idéia do eu? Se houver alguma, ela deve necessariamente continuar a mesma ao longo de nossas vidas. Mas, quando penetro em meu ser, sempre me deparo com uma ou outra percepção, como dor ou prazer, tristeza ou alegria, calor ou frio, amor ou ódio. Não há nada em mim mesmo que possa ser indicado para representar o meu eu, pois tudo o que encontro são percepções, e percepções são sempre variáveis. A noção do eu, portanto, seria apenas um feixe de diferentes percepções sem a correspondência exata de simplicidade

e identidade no pensamento. É a quase imperceptível transição de um objeto a outro que faz com que pensemos contemplar um único objeto contínuo e imaginar que existe um princípio unificador destas percepções, atribuindo a ele a noção fictícia de alma e substância. No “Abstract”, Hume considera ininteligível a tese cartesiana de que o pensamento seja a essência da mente e inverte a ordem deste raciocínio: a mente não é uma substância à qual nossas percepções seriam inerentes, mas são as nossas diversas percepções particulares que compõem aquilo que chamamos mente (1978, p. 658).

Antes de Hume, alguns filósofos levantaram alguns questionamentos sobre as noções de substância e de identidade pessoal, mas provavelmente nenhum foi tão incisivo e sistemático nesta crítica quanto Hume. Weinberg, no artigo “The Novelty of Hume’s Philosophy”, não encontrou nenhuma indicação de ceticismo sobre auto-conhecimento relevante na filosofia do século XIV. Uma sugestão a Hume, pensa ele, pode ter vinda de Locke, que considerou a idéia da continuidade do eu dependente da experiência mnemônica em vez da inspeção direta da alma. No seu *Essay*, livro IV, capítulo IX, parágrafo 3, Locke sustenta que o que nos torna conscientes de nós mesmos são os nossos atos individuais de sensação, raciocínio e pensamento. Mas Malebranche também pode ter auxiliado Hume a perceber o problema, pois, embora sustente com Descartes a existência de uma substância pensante, curiosamente afirma que a noção do eu é incompreensível para nós, como mostra Doxsee no artigo “Hume’s Relation to Malebranche”. A sua noção interna de identidade pessoal, diz ele, revela que ele é e pensa, mas não “o que” ele é, nem a natureza dos seus pensamentos. Hume, além de se mostrar incapaz de conceituar a natureza dos seus próprios pensamentos, também não conseguiu determinar, pela experiência, a existência da substância pensante. E, ainda que as idéias de Malebranche tenham uma certa similaridade com as do *Tratado*, é difícil saber se Hume foi influenciado por ele nesta questão, pois, como nota Doxsee, estas idéias aparecem nas *Entretiens sur la Métaphysique*, e não na *Recherche de la vérité*, único livro de Malebranche que Hume cita e comenta.

Outros autores, alguns consultados por Hume, também fizeram pequenas reflexões isoladas sobre o tópico da identidade pessoal. Pascal nos deixou um aforisma intitulado “Qu’est-ce que le moi?”, e nele se pergunta como alguém poderia efetivamente amar outra pessoa senão pelas suas qualidades pessoais, que são passageiras e mutáveis. Se alguém me ama por causa dos meus juízos ou memória, ele se questiona, posso dizer que realmente me ama?

Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme? et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables? car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. (1913, p. 138, fr. 323 – grifo do autor)

Pascal parece estar à procura da substância do eu, mas sem colocar em questão a sua existência. Montaigne, que escreveu seus ensaios em primeira pessoa, retratando-se de acordo com as mudanças a que estava sujeito, assinala, no final da sua *Apologie*, que nada, nem mesmo os seus próprios pensamentos, são imutáveis.

Comment est-ce que nous aimons choses contraires ou les haïssons, nous les louons ou nous les blâmons? Comment avons-nous différentes affections, ne retenant plus le même sentiment en la même pensée? Car il n'est pas vraisemblable que sans mutation nous prenions autres passions, et ce qui souffre mutation ne demeure pas un même, et, s'il n'est pas un même, il n'est donc pas aussi. Ains, quant et l'être tout un, change aussi l'être simplement, devenant tousjours autre d'un autre (1965, vol. II, p 350).

Essa variação natural do ser humano, que após uma hora já não é o mesmo, também já havia sido percebida por Sanches (1991, p. 107). Estas observações céticas, porém, longe de levantarem sério questionamento com relação à substância da alma, podem ter sido apenas uma extensão do argumento de Heráclito, que afirmava que o mesmo homem jamais pisará duas vezes no mesmo rio²³¹.

Com relação à concepção aristotélica de substância, podemos encontrar críticas nos medievais Fitz-Ralph e Nicholas de Autrecourt, como mostra Verdan (1998, p. 68), e em Francisco Sanches, que considerou apalpação, dúvida, opinião e conjectura a natureza comum que o nosso espírito despoja das cores, grandezas e figuras dos corpos (1991, p. 118). Mas a crítica de Hume, sendo mais metódica, toma como base a investigação experimental e, neste sentido, se aproxima mais das análises dos seus conterrâneos britânicos²³². Ainda assim, as suas conclusões sobre a natureza da substância vão além das de Locke e Berkeley. Berkeley questionou a existência da substância material de Locke, mas continuou a sustentar a da substância mental. Hume afastou totalmente o conceito de substância da teoria psicológica do conhecimento, com o questionamento da identidade pessoal. Como diz Ayer, Hume abalou (*undermined*) os argumentos de Berkeley, assim como Berkeley abalou os de Locke (1980, p. 16)²³³.

²³¹ É possível que o próprio Hume tenha se lembrado rapidamente de Heráclito no desenvolver da sua argumentação quando discute sobre o que leva alguém a atribuir identidade a um objeto, citando como exemplo o caso da mudança constante do fluxo do rio no *Tratado* (1978, p. 258).

²³² Mas é importante lembrar que as suas críticas a Spinoza na seção “Of the immateriality of the soul”, se seguirmos Kemp-Smith, acompanharam os passos de Bayle no artigo “Spinoza” do *Dicionário*.

²³³ Ver também sobre isso Russell (1957, p. 209), Landesman (2006, p. 256) e Verdan (1998, p. 100).

Foucher e Gassendi também não nos dão indicações de uma dúvida da própria natureza material e mental. De acordo com Watson, os filósofos seguidores de Descartes, incluindo Foucher, estavam à procura do conhecimento das essências. Com Hume, a busca pelos poderes, formas, qualidades e essências chega ao fim (*founders at last*), completando o que o autor chama de “breakdown of cartesian metaphysics” (1987, pp. 129-30). Gassendi, ainda que tenha desafiado Descartes a apontar o que ele entende por alma ou substância, também não parece ter deixado de supor uma natureza da alma. No *Syntagma Philosophicum*, por exemplo, ele deixa claro que a natureza da alma consiste nas qualidades de entender, raciocinar, rir, falar, mas para investigar sua cor, textura, substância, devemos esperar a humanidade desenvolver microscópios aptos para tal tarefa (1972, pp. 337-8).

Entretanto, a crítica empirista de Locke, Hume e Gassendi contra a idéia cartesiana de substância não permaneceu sem revide. Descartes, na sua resposta a Gassendi, protesta que não abstrai o conceito de cera dos seus acidentes, mas que apenas tentou mostrar pela razão como a substância da cera é revelada por meio dos seus acidentes e como a sua percepção distinta difere da percepção ordinária e confusa dos sentidos (1826, tomo II, p. 258). John Cottingham explica no seu *Dicionário sobre Descartes* (1993, p. 161) que o termo substância, no sentido cartesiano, não se refere a um substrato misterioso, pairando sob os atributos da mente e do corpo. A distinção entre substância e atributo, para ele, é puramente metafísica e conceitual, e o autor toma o cuidado de não obscurecê-la no artigo 63 do livro I dos *Principes de la Philosophie*: “et notre conception n’est pas plus distincte parce qu’elle comprend peu de choses, mais parce que nous discernons soigneusement ce qu’elle comprend, et que nous prenons garde à ne le point confondre avec d’autres notions qui la rendraient plus obscure”.

Certamente o *cogito*, quando admitido por Descartes para servir de base inicial para sua argumentação filosófica, também não se referia a uma idéia que correspondesse a uma impressão ou a algo que pudesse fornecer alguma informação ou descrição da pessoa que o enuncia. O termo “idéia”, no sentido cartesiano, permite outras concepções além da de imagem ou cópia da realidade. Por outro lado, a noção de identidade pessoal, considerada sob a perspectiva humeana no *Tratado*, deve depender de conjecturas empíricas. A real diferença, portanto, entre os dois sistemas filosóficos é que, enquanto o primeiro parte da fundação de uma idéia da consciência humana, o outro avança somente a partir de idéias provindas da experiência. Para Hume, sem tal

pressuposto é impossível prosseguir no conhecimento da filosofia ou tornar as nossas idéias claras e inteligíveis.

3.1.2 Argumentos Céticos sobre as Noções da Existência do Mundo Exterior e da Divisibilidade da Matéria

Outro tópico inaugurado pelos modernos é o da distinção entre as qualidades primárias, que se encontram na matéria e as qualidades secundárias, que se encontram na mente do observador. Uma das primeiras expressões, como mostra Watson, está em Galileu, mas a idéia se tornou popular somente após a publicação do *Essay* de Locke (1987, pp. 27-8).

No livro II, capítulo VIII, parágrafos 9 e 10 dos seus ensaios, Locke nos fornece uma explicação sobre a natureza das qualidades primárias e secundárias. As primárias são inseparáveis dos corpos físicos e, por mais que estes corpos se alterem ou se dividam, jamais as deixam de possuí-las. Tais qualidades são solidez, extensão, forma, movimento ou repouso e número. As secundárias são as qualidades que não se encontram nos próprios objetos, mas são produzidas em nós pelo tamanho, forma, textura e movimento de suas partes, como é o caso das cores, sons, gostos, e assim por diante.

Embora sem fazer esta distinção inaugurada por Locke, os antigos atomistas já haviam sugerido que a realidade subjacente do mundo é composta de átomos geométricos, e que as qualidades sensíveis dependem somente dos seus arranjos. Sanches comenta que Demócrito, Epicuro e os pirrônicos já sustentavam que as cores não estão nos objetos, mas derivam da atuação da luz sobre eles (1991, p. 126), e Gassendi seguiu esta linha de argumentação no *Syntagma* (1972, pp. 427-8). Descartes também antecipou Locke ao fazer algumas considerações sobre esta distinção nos *Principes de la Philosophie*, parte I, art. 70, entre outros lugares.

Quando Descartes generaliza a dúvida com relação à existência do mundo exterior, contudo, não somente as qualidades secundárias tornam-se subjetivas, mas a existência do próprio mundo material passa a ser colocada em dúvida, pois ele levanta a hipótese de que extensão, figura, quantidade, tamanho e demais qualidades dos corpos físicos sejam uma mera ilusão de nossas mentes sugerida por um Gênio Maligno. Para

escapar da dificuldade, Descartes precisou provar demonstrativamente a existência de Deus e concluir que Ele não é enganador.

Locke não ignorou a dúvida inovadora de Descartes e, por isso, também precisou apelar a Deus para ter certeza de que os dados dos seus sentidos podem ser confiáveis e que as qualidades da matéria encontram-se, de fato, do lado de fora das nossas mentes²³⁴. Para responder ao mesmo embaraço, Malebranche infere primeiramente que Deus tem as idéias de todos os seres que criou. Logo, Ele deve estar estreitamente unido às nossas almas, ocupando o lugar dos espíritos, assim como o espaço ocupa o lugar dos corpos. Sendo assim, o nosso espírito pode ver em Deus as suas obras²³⁵ e conhecer as coisas que se encontram fora de nós.

Hume tomou conhecimento de todas estas soluções do problema da existência do mundo exterior, além de outras. Diante da dificuldade, no entanto, o autor tende a resistir ao uso das reflexões isoladas da razão e ao apelo à intervenção divina. Na seção “Of the modern philosophy” da parte IV do livro I do *Tratado*, o autor apresenta a concepção da filosofia moderna sobre as qualidades primárias e secundárias, contrariando a pretensão dos cartesianos de partir de princípios sólidos e consistentes para dar segurança à existência da matéria. Todas as qualidades secundárias, de acordo com a concepção destes filósofos, não passariam de percepções isoladas sem qualquer referência às qualidades primárias. Tais idéias, por conseguinte, se modificariam para nós, enquanto as qualidades primárias deveriam permanecer sempre as mesmas e isso seria razão suficiente para os modernos sustentarem a dúvida sobre a existência do mundo exterior. Se seguirmos, pois, o critério da filosofia moderna, e extrairmos a existência das qualidades secundárias de nossa mente por apresentarem-se irregulares, só restariam como conhecimento possível da realidade as qualidades primárias. Mas, duvidando das qualidades secundárias, inevitavelmente duvidaríamos também das primárias, e não sobraria nada mais que pudesse nos dar qualquer noção de realidade externa, pois, para termos idéia das noções primárias, necessitamos das secundárias, ou, se tentarmos sustentar que uma idéia primária deve depender de outra, acabamos incidindo em um círculo na nossa argumentação, e nunca poderemos fornecer prova alguma da existência da matéria ou da substância extensa, conclui a crítica dessa seção do *Tratado*.

²³⁴ *An essay concerning human understanding* IV, XI, 3.

²³⁵ No capítulo VI (“Que nous voyons toutes choses en Dieu”), livro III, parte II da *Recherche de la vérité*.

Ao retomar essa discussão na *Investigação*, Hume acrescenta uma provocação: se alguém tentar escapar do problema sugerindo que as qualidades primárias sejam alcançadas por “abstração”, levanta uma hipótese completamente ininteligível e absurda, pois se uma qualidade sensível não for visível nem tateada, devemos reconhecer que se encontra fora do nosso domínio de compreensão. A crença na existência dos objetos externos, para Hume, é contrária à razão, e deve provir da nossa experiência sensível. Pois, se aniquilarmos todas as idéias que nos surgem por meio dos sentidos, deixamos “[...] only a certain unknown, inexplicable *something*, as the cause of our perceptions; a notion so imperfect, that no sceptic will think it worth while to contend against it” (1975, p. 155, grifo do autor).

A hipótese da garantia divina é igualmente desdenhada por Hume, que a considera um “rodeio inesperado” (*unexpected circuit*). Pois se esta intervenção fosse o caso, nossos sentidos seriam totalmente infalíveis e, além disso, uma vez colocados os nossos sentidos em dúvida, como provar a existência deste Ser Supremo? (1975, p. 153). Verdan (1998, p. 101) e Owen (2000, p. 127) consideram que, neste parágrafo, Hume responde ao argumento cartesiano da veracidade divina. No entanto, ele não menciona nenhum autor nesta passagem, e poderia ter em vista outros filósofos formados na escola de Descartes²³⁶. Malebranche, por exemplo, demonstrou preocupação com a crítica de que, se Deus é bom, os nossos sentidos não poderiam ser enganosos e dedica uma parte de sua pesquisa para mostrar que os erros dos nossos sentidos não devem ser atribuídos a Deus. Berkeley, que era empirista, poderia ser o alvo da segunda crítica de Hume: ao colocar a existência das qualidades primárias em dúvida, assim como a das secundárias, como provar a existência de um ser soberano?

O argumento humeano destinado a estender a dúvida das qualidades secundárias dos modernos para as qualidades primárias não foi totalmente inédito. Bayle, Berkeley e Foucher o antecederam, embora as suas conclusões não tenham causado o mesmo impacto na filosofia moderna. Berkeley, de acordo com Popkin, tomou o argumento de Bayle (1989, p. 20), e Bayle cita Foucher como fonte destas críticas.

Berkeley encontrou este argumento no meio de vários outros nos verbetes “Pirro” e “Zenão de Eléia” do dicionário de Bayle e o utilizou para dar consistência à sua teoria

²³⁶ De fato, Hume parece ter em vista mais os seguidores dos grandes sistemas do que os próprios mestres das escolas filosóficas e inocenta Descartes e Newton pelo mau uso que os seus seguidores fizeram das suas teorias, quando comenta sobre a idéia de poder. Nesta ocasião, ele afirma que Descartes sugeriu a doutrina do poder de Deus sem insistir nela, enquanto Malebranche e outros cartesianos fizeram dela o fundamento de toda a sua filosofia (1975, p. 73n).

da imaterialidade da substância, ainda que um dos seus propósitos tenha sido o de fundamentar o empirismo. Uma de suas críticas implica no seguinte: um corpo, para ser extenso e móvel precisa de cor e outras qualidades sensíveis. Assim, extensão, forma e movimento abstraídos de cor e outras qualidades são inconcebíveis ao entendimento humano²³⁷.

Os argumentos em Foucher encontram-se principalmente na sua *Critique de la "Recherche de la vérité"*, mas não de forma tão clara quanto em Berkeley. Uma de suas críticas à metafísica cartesiana é a que Hume, Berkeley e Bayle repetiram²³⁸.

Nous ne connoissons veritablement par les sens que ce que les objets produisent en nous, d'où il s'ensuit que si on avoüe que nous connoissons de l'étendue & des figures par le sens aussi bien que de la lumiere & des couleurs, il faudra conclure necessairement que cette estendue & ces figures ne sont pas moins en nous que cette lumiere & ces couleurs. Et quand on voudroit accorder ce privilege à l'estendue qu'elle seroit dans nostre ame & dans les objets extérieurs, au lieu que les couleurs ne seroient que dans nostre ame: ce seroit tousiours avoüer que la perception que nous en aurions par les sens nous la seroit reconnoistre pour une façon-d'estre de nostre ame, ce qui d'estruiroit encore le système de Monsieur Descartes, outre que de soustenir que l'ame & la matiere sont capables d'une même façon-d'estre [...] (1675, pp. 79-80).

A intenção de Foucher, como diz Popkin, era mostrar quanto facilmente os céticos poderiam destruir a filosofia de Descartes e de Malebranche, enquanto a de Bayle era mais ambiciosa: reduzir toda a filosofia moderna ao pirronismo (1989, p. 301). Podemos acrescentar que Hume toma o argumento de Bayle para, de forma mais eficiente, mostrar os paradoxos da dúvida relacionada à existência das qualidades primárias. O seu ataque não se encontra isolado, mas dentro do contexto da crítica ao uso da razão pura. Hume também desenvolve um pouco mais o argumento de seus antecessores, prevendo uma nova objeção e resposta a ele. Na seção "Of the modern philosophy" ele imagina: alguém poderia sustentar a existência das qualidades primárias sem recorrer às secundárias, levantando a possibilidade de que uma qualidade primária dependa da outra. Por exemplo, para termos idéia de movimento precisamos de um corpo se movendo. Para concebermos um corpo, precisamos da idéia de alguma coisa que tenha extensão ou solidez. Mas não é possível conceber extensão sem um composto de partes coloridas e sólidas. Esse composto de partes, por sua vez, não pode ser

²³⁷ A *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* I, 10.

²³⁸ Watson (1987, pp. 53-5) resume as críticas de Foucher à metafísica cartesiana em quatro: 1- Foucher nega que a interação causal entre mente e matéria seja possível dentro dos princípios cartesianos, pois elas são diferentes em essência; 2- os cartesianos não conhecem a essência da mente e da matéria; 3- se as nossas idéias representam o mundo exterior, por que as sensações também não representariam? E, inversamente, se as nossas sensações não podem representar coisas externas, como as idéias poderiam?; 4- se não há semelhança entre mente e matéria e, conseqüentemente, entre modificações da mente e modificações da matéria, a teoria da representação cartesiana torna-se impossível.

infinitamente divisível, senão se reduziria a nada, e não seria extensão. A extensão, portanto, sendo indivisível, deve ser colorida ou sólida para poder ser imaginada. Mas como as cores, por serem qualidades secundárias, foram excluídas do sistema dos modernos quando foram submetidas à dúvida, resta-nos sugerir que a idéia de extensão dependa da idéia de solidez. Para se ter idéia de solidez, portanto, precisamos de dois objetos que, ao serem impelidos entre si, um não possa penetrar no outro, mas devem manter uma existência distinta e separada. Solidez, assim, também não é uma propriedade concebida isoladamente, mas necessita da concepção de corpos que sejam sólidos. Para concluir: a idéia de movimento depende da idéia de extensão, e a idéia de extensão depende da idéia de solidez. Se dissermos que a idéia de solidez depende de uma delas, estaríamos argumentando em círculo e esta contra-objeção de nada serviria para resolver o problema colocado pelos modernos.

Hume elaborou a sua resposta tomando como base a teoria empirista da indivisibilidade da matéria: extensão, para ser concebida pelo intelecto humano, deve se reduzir a partes simples, indivisíveis ao infinito. Ele desenvolve esta argumentação principalmente no livro I, parte II do *Tratado*, para responder a uma antiga controvérsia: a de se a matéria é finita ou infinitamente divisível. Aristóteles e os filósofos da Port-Royal argumentaram em favor da divisibilidade ao infinito, como mostra Fogelin²³⁹ e neste partido podemos acrescentar Malebranche na *Recherche* (1688, pp. 57 e 301). Epicuro, Berkeley e outros empiristas modernos adotaram o partido contrário. Glanvill julgou a questão insolúvel na *Scepsis Scientifica*, cap. VII e Foucher mostrou que essa questão deve ser considerada incompreensível aos filósofos acadêmicos nas *Dissertations*²⁴⁰ (1693, p. 171). Bayle apresenta com bastante rigor os argumentos pró e contra de cada um dos dois partidos no seu *Dictionnaire*, no verbete dedicado ao provável inovador desta controvérsia, “Zenão de Eléia”, e conclui a discussão mostrando que a questão da divisibilidade da matéria nos leva a absurdos.

Hume, na sua resposta ao problema, parte das três alternativas consideradas no verbete de Bayle (obs. G) para resolver a questão sobre a divisibilidade do espaço e tempo: se o tempo e o espaço consistem em pontos matemáticos, físicos ou se são infinitamente indivisíveis. Zenão, conforme Bayle, tenta provar que, qualquer que seja a solução apresentada, a controvérsia sempre termina em paradoxos e, logo, a existência da extensão é impossível ou incompreensível. Sempre que consideramos alguma

²³⁹ Ver o seu artigo “Hume and Berkeley on the Proofs of Infinite Divisibility” (1988).

²⁴⁰ Ver também carta a Leibniz de 31 de dezembro de 1691 (Careil 1854, pp. 84-5).

extensão, ele diz, devemos conceder que ela é divisível, pois se não for divisível é uma não-entidade. E se for sempre divisível, nunca termina num ponto fixo e, logo, não pode ser extensão.

Norman Kemp-Smith (1964, pp. 285-6) e Popkin (1989, p. 152) mostraram que a argumentação de Hume é, na maioria das vezes, destinada a responder a estes paradoxos. Mas é importante lembrar que ele também estava argumentando contra determinadas questões levantadas pelos escolásticos e pelos lógicos da Port-Royal. Nas duas primeiras seções da parte II do livro I do *Tratado*, Hume demonstra que há contradição em sustentar que uma extensão finita da matéria contenha um número infinito de partes e, conseqüentemente, nossa imaginação é incapaz de formar uma idéia completa e adequada de pontos divisíveis ao infinito. Nossas idéias não podem representar idéias inferiores do que as menores partes da extensão que possamos alcançar. Não podemos formar a idéia de um grão de areia dividido em mil partes, pois tudo o que é composto de partes, deve ser distinto e separável na imaginação. E como tudo o que acontece à imaginação deve ter sido apresentado aos sentidos, Hume conclui que nada pode ser menor do que certas imagens que nos aparecem à visão ou ao tato.

Também é contraditório supor, como fizeram os escolásticos, que não podemos conceber a existência da extensão, já que as suas partes são numericamente concebidas e, como tais, podem ser divisíveis ao infinito. Contra este ponto, o argumento de Hume mostra que é absurdo supor a existência de um número qualquer e negar a existência das suas unidades, pois são as unidades que nos dão a noção fictícia de número. Ele emprega a análise do matemático Maléziel para mostrar que a existência de um número qualquer só pode ser compreendida em virtude das unidades que o compõem. Não faz sentido falar que vinte homens existem se negarmos a existência do primeiro, do segundo ou do terceiro (1978, p. 30). O mesmo critério se aplica à análise do tempo, que deve ser composto de partes distintas e sucessivas, pois seria absurdo supor que uma delas pudesse coexistir com outra.

A resposta humeana ao problema formulado por Zenão e discutido por Bayle, portanto, não é cética. Hume seguiu a discussão proposta por Bayle, estava inteirado das controvérsias dos medievais e modernos sobre o assunto, mas recusou manter o espírito suspenso diante da hipótese da divisibilidade infinita da matéria e recorreu à teoria dos pontos físicos para pôr fim a esta questão. A teoria dos pontos matemáticos, quando se trata de analisar a divisibilidade da matéria, deve estar de acordo com a dos pontos físicos e finitamente divisíveis, para não cair em contradição. “‘Tis the same case with

the impressions of the senses as with the ideas of the imagination” (1978, p. 27), e todos os argumentos destinados a levar a nossa mente para além dos limites da experiência visível e tangível são meras minúcias dos escolásticos (*scholastick quibbles*) (1978, p. 32).

3.1.3 Argumentos Céticos sobre as Noções de Indução, Poder e Causalidade

Hume não foi um cético indutivo, como diz Monteiro. Provavelmente também não tinha a intenção de responder ao problema geral da indução, como se ocupou Bacon, já que em nenhum momento ele usa o termo “indução” para se referir à indução por enumeração²⁴¹. Para compreender a contribuição de Hume a este tópico, contudo, é preciso verificar de que forma alguns filósofos modernos simpatizantes do ceticismo pensaram a respeito dele.

Milton, que ignorou o ponto central da questão de Hume no artigo “Induction before Hume”, e simplesmente o considera um cético indutivo, faz um levantamento de vários autores que refletiram sobre a indução antes dele, mencionando as contribuições de Aristóteles, Boécio, Plutarco, Plotino, Occam, Aquino, Scotus, Bacon, Sexto, da lógica de Port-Royal e outros, mas reconhece que, fora Bacon, nenhum britânico antecessor a Hume tem muito a dizer sobre o assunto. Weinberg, no artigo “The Novelty of Hume’s Philosophy”, também lista vários nomes, acrescentando mais alguns medievais como Avicena e Al-Ghazali. Entre os modernos, além de Bacon, o ceticismo indutivo por enumeração foi discutido por Sanches e pelo jovem Gassendi. Ambos os filósofos se mostraram simpáticos ao nominalismo e talvez por isso perceberam o problema de fundamentar uma ciência certa e verdadeira com base no raciocínio indutivo.

Sanches confessa ser incapaz de enxergar os universais nos particulares e considera as espécies aristotélicas pura fantasia. E, por não poder conceber distintamente uma ciência de universais, a experiência das coisas individuais leva-o a formar opiniões provisórias que constantemente vão se alterando (1991, pp. 96-7, 150). Gassendi nas *Dissertations*²⁴² também chama a atenção para o problema, mostrando que é impossível analisar todos os casos individuais de um determinado evento para

²⁴¹ Ver Monteiro, *Hume e a Epistemologia*, prefácio (p. 12) e cap. I e *Novos Estudos Humeanos* caps. 5 e 6. Sobre Hume não utilizar o termo “indução”, ver também Landesman (2006, p. 219).

²⁴² Ver partes II, III, 4; II, V, 5 e início da parte II, VI, 6.

estabelecer uma proposição universal. Uma de suas críticas aos universais de Aristóteles tem por base o fato de que nós só vemos coisas singulares. Os universais não são nada mais do que representações vinculadas a um nome, sem possuir qualquer correspondência no mundo exterior. Além disso, para estabelecer uma proposição universal qualquer, teríamos que percorrer e enumerar todos os casos particulares daquele determinado evento ou fenômeno, mas estes podem ser infinitos (1959, pp. 280, 414 e 488).

Ao tratar das idéias abstratas no livro I, parte I, seção VII do *Tratado*, Hume reconhece que idéias gerais não passam de idéias particulares vinculadas a um termo geral, e considera esta teoria uma das mais valiosas descobertas recentes, atribuindo-a a Berkeley, que escreveu sobre o tema quase cem anos após Gassendi. Mas, diferente dos seus antecessores céticos, Hume não se apropriou deste achado para criticar a ciência indutiva de Aristóteles e revelar ao novo mundo a incapacidade humana de edificar uma ciência perfeita. É um erro pensar que não podemos formar uma idéia geral em nossa mente, critica ele, apresentando dois argumentos para justificar a sua posição: 1- nós extraímos dos objetos uma noção precisa dos seus graus e assim podemos conceber uma quantidade ou qualidade distinta na mente, mesmo que esta esteja representada na forma de um objeto individual, e 2- embora a capacidade da mente não seja infinita, podemos formar de uma só vez uma noção de todos os graus possíveis de quantidade e qualidade que, mesmo imperfeita, pode se mostrar útil ao diálogo (1978, pp. 17-8). Na *Investigação* ele nos fornece um bom exemplo para elucidar o seu raciocínio: quando fazemos uso do termo “cavalo”, embora não o tenhamos imediatamente presente na imaginação, nós o utilizamos “como se ele estivesse presente na mente” e, se necessário, o objeto suposto pode ser facilmente recordado por aquele que faz uso do termo em questão (1975, p. 158n).

Mas Hume não dedica muito tempo a esta discussão. Ainda na *Investigação*, ele diz que os amantes da ciência não devem “se expor ao ridículo” de ficarem justificando por tanto tempo questões como essa. Ele também não insinua em nenhum momento, assim como os céticos indutivistas relacionados acima, que jamais teremos uma ciência bem fundamentada se não pudermos recolher o número exaustivo de experimentos de um determinado evento ou objeto. Mas, conforme Monteiro, a sua preocupação estava em justificar regras por inferência causal, que é um processo racional de previsão de acontecimentos futuros baseado na observação repetida de conjunções constantes e na eliminação de hipóteses de acaso (2003, cap. 6). A justificação por vias racionais das

inferências que fazemos de um fato qualquer para os acontecimentos que surgirão de modo semelhante, entretanto, foi demonstrado não ser possível por Hume e foi neste tópico que ele mostrou mais originalidade.

Na *Investigação*, seção IV, parte II, Hume nos fornece o seguinte exemplo a este raciocínio: de um corpo igual ao pão em cor e consistência, esperamos alimentação e subsistência análogas. Mas, embora possamos inferir aqui uma proposição de outra, como fazemos em todas as nossas observações diárias, não temos como provar demonstrativamente que esta inferência é válida. Temos apenas uma premissa: a de que o pão nutriu. Como concluir que ele nutrirá no futuro? Não temos a premissa menor para estabelecer logicamente a conclusão. E responder que uma inferência como essa deriva da própria experiência seria cometer uma petição de princípio, pois esta já é a primeira e única premissa do nosso problema.

A máxima que Hume extrai deste raciocínio é: “o contrário de toda questão de fato é sempre possível”, pois tudo o que ocorreu na natureza pode não se repetir no futuro, ainda que este evento seja corroborado por milhares ou milhões de casos particulares, como é o caso do nascer do sol. Dizer “*that the sun will not rise to-morrow* is no less intelligible a proposition, and implies no more contradiction, than the affirmation, *that it will rise*. We should in vain, therefore, attempt to demonstrate its falsehood” (1975, pp. 25-6, grifos do autor). Ora, se este processo de inferência não está fundado nem na razão e nem na experiência, em que lugar estaria? A resposta de Hume é que está fundado em uma operação da fantasia, que ele denominou costume ou hábito (1978, pp. 109-10, 1975, p. 43).

De acordo com Weinberg, a tentativa de apelar à experiência para provar que o futuro será igual ao passado não ocorreu aos céticos antigos (1965). Mas a observação de que não há inferências dedutivas para legitimar a indução ou de que não há um princípio racional capaz de validar as nossas inferências futuras pode ter ocorrido a alguns antigos e modernos. Weinberg mostra que Leibniz já afirmara que se a proposição “o futuro será igual ao passado” fosse baseada na indução, cometeríamos um regresso ao infinito para justificá-la. Este questionamento ocorre também a Francisco Sanches, ainda que tenha sido apenas uma vez e em outro contexto em seu *Que nada se sabe*. No decorrer da discussão sobre a impotência da mente em penetrar nos ambientes inacessíveis ao ser humano, ele se pergunta: como afirmar sobre o que existiu ou que ainda existirá? (1991, p. 103). Como lembra Vieira de Almeida, Aristóteles também já

havia observado que não é verdadeiro nem falso que vai chover no Pireu amanhã (no prefácio de *Contra os Acadêmicos* de Agostinho, p. 23).

Nem em Sanches nem em Aristóteles, porém, encontramos qualquer desenvolvimento desta argumentação ou qualquer indicação que possa nos levar a conclusões semelhantes às de Hume. Pascal menciona o efeito do costume sobre as nossas crenças, tornando a reflexão um pouco mais próxima da de Hume, embora sua contribuição ainda esteja longe de dar ao argumento um lugar especial na história das idéias. Há duas passagens isoladas em que ele trata da questão. A primeira diz o seguinte: “Quand nous voyons un effet arriver toujours de même, nous en concluons une nécessité naturelle, comme qu’il sera demain jour, etc. Mais souvent la nature nous dément, et ne s’assujettit pas à ses propres règles” (1913, fragm. 91, p. 44). E, em outro trecho, ele diz: “La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues [...] Qui a démontré qu’il sera demain jour, et que nous mourrons? Et qu’y a-t-il de plus cru? C’est donc la coutume qui nous en persuade [...]”²⁴³ (1913, fragm. 252, p. 113).

Hume desenvolveu extensivamente cada um destes pontos propostos por Pascal e, entre suas conclusões, descobriu que “o contrário de toda questão de fato é sempre possível”. Ele também concluiu que o princípio, sob o qual repousam as nossas expectativas futuras não é a razão, mas o costume, assim como Pascal também já havia sugerido. Mas Hume insiste nele e o vincula a uma teoria geral do entendimento humano, tornando as suas conclusões mais férteis e mais significativas. E, seguindo este espírito sistemático, ele estende as suas críticas à noção de poder ou energia e à idéia de que existe uma conexão necessária entre causas e efeitos.

Com relação à idéia de poder, Hume critica tanto a concepção empirista de Locke quanto a de Malebranche. A explicação de Locke é a de que, para a mente adquirir idéia de poder, ela começa observando como as coisas se passam externamente, reparando no modo como uma coisa começa a existir e a outra termina, inferindo disto um poder de mutação nos objetos. Da mesma forma, reflete sobre o que se passa dentro de si e a maneira como as suas idéias também se alteram. E, inferindo que mudanças futuras

²⁴³ Peter Jones mostra que em Tillotson, que Hume cita no ensaio “Dos Milagres” e em “A Letter”, aparecem também os exemplos que encontramos em Pascal. Na sua *Rule of Faith* encontramos o “é possível que todos os franceses morram esta noite” e “é possível que o sol não nascerá amanhã de manhã”. No capítulo final da *Art de Pensér*, continua Jones, há também uma consideração sobre a nossa crença nos eventos futuros (1982, pp. 46 e 49).

acontecerão de formas similares e por agentes similares, adquire a concepção de poder²⁴⁴.

Hume, que considerou esta explicação “mais popular do que filosófica” (1978, p. 157), não se contentou com a explicação e sai à procura da idéia de poder, tomando como base o mesmo critério de Locke: verificar de que idéia pode ter surgido este conceito²⁴⁵. De fato, nós temos consciência de um poder dentro de nós, já que pela nossa própria vontade podemos comandar alguns órgãos do nosso corpo ou algumas de nossas paixões. Mas o modo como esse processo se realiza nos é desconhecido. Temos o comando da nossa mente até certo grau, mas além dele perdemos o seu domínio. Afirmar, por outro lado, como fez Malebranche, que Deus é o autor de todas as nossas percepções e principais volições, já que não percebemos a conexão aparente entre elas e nem a conexão entre elas e a nossa alma, seria fazer um mal uso da autoridade soberana e “indignar” o nome da filosofia (1978, p. 250). Pois mesmo no Ser Supremo, que idéia teríamos de energia ou poder? Nossa concepção deste Ser também deve surgir de uma idéia de reflexão, que toma seus objetos da experiência sensível.

E se consultarmos a nossa mente sem recorrer a nada que se passa externamente, jamais chegaremos à idéia de poder, pois que idéia a mente teria a sua disposição se não for adquirida previamente da experiência sensível? “The conception always precedes the understanding; and where the one is obscure, the other is uncertain; where the one fails, the other must fail also” (1978, p. 164). Utilizar, portanto, o conceito de poder e outros semelhantes sem explicar o seu significado e sem recorrer à experiência dos sentidos é fazer mal uso destas palavras (1978, p. 162).

Ora, se a razão jamais pode gerar uma idéia original sem recorrer à experiência sensível e se entre as nossas idéias internas não há nenhuma que nos garanta que recebemos o poder de alguma divindade, resta verificar se esta idéia é derivada dos sentidos. O autor então passa a analisar se há alguma idéia de poder na forma de conexão necessária entre uma causa e o seu efeito entre os objetos da experiência sensível. Mas sempre que verificamos dois objetos em conjunção constante, isto é, sempre que vemos uma determinada causa produzir o seu efeito, não encontramos nada nesta relação que possa nos dar uma idéia de conexão necessária. Para ilustrar o raciocínio, Hume invoca o famoso exemplo da bola de bilhar. Sempre que uma bola em

²⁴⁴ *An essay concerning human understanding* II, XXI, I.

²⁴⁵ O desenvolvimento da sua pesquisa encontra-se principalmente no *Tratado*, livro I, parte III, seção XIV e na *Investigação*, seção VII.

movimento bate numa outra e esta também se movimenta, dizemos que o movimento da segunda foi causado pelo da primeira. No entanto, tudo o que observamos foi o movimento da primeira e, em seguida, o movimento da segunda. Nada mais foi apresentado aos sentidos, nenhuma relação de causa e efeito, nenhuma sensação externa ou interna que pudesse nos indicar que a segunda bola se moveria após o contato com a primeira. O movimento da segunda bola é distinto do movimento da primeira, e nós poderíamos perfeitamente conceber que, após o choque das duas, ambas permaneceriam em repouso, ou que a primeira retornaria ao seu lugar de origem ou saltaria sobre a segunda em qualquer direção, conclui ele na seção IV da *Investigação*.

Ora, se a idéia de causa e efeito não nasceu conosco, já que não há um princípio da razão capaz de estabelecer que sempre que uma bola de bilhar em movimento bater numa segunda esta se movimentará, e também não nos foi dada pelos sentidos, já que tudo o que percebemos são o movimento da primeira bola distinto do segundo e o segundo distinto do primeiro, qual deve ser o princípio que nos determina a conceber a relação de causa e efeito entre os eventos naturais ou os objetos? A resposta de Hume é o instinto natural que ele denominou costume ou hábito. O costume é a propensão de esperar que acontecimentos futuros sejam semelhantes aos já observados. Como observamos em experiências passadas que, do fogo sempre obtemos calor e da neve obtemos frio, a mente é levada pelo costume a esperar o mesmo ao entrar em contato com esses mesmos corpos no futuro.

De todos os paradoxos apresentados por Hume, ele mesmo considera, este é o mais intenso (*most violent*), pois, para ser aceito, precisa superar os “inveterate prejudices of mankind” (1978, p. 166). Sem dúvida, a descoberta do problema da causalidade é reconhecida hoje como um dos grandes enigmas da filosofia e faz parte de intermináveis discussões epistemológicas. Russell diz que o argumento de Hume deu origem à filosofia moderna da causalidade (1957, p. 212). Mas, mesmo tendo sido ele o formulador sistemático deste problema, alguns antigos e modernos também elaboraram algumas críticas com relação a nossa concepção de causalidade.

Um revisor do *Tratado*, num artigo que saiu na “Bibliothèque Raisonnée”, de abril, maio e junho de 1740, observa que alguns argumentos de Hume sobre a causalidade estão nas *Hipótiposes Pirrônicas* III, 3 de Sexto Empírico, como mostra Mossner (2001, p. 129). É difícil saber se Hume se inspirou em Sexto para formular o argumento na época do *Tratado*, mas muito provavelmente ele tomou conhecimento da similaridade dos argumentos posteriormente, já que certamente ele leu ou soube da publicação do

artigo em seu tempo, como imaginam Groarke e Solomon no artigo “Some Sources for Hume’s Account of Cause”. Vale ressaltar que ele esperava ansiosamente por uma revisão favorável ao seu *Tratado* nesta época, e chegou a publicar neste mesmo ano de 1740 uma sinopse (“Abstract”) dele para promover a sua divulgação. Lembramos ainda que nos seus ensaios de 1741-2, Hume cita o livro III das *Hipotiposes*, que contém o argumento da causalidade, no ensaio “On the Populousness of Ancient Nations”.

Outras concepções dos antigos poderiam ser levantadas para possivelmente servirem de antecessores deste problema, ainda que as referências sejam muito gerais e afastadas dos propósitos humeanos. Ken Dorter, citado por Groarke e Solomon, comenta, a este respeito, sobre o mito da caverna de Platão, que sugere que os prisioneiros da caverna se enganam ao interpretar as sombras como causas dos sons e imagens que ouvem e vêem. Epicuro também é lembrado por Weinberg, pois fala do princípio “do nada, nada provém” (que poderia ser interpretado como “nada pode gerar ou causar nada”) levantado por alguns empiristas pré-socráticos, conforme nos foi transmitido por Lucrécio (1965).

Entre os medievais, duas figuras são citadas como precursores do argumento humeano: Nicolau de Autrecourt (o Hume medieval) e o pensador islâmico Al-Ghazali e, nestes autores, encontramos alguma sofisticação argumentativa. Autrecourt, conforme Weinberg, levanta três questões: 1) não é possível inferir a existência ou a não existência de uma coisa de outra; 2) é impossível descobrir, a partir da observação, que qualquer objeto ou evento cause qualquer outro; 3) os argumentos para estabelecer máximas como “do nada, nada provém” são puramente verbais. Nem a lógica nem a experiência nos fornecem qualquer razão para descrever as alterações dos objetos.

Weinberg mostra ainda que esses argumentos foram repetidos pelos sucessores escolásticos de Autrecourt. Verificar de que forma eles aparecem em Pierre d’Ailly, por exemplo, pode nos ser muito útil, já que este escolástico é citado por Malebranche. Mas as idéias de Al-Ghazali também são importantes nesta pesquisa, mostram Groarke e Solomon, pois elas nos lembram a teoria das causas ocasionais de Malebranche. Ghazali sustentou que Deus é a única causa no universo e que as rotinas causais aparentes observadas na natureza são somente os modos habituais das ações divinas. Mas esta filosofia não é crítica, como diz Menéndez y Pelayo; ela é mais propriamente um “trânsito ao misticismo” (1946, p. 214).

Tampouco Autrecourt ou qualquer outro escolástico desenvolvem a teoria psicológica de crença causal como Hume ou chegaram a criticar a crença universal de

que conexões causais são necessárias, sustentam Groarke e Solomon. Apesar do ceticismo de Autrecourt sobre o conhecimento experimental de conexão causal, ele parece ainda manter a crença de que a experiência que temos de poder e resistência nos fornece alguma probabilidade da existência real de causas e poder.

Alguns questionamentos deste tipo também aparecem entre os modernos. Sanches levantou a possibilidade de que o mesmo efeito seja produzido por diferentes causas. A frieza, por exemplo, provém tanto do movimento (da agitação do coração, da água quente) quanto do repouso (do homem que descansa após movimentar-se). Além disso, uma coisa pode ser produzida pelo seu contrário: o calor pode ser produzido pelo frio da cal umedecida e das nossas fontes durante o inverno. E, se afirmarmos que a brancura provém do calor, temos como contra-exemplo a neve; se dissermos que provém do frio, temos as cinzas e o gesso (1991, pp. 110-1). As reflexões de Sanches apenas indicam, como podemos perceber nestes trechos, que causas e efeitos são concepções relativas e não há nada na natureza que relacione um determinado objeto, para ser a causa, a outro, para servir de efeito.

A filosofia de Descartes reforçou a idéia agradável aos escolásticos de que o conhecimento da relação de causa e efeito nos é dado *a priori* e que, por meio dele, podemos provar a existência da divindade. Uma vez provada a sua existência e as suas qualidades, todo o seu poder e eficácia estariam fora de questionamento. Mas esta doutrina do poder divino, diz Hume, foi sugerida por Descartes sem ocupar um papel fundamental em seu sistema, enquanto o padre Malebranche concedeu uma atenção especial a ela (1975, p. 73n). A filosofia de Malebranche, por sua vez, ainda que tenha recorrido à divindade para explicar as relações de conexão necessária, pode ter auxiliado Hume a pensar mais intensamente no problema da causalidade. Malebranche diz que pela palavra “movimento” compreendemos a causa e o efeito juntos, mas causa e efeito são coisas diferentes e, para ilustrar o seu pensamento, ele utiliza o exemplo da bola que comunica movimento à outra²⁴⁶ (1688, p. 55). E, embora ele tenha sustentado que exista uma conexão necessária entre a vontade de Deus e algum evento qualquer, ele concordaria com Hume que nós estamos longe de possuir qualquer explicação de uma conexão causal entre uma volição e o movimento do corpo²⁴⁷.

²⁴⁶ Peter Jones mostra que Malebranche também usa os exemplos do poder do pão e do pedaço de mármore, ambos mencionados por Hume (1982, pp. 23-8).

²⁴⁷ Ver o artigo “Hume’s Relation to Malebranche” de Carll Doxsee.

Mas o mais influente precursor de Hume com relação ao problema da causalidade, como viram Popkin e Burton, foi Joseph Glanvill. Este empirista inglês afirma que nós conhecemos apenas os efeitos, e estes pelos sentidos. Se eles nunca tivessem nos apresentado a maneira como certas plantas e animais surgem de materiais tão diferentes deles, como de ovos ou sementes, jamais suspeitaríamos que efeitos poderiam surgir de causas tão estranhas às suas aparências (1978, pp. 154-5). E, em outra passagem, ele vai além: “all knowledge of causes is deductive: for we know none by simple intuition; but through the mediation of their effects. So that we cannot conclude any thing to be the cause of another; but from its continual accompanying it: for the *causality* it self is *insensible*” (1978, p. 142 – grifos do autor).

Mas, apesar de ter avançado nas conclusões céticas sobre a nossa concepção de conexão necessária entre eventos, Glanvill não percebeu todas as conseqüências desta conclusão, como reconhece Burton (1846, vol. I, pp. 84-6). Hume pode ter se inspirado em seus escritos para recriar o problema à sua maneira²⁴⁸, mas não há dúvidas de que ele foi muito além, mostrando que todas as nossas idéias distintas são separáveis e que nenhuma questão de fato logicamente implica qualquer outra, como diz Popkin (1989, p. 193). Além disso, Glanvill não desenvolveu a passagem que trata do problema por muito tempo. Sua contribuição ao tema resume-se em duas ou três passagens para servir de mais um argumento contra as filosofias dos dogmáticos. Diferente de Hume, ele não percebeu a importância desta crítica para atacar uma concepção filosófica que vinha servindo de base para grande parte das demonstrações dos filósofos antigos e modernos.

Muitos outros trataram, de um modo ou de outro, do problema da causalidade, mas com menor relevância. Popkin levanta a possibilidade de que a origem do questionamento humeano sobre as nossas noções de poder e de conexão necessária esteja em Ramsay (1989, pp. 66 e 205), embora este autor não se dedique com exclusividade a esta questão em suas *Voyages*. Weinberg diz que Dugald Stewart encontrou nas *Leituras Matemáticas* de Isaac Barrow a afirmação de que conseqüências necessárias devem ser encontradas somente na matemática, e não em uma causa eficiente externa com o seu efeito. É importante ressaltar que Hume cita esta obra de Barrow numa nota do *Tratado* (1978, p. 46). Beauchamp encontrou ainda uma passagem referente ao problema em *O Cristão Virtuoso* de Boyle e nos *Princípios do Conhecimento Humano* I, 32 de Berkeley (1999, p. 225). Bayle também já afirmava que

²⁴⁸ Petrescu reforça a influência, notando que um dos exemplos utilizados por Hume no *Tratado* é o do fogo e do calor, uma das ilustrações de Glanvill (*apud* Popkin, 1989, p. 194).

não há nenhuma razão suficiente, seja *a priori*, seja *a posteriori*, para provar que os cometas têm a virtude de produzir fisicamente a fome, a mortalidade, e assim por diante. Mas toda a informação que recebemos da experiência se reduz a isto: todas as vezes em que algum cometa apareceu na Terra, grandes males se sucederam no mundo. “En un mot, c’est raisonner pitoyablement, que de conclurre que deux choses sont l’effet l’une de l’autre, de ce qu’elles se suivent constamment l’une l’autre” (1939, vol. II, p. 312). Mas todas estas passagens, enfatizamos, são apenas trechos isolados que podem ter contribuído, mas não determinado ou antecipado as grandes conclusões de Hume sobre o problema da causalidade. Hume parece ter lido várias sugestões em Bayle, Malebranche, Ramsay, Glanvill e possivelmente em Sexto Empírico antes de desenvolver o seu tema e, a partir destas críticas embrionárias, dedicou algumas seções das suas duas principais obras filosóficas para divulgar a sua descoberta, transformando um argumento casual em favor do ceticismo em um problema central da epistemologia moderna. Além disso, ele estudou atentamente a origem da noção de causalidade, procurando-a na razão e na experiência sensível antes de concluir que a sua natureza deriva do costume, e considerou a possibilidade de que um objeto ou uma lei natural seja completamente diferente de tudo a que nós usualmente estamos acostumados. Se um homem chegasse a este planeta e percebesse uma conjunção qualquer de fenômenos, ele supõe na *Investigação*, jamais chegaria à noção de que este efeito é uma consequência natural de sua causa, já que não percebe a conjunção sensível entre os fenômenos, mas apenas a sua sucessão. Além disso, este homem, sendo racional, deve considerar a possibilidade de que esta conjunção, observada uma única vez, seja apenas acidental e arbitrária (1975, p. 42).

A filosofia de Hume, em suma, é sistemática; trata cada argumento com o seu devido rigor; analisa, no estilo bayleano, as possíveis objeções e respostas a cada consideração levantada e tem a isenção necessária para tratar cada hipótese num nível filosófico sofisticado, questionando qualquer tipo de influência sobre os argumentos racionais, seja religiosa, seja da metafísica consagrada pelos escolásticos ou modernos. Como diz Milton, três fatores determinaram Hume a ir além de seus antecessores: 1) a habilidade de seguir uma determinada linha de argumento até a sua conclusão final, 2) uma forte propensão para edificar uma filosofia sistemática, e 3) uma libertação significativa de muitos dogmas filosóficos e teológicos, que guiaram a maioria dos seus predecessores (1987, p. 69).

3.2 O Ceticismo Moderado de Hume

Muitas são as interpretações acerca da filosofia e do ceticismo de Hume. Sob determinado ponto de vista, Hume pode ser visto como um empirista, entusiasta do desenvolvimento científico e do uso adequado da razão, ainda que esta esteja sempre sujeita aos dados dos sentidos. Por outro lado, há momentos em que ele enfatiza que a filosofia, limitada às conclusões da experiência, torna-se cética, uma vez que não pode avançar nas hipóteses muito remotas, inacessíveis ao entendimento humano. Mas se, para evitar o ceticismo, nos limitarmos ao que é dado pela nossa experiência e renunciarmos a toda forma de metafísica não estaremos renunciando à filosofia propriamente dita? Estes questionamentos não passaram despercebidos ao autor britânico, mas as soluções encontradas para os seus próprios paradoxos são discutidas e interpretadas de formas diversas pelos seus comentadores.

Em inúmeras ocasiões, o empirismo e o apelo aos sentidos por parte de Hume são tão manifestos que, se alguém for iniciado à sua filosofia a partir destas passagens, pode convencer-se de que não há ali qualquer lacuna para o ceticismo. É desta forma que Hume começa o livro I do *Tratado* e a seção II da *Investigação* (já que a seção I deste último livro serve como uma espécie de introdução): procurando fundamentar um empirismo construtivo. Mesmo nos livros e seções subseqüentes, ele está sempre recorrendo à experiência para resolver controvérsias e paradoxos da filosofia. “A experiência é o nosso único guia no raciocínio sobre questões de fato”, diz ele na *Investigação* (1975, p. 110).

Entretanto, classificar a filosofia de Hume como empirista é assumir um caráter ideológico que não corresponde corretamente aos conceitos de sua época, como chama a atenção Livingston (1998, cap. 1). O termo, como é conceituado hoje – continua o autor – deriva do século XIX, quando a filosofia se encontrava a serviço do progresso da ciência e não serve para caracterizar uma filosofia complexa como a de Hume. Além disso, Hume não repeliu energicamente qualquer forma de metafísica e ciência abstrata, mas apenas a que ele considerou “falsa metafísica”, a fim de poder cultivar a “verdadeira”²⁴⁹ (1975, p. 12). Na introdução do *Tratado*, ele acrescenta que o motivo de muitos manterem aversão e ceticismo com relação a esta área de conhecimento deve-se

²⁴⁹ Albieri enfatiza uma concepção humeana de metafísica análoga à de ciência moral, que não é dogmática, mas que procura as melhores hipóteses para explicar a natureza dos fenômenos a que se propõe (2006).

ao fato de seus adeptos inventarem tantos argumentos abstrusos e carregados de erros (1978, p. xiv). Se dermos asas a este tipo de raciocínio, Hume presente, logo nos encontraremos no domínio das superstições e, entre esta e a filosofia, a última certamente se apresenta como um caminho mais seguro para trilharmos (1978, p. 271).

Mas mesmo seguindo o caminho da “verdadeira filosofia”, Hume se julga incapaz de prevenir o ceticismo a que está sujeito. Pois ele prova, em primeiro lugar, que a razão, quando age sem o recurso da experiência sensível, não pode chegar a nenhuma proposição filosófica ou que diga respeito à vida comum. Por outro lado, se um cético qualquer tentar destruir todo raciocínio especulativo e metafísico, necessita de uma justificativa apoiada na própria razão, o que é incorrer numa contradição. Ou seja, somos incapazes tanto de abandonar o raciocínio metafísico nas investigações filosóficas quanto de raciocinar tendo por base fundamental este mesmo raciocínio abstrato. Tendo em vista o contratempo, o autor é levado a escolher entre uma razão falsa e contraditória ou nada mais e não encontra outra alternativa senão a solução cética de aceitar a “falaz razão” que a natureza nos concedeu (1978, p. 268). Entretanto, além da razão, a natureza deixou-nos um instinto que nos faz crer na aparência e superficialidade das suas ações, ainda que jamais nos revele os segredos do seu próprio funcionamento. Por meio deste princípio natural, mesmo o mais determinado cético age, pensa, raciocina e toma todas as decisões como qualquer outro mortal (1978, p. 216). “Philosophy wou’d render us entirely *Pyrrhonian*, were not nature too strong for it” (1978, p. 657 – grifo do autor).

Essa ênfase nos princípios da natureza humana contra as críticas do cético foi interpretada por alguns comentadores como sendo a característica principal da filosofia de Hume: naturalista em vez de cética. Kemp-Smith foi o primeiro a perceber que, embora o ceticismo de Hume possa ser visto como um aliado de sua filosofia, ele encontra-se a todo momento subordinado à natureza (1964, p. 132). Outros adotaram interpretações próximas a esta. Anthony Flew achou apropriado considerar o seu ceticismo acadêmico um “naturalismo científico” (1980, p. 273), Peter Strawson retrata o seu naturalismo como um refúgio (*refugee*) do ceticismo (1985, p. 12), e Nicholas Capaldi julga que a função deste ceticismo é apenas abater o orgulho dos racionalistas, além de proteger o autor das críticas teológicas (1975, pp. 160 e 202).

Outros autores enfatizam que, mesmo que o propósito de Hume não tenha sido cético, o direcionamento das suas idéias pouco difere das idéias centrais do cético pirrônico, que também confia na aparência externa dos fenômenos e no uso superficial

da razão e que poderia muito bem aceitar a noção humeana de instinto para se conduzir na vida diária, ainda que as suas idéias e procedimentos jamais correspondam a qualquer verdade absoluta.

Em seu próprio tempo, Hume recebeu a qualificação de cético, apesar dos seus protestos. Um dos seus maiores adversários, Thomas Reid, utilizou o termo “cético incurável”, do próprio Hume, para denominar o seu ceticismo, que teria levado a teoria das idéias cartesiana ao nível extremo de incerteza (1828, tomo III, p. 246). O poeta Thomas Blacklock, cujos poemas foram valorizados por Hume, escreveu a este respeito (conforme Burton 1846, vol. I, p. 435 e Mossner 2001, p. 382):

“The wise in every age conclude,
What Pyrrho taught and Hume renewed,
That dogmatists are fools”.

Menéndez y Pelayo, no século seguinte, continua sustentando o lado cético de Hume, considerando-o “quase um niilista do pensamento” (1946, p. 196). Russell (1957, p. 221), Landesman (2006, p. 219) e Waxman (1994, p. 267) tentam mostrar a radicalidade do seu ceticismo no contexto da filosofia moderna, e Popkin (1989, pp. 103-47 e 1955, p. 67), Dumont (1985, p. 71) e Smith (1995, p. 295) o comparam ao ceticismo de Sexto e dos gregos.

Mas o ceticismo pirrônico foi considerado extravagante por Hume, e o tipo de ceticismo que ele levantou foi chamado por ele de moderado, mitigado ou acadêmico²⁵⁰, principalmente na *Investigação*. No *Tratado*, há duas ocasiões em que ele fala abertamente sobre ceticismo ou filosofia moderada. No fim da seção “Of the Ancient Philosophy”, ele critica a filosofia extravagante por distanciar-se do senso comum, e considera mais apropriada a que melhor se coaduna com a natureza humana, que seria a do “verdadeiro filósofo e seu ceticismo moderado” (1978, p. 224). Na conclusão do livro I, com o mesmo pretexto de atacar a falsa filosofia, ele diz que a filosofia, se legítima, nos traz “suaves e moderados sentimentos” (1978, p. 272). Na “Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo”, ele continua sustentando que modéstia e humildade é o resultado do ceticismo e não uma dúvida universal, impossível de se

²⁵⁰ Hume passa a considerar o ceticismo dos acadêmicos mais moderado do que o dos pirrônicos. Annas não encontrou entre os antigos nenhum indício para confirmar esta leitura e discordou que o pirrônico possa ser considerado o mais radical dos céticos (2007, p. 138). Consideramos, porém, alguns pontos divergentes entre a filosofia acadêmica e a pirrônica na seção 1.2.1 (os acadêmicos tinham uma certa tendência ao ecletismo e valorizavam o recurso à probabilidade) que podem ter sugerido a Hume que a primeira seja mais apropriada ao progresso do conhecimento humano do que a segunda. Outros modernos podem ter tido impressões semelhantes e o influenciado, conforme se verá também no próximo tópico.

sustentar, e mais adiante cita Sócrates, o professor de Platão, e o acadêmico Cícero como exemplos de céticos a serem seguidos, em vez de algum integrante da escola de Pirro (1967, pp. 19-21).

No início da seção V e da seção XII, parte III da *Investigação*, Hume relaciona este ceticismo, agora chamado de “mitigado”, com a filosofia acadêmica. Este ceticismo é considerado útil, modesto, reservado e mais bem adaptado aos limites da vida comum. E, finalmente nos *Diálogos*, ele enaltece o cético “razoável”, que rejeita argumentos obscuros para aderir aos instintos naturais e diz que convém ao ser humano ser cético, no sentido de cauteloso, para não admitir toda e qualquer hipótese, muito menos as que não estejam fundadas por nenhuma “aparência de probabilidade” (1993, pp. 56 e 107).

Percebe-se que Hume mantém o espírito de moderação por toda a sua vida filosófica²⁵¹. Mesmo em seus ensaios morais, políticos e literários, as recomendações dos princípios de modéstia, moderação e tolerância persistem. Em “Da coalizão dos partidos”, por exemplo, ele diz:

There is not a more effectual method of promoting so good an end, than to prevent all unreasonable insult and triumph of the one party over the other, to encourage moderate opinions, to find the proper medium in all disputes, to persuade each that its antagonist may possibly be sometimes in the right, and to keep a balance in the praise and blame, which we bestow on either side. The two former Essays, concerning the *original contract* and *passive obedience*, are calculated for this purpose with regard to the *philosophical* and *practical* controversies between the parties, and tend to show that neither side are in these respects so fully supported by reason as they endeavour to flatter themselves. We shall proceed to exercise the same moderation with regard to the *historical* disputes between the parties, by proving that each of them was justified by plausible topics; that there were on both sides wise men, who meant well to their country; and that the past animosity between the factions had no better foundation than narrow prejudice or interested passion (1985, p. 494 – grifos do autor).

Muitas outras passagens poderiam ser aludidas aqui, mesmo as que se referem à vida pessoal de Hume. Em “Minha Própria Vida”, “le bon David”, como era conhecido entre os franceses, se retrata como um homem de “leves disposições”, temperamento jovial, humor social e de grande moderação em todas as paixões. Steven Wulf recolheu outras passagens relevantes no artigo “The Skeptical Life in Hume’s Political Thought”, e concluiu que o ceticismo mitigado é um método para gerar máximas políticas,

²⁵¹ Fogelin afirma que Hume não mudou a sua opinião com relação ao ceticismo em toda a sua vida literária (Burnyeat 1983, p. 399), e Fosl concorda que a sua posição nas duas obras não é significativamente diferente (1994). Olschewsky julga que a alteração dos termos “verdadeiro cético” para “cético acadêmico” consiste em uma mudança significativa de atitude, pois, no *Tratado*, em vez de mitigar o ceticismo, Hume preferiu a frivolidade e o bom humor. Mas, apesar de conduzir os argumentos de forma diferenciada, Olschewsky continua reconhecendo que o conteúdo cético da sua primeira obra e o da obra posterior continua o mesmo (1991, pp. 280-5).

combinando análises empíricas com um ceticismo moderado sobre a confiabilidade destas máximas. Immerwahr percebeu que a função dos quatro ensaios sobre a felicidade de Hume (“o cético”, “o estóico”, “o epicurista” e “o platônico”) é moderar as nossas paixões, para nos fazer pensar sobre a questão da felicidade a partir desta ótica. Da mesma forma, o seu procedimento no ensaio “Que a política pode ser reduzida a uma ciência”, que é o de freqüentemente mostrar o outro lado da questão aos partidários mais fervorosos, teria a finalidade de acalmar as paixões mais fortes para atingir a moderação (1989). Outros comentadores enfatizam o lado cético moderado de Hume. Podemos considerar, de forma generalizada, os seguintes autores: John P. Wright (Tweyman 1995, p. 224), Michel Malherbe (1992, p. 23), Frédéric Brahami (2001, p. 05), James Fieser (1989), Terence Penelhum (1983, pp. 123-6), Don Garrett (2004), Yves Michaud (1985), Monteiro (2003, p. 147), Albieri (1995, p. 110), Guimarães (1996) e muitos outros.

De fato, medir o ceticismo de Hume a partir de qualquer padrão da antiguidade ou mesmo dos seus antecessores modernos é uma tarefa complexa e, quase sempre, injusta, uma vez que tal tentativa de adequação sempre correrá o risco de negligenciar as contribuições de Hume à filosofia cética, bem como compreender mal o tipo de ceticismo que o autor criou.

Poderíamos comparar o seu ceticismo ao de Sexto e Pirro? Mas, como já visto, Hume abandona as noções de *epoché* e *ataraxia* dos antigos pirrônicos. Além disso, ainda que a sua crítica a estes céticos não seja justa (pois o pirrônico não suspende o seu juízo com relação às aparências dos sentidos e ao funcionamento da razão), é certo que certas hipóteses científicas, teorias bem elaboradas sobre o mundo e a realidade e leis generalizadas, ainda que hipotéticas, não teriam o consentimento dos pirrônicos, que preferem suspender o juízo diante de duas ou mais teorias equípolentes sobre determinado assunto. Há também um determinado nível de dúvida com relação aos sentidos e aos padrões de comportamento (que os acadêmicos e alguns modernos também sustentaram) que Hume considerou fraco e trivial, como vimos no capítulo 2.

Hume era cético com relação às teorias muito metafísicas e afastadas da nossa prática diária, mas não deixou de confiar no avanço da ciência do seu tempo, nem levantou argumentos para desafiar os que utilizam apropriadamente o raciocínio para solucionar paradoxos céticos e científicos, como um pirrônico poderia fazer. Por outro lado, em vez de suspender o seu juízo sempre que se encontra entre duas teorias opostas em determinadas ocasiões, Hume parece confiar na hipótese mais provável – de modo

semelhante ao acadêmico – mesmo que não possa dar provas para demonstrar qual opção é a verdadeira. Em última instância, o contrário de toda questão de fato é sempre possível, como ele sustenta no início da seção IV da *Investigação*, e afirmar resolutamente sobre os fatos derivados da experiência não é atitude de um investigador cauteloso.

Em determinadas ocasiões, portanto, Hume se vê compelido a optar. Como nos lembra Owen, ele prefere “a filosofia à superstição, a razão ao fanatismo, o ceticismo ao dogmatismo, a virtude ao vício” (2005, p. 222). De fato, ele dedicou a parte III do livro I do *Tratado* e a seção VI da *Investigação* para demarcar as diferenças entre conhecimento e probabilidade e mostra que a crença nada mais é do que o assentimento à proposição mais provável. Mas há ocasiões em que este tipo de procedimento não é tão claro. Quando trata do ceticismo com relação à razão no *Tratado*, por exemplo, ele mostra que todas as nossas opiniões têm graus diferentes de probabilidade, mas tal autoridade nunca é completa. Toda opinião, portanto, e, neste caso, mesmo as nossas demonstrações mais certas estão sempre sujeitas a novas correções do raciocínio. Aqui Hume parece incapaz de optar, mas não de reconhecer que há probabilidades maiores ou menores, como em outras ocasiões. Por isso, o seu ceticismo com relação à razão, Fogelin sustenta, é teórico e não mitigado. Pois Hume mostra que todas as conclusões do nosso raciocínio são reduzidas à mesma probabilidade e nunca podem adquirir total evidência. No fim do *Tratado*, ele chega a afirmar que, “quando confinada a si só” (e não quando tira conclusões acerca de questões de fato), a razão não é capaz de indicar que uma opinião seja mais provável do que outra: “the *intense* view of these manifold contradictions and imperfections in human reason has so wrought upon me, and heated my brain, that I am ready to reject all belief and reasoning, and can look upon no opinion even as more probable or likely than another” (1978, p. 268 – grifo do autor). Este ceticismo mais determinado, contudo, não entra em contradição com o ceticismo moderado de Hume, como mostraremos a seguir.

Em questões religiosas, por outro lado, mesmo quando acompanhadas de conteúdo metafísico (mas que podem, em certa medida, ser decididas pela experiência e observação dos fatos), Hume provavelmente também não se limitou a simplesmente suspender o juízo diante das teses opostas. Com relação à existência de milagres, ele solicita ao homem sábio (*wise man*) tornar a sua crença proporcional à evidência. Nos casos em que não pode decidir com certeza sobre a legitimidade de um testemunho qualquer, o sábio deve pesar a sua probabilidade: se a sua falsidade estiver apoiada por

um número maior de experimentos, é para este lado que ele deve dar o seu consentimento (1975, pp. 110-1). Se seguirmos a leitura de Gaskin (Tweyman 1995, pp. 314-39) e Bolzani (2000), mesmo com relação à existência da divindade, Hume não teria desprezado completamente o argumento de que podemos encontrar um desígnio na natureza, tendo por base a investigação empírica, como se verá no próximo capítulo. Ou seja, mesmo não tendo argumentos suficientes para provar a existência de Deus, o autor teria reconhecido nos seus *Diálogos* que, as demonstrações *a posteriori*, baseadas na experiência, são menos incertas para esta finalidade do que as *a priori*, baseadas na razão pura, ainda que ambas as hipóteses sejam meramente especulativas e sem qualquer prova demonstrativa.

É possível que Hume aceite a idéia de que, enquanto não temos a verdade a nosso dispor, podemos consentir na hipótese mais razoável ou provável, mantendo a esperança de que no futuro as nossas pesquisas nos levem a melhores conclusões. Neste ponto de vista, o seu ceticismo pode ser aproximado do falibilismo²⁵², como mostram Fogelin (1993, p. 113 e Burnyeat 1983, p. 411) e J. P. Monteiro (2003, p. 143). Fogelin cita a passagem em que Hume, falando sobre a filosofia acadêmica, dá indicações de que o nosso conhecimento é sempre falível e, portanto, precisa da nossa atenção e cautela: “in general, there is a degree of doubt, and caution, and modesty, which, in all kinds of scrutiny and decision, ought for ever to accompany a just reasoner” (1975, p. 162). Levando em conta tal falibilidade natural, podemos tentar nos aperfeiçoar e nunca perder as esperanças de um dia atingir a verdade.

No final do livro I do *Tratado*, mesmo tendo primeiramente admitido que a sua filosofia, por carecer de bases seguras e metafísicas, pode levá-lo à melancolia, ele espera ter fundado um sistema que, embora não seja verdadeiro, deve ao menos ser satisfatório para o seu atual propósito. E, mesmo que este sistema esteja sempre sujeito a revisões posteriores, ele mantém a esperança de atingir o seu fim, que é o de encontrar a verdade, ainda que para isso a humanidade precise de muito mais tempo, além do curto período – dois mil anos – em que essas questões foram debatidas.

While a warm imagination is allow'd to enter into philosophy, and hypotheses embrac'd merely for being specious and agreeable, we can never have any steady principles, nor any sentiments, which will suit with common practice and experience. But were these hypotheses once remov'd, we might hope to establish a system or set of opinions, which if not true (for that, perhaps, is too much to be hop'd for) might at least be satisfactory to the human mind, and

²⁵² Tomamos a idéia de falibilismo aqui de forma generalizada, sem atentar às suas nuances e diferentes concepções que surgiram após a sua primeira elaboração com Peirce. Mais adiante, mostraremos que há elementos falibilistas deste mesmo tipo em outros modernos, além de Hume.

might stand the test of the most critical examination. Nor shou'd we despair of attaining this end, because of the many chimerical systems, which have successively arisen and decay'd away among men, wou'd we consider the shortness of that period, wherein these questions have been the subjects of enquiry and reasoning. Two thousand years with such long interruptions, and under such mighty discouragements are a small space of time to give any tolerable perfection to the sciences; and perhaps we are still in too early an age of the world to discover any principles which will bear the examination of the latest posterity (1978 pp. 272-3).

Com a mesma preocupação de encontrar a verdade e com o mesmo otimismo para atingir o seu objetivo, Hume introduz este mesmo livro da seguinte forma: “for if truth be at all within the reach of human capacity, ‘tis certain it must lie very deep and abstruse; and to hope we shall arrive at it without pains, while the greatest geniuses have failed with the utmost pains, must certainly be esteemed sufficiently vain and presumptuous” (1978, pp. xiv-xv).

Estes elementos da filosofia de Hume, porém, não seriam determinantes para afastá-lo do pirronismo e aproximá-lo dos acadêmicos, já que o pirrônico também alimenta a esperança de encontrar a verdade. Mas o caminho escolhido entre um e outro é o que parece diferenciá-los: enquanto o acadêmico segue sempre a teoria mais provável, o pirrônico segue suspendendo o juízo entre teorias opostas.

É difícil saber se Hume tinha a consciência de estar seguindo o acadêmico quando decidia entre as proposições mais prováveis da filosofia ou da vida comum, já que não comenta sobre nenhum filósofo acadêmico na seção “Da probabilidade” da *Investigação* (nesta parte ele cita apenas Locke), mas é certo que ele considerou a legitimidade deste tipo de hipótese. Para caracterizar a sua filosofia como acadêmica, ele utiliza apenas as qualidades de útil, moderada, modesta e semelhantes. Há a possibilidade de que essa denominação tenha sido utilizada apenas para afastá-lo do pirrônico, que era muito mal visto em seu tempo²⁵³. Olszewsky crê que ele formulou um tipo de ceticismo no *Tratado* e procurava uma moradia histórica para ele, até encontrar nos acadêmicos um nome mais inócuo e uma autoridade mais honorífica para as suas idéias (1991, pp. 278 e 286-7). Esta hipótese deve ser considerada com atenção, pois o seu modelo de ceticismo moderado, embora chamado de acadêmico, parece ser singular na tradição filosófica.

Outra curiosidade é que Hume deriva este ceticismo mitigado em parte do pirronismo, quando suas dúvidas deliberadas são corrigidas pela reflexão e senso

²⁵³ O filósofo Huet, cujos escritos Hume conhecia, forneceu duas razões para explicar o motivo dos filósofos preferirem a denominação de acadêmico em vez de pirrônico. Uma é que poucos filósofos de reputação foram formados na escola de Pirro e a outra é a ridicularização comumente feita aos pirrônicos de que o seu ceticismo gera inação (1741, pp. 150-1).

comum. E, no mesmo parágrafo, diz que “a small tincture of Pyrrhonism” é suficiente para abater o orgulho dos dogmáticos (1975, p. 161). Ezequiel de Olaso critica este uso parcial do pirronismo, pois este é um sistema fechado, que se aceita ou se rejeita, sem que se possa tirar alguns de seus fragmentos. (1978, pp. 61-2). Mas Hume é um moderno, e não parece estar tão preocupado com as distinções formais entre os sistemas céticos e frequentemente utiliza estes termos de forma deliberada²⁵⁴. Na parte I dos *Diálogos*, por exemplo, ao comentar sobre o uso que a religião faz da filosofia, ele diz que os tópicos dos “antigos acadêmicos” foram adotados pelos padres reformadores, como Huet, que escreveu um livro seguindo o “mais determinado pirronismo” (1993, p. 40).

Tendo em vista a falta de precisão de Hume e as inúmeras interpretações sobre a sua filosofia, talvez fosse mais prudente nos perguntarmos, assim como fez Ezequiel de Olaso: devemos falar do ceticismo ou dos ceticismos de Hume? (1978, p. 47). Philip Stanley também se questionou sobre isso, e considerou que Hume pode ter sido mais de um tipo de cético no artigo “The Scepticisms of David Hume”. Fogelin foi mais preciso, nivelando o seu ceticismo por tendências. Embora a sua tendência normal seja argumentar de acordo com o ceticismo mitigado, ele diz, há também outros tipos de ceticismo em sua filosofia que não são totalmente mitigados, como no caso da religião (Burnyeat 1983, pp. 397-412).

Mas mesmo que o ceticismo de Hume não seja mitigado quando ele procura pelo fundamento de todas as nossas crenças, como sustenta Fogelin, a sua filosofia pode continuar compatível com o tipo de ceticismo escolhido por ele, que ele considerou limitado às investigações diárias e confinado às decisões extraídas da experiência sensível. Já as conclusões baseadas na razão pura não são derivadas da experiência e não consistem em argumentos suscetíveis de verificação experimental e fatural. Ceticismo moderado, para ele, significa suspender o juízo com relação às elaborações teóricas muito afastadas da experiência sensível e consentir nos fatos e evidências apoiadas nos sentidos. Quanto mais vamos nos afastando destas evidências, mais céticos vamos nos tornando.

A dificuldade em caracterizar Hume ou qualquer outro filósofo moderno entre pirrônico ou acadêmico, está na grande semelhança entre os dois tipos de ceticismo e na falta de mais elementos claros para diferenciá-los. Além disso, os céticos modernos

²⁵⁴ A seguir veremos que esta é uma prática comum dos modernos.

partem de outros questionamentos e têm os seus próprios dogmáticos para enfrentar. E, mesmo antes das inovações da dúvida cartesiana, o advento do cristianismo, a ciência dos medievais e, mais tarde, a Reforma Protestante, as revoluções científicas e a descoberta do novo mundo contribuíram para a formação deste novo tipo de cético.

3.2.1 O Ceticismo Moderado na Modernidade

No início da modernidade, os filósofos se encontraram no meio de grandes transformações de idéias e costumes sociais. A geografia do planeta à qual eles estavam habituados se alargou e nestas novas terras descobriram outros modelos de cultura e civilização. Os dogmas da religião, até então inquestionáveis, passaram a ser relativizados. Descobertas e teorias pré-científicas fora dos ambientes universitários começaram a aparecer e a desafiar as verdades aristotélicas. E os filósofos, impossibilitados de fornecer soluções nos moldes dos escolásticos às grandes perguntas feitas em seu tempo, saíram à procura de outras explicações, baseando-se principalmente nos antigos. Entre as filosofias que chegaram até eles, o ceticismo pareceu para muitos a maneira mais conveniente de enfrentar os desafios impostos pela sua época.

O ceticismo antigo, porém, lhes servia apenas de inspiração. Eles não intentavam utilizar todos os elementos desta filosofia – seja pirrônica ou acadêmica – para simplesmente reproduzir os seus argumentos. Por isso, muitas vezes os modernos se remetem aos céticos e acadêmicos sem distinção e, freqüentemente, enfatizam não fazer parte de nenhuma escola cética da antiguidade. Como vimos, Hume enfatiza não fazer parte da seita dos pirrônicos e, mesmo aceitando a denominação de acadêmico, as suas concepções de ceticismo mitigado diferem consideravelmente das dos membros da escola de Platão. Analisando as noções dos modernos sobre o tema, podemos encontrar formas semelhantes de concepção e compreender em que sentido as idéias de Hume acerca do ceticismo são derivadas do seu tempo.

Um dos primeiros a utilizar a linguagem dos céticos na modernidade foi Francisco Sanches, mas sem muita precisão, pois ele geralmente confundia a filosofia dos céticos (isto é, dos pirrônicos, conforme a definição de Sexto) com a dos acadêmicos. No *Que nada se sabe*, há ocasiões em que ele atribui idéias peculiares de uma determinada escola indistintamente aos membros de seitas diferentes: primeiro diz que Sócrates, os

pirrônicos, os acadêmicos, os céticos e Favorino afirmam nada saber ao certo. Mais adiante, diz que os acadêmicos, pirrônicos e Xenófanos diziam que tudo é incompreensível, seguindo Diógenes Laércio e Plutarco²⁵⁵ (1991, pp. 74 e 80). Em outra ocasião, o autor alega que os pirrônicos, os epicuristas e Demócrito julgavam as coisas apenas pelas aparências e que todos estes filósofos duvidaram do conhecimento sensível, ao dizer que estas sensações não se encontram no mundo exterior, mas apenas em nós (1991, pp. 105 e 126).

Em nenhum momento Sanches se diz membro de alguma seita, por isso é difícil saber que tipo de ceticismo ele recomendava ou mesmo se ele pode ser considerado um cético. No século XVII e parte do século XVIII tal denominação era comumente aplicada a ele, como aparece em Schokius e Leibniz, conforme constatou Moreira de Sá (1948, p. 114). Bayle também o considerou um “grande pirrônico” no verbete destinado ao seu nome. Bartholmèss diz que Sexto é o seu patrono (1830, p. 177), e Gérando caracteriza o seu ceticismo como “decisivo e absoluto” (1822, tomo I, p. 363). Menéndez y Pelayo também o aproximou dos médicos alexandrinos, sucessores de Enesidemo (1946, p. 243).

Mas a sua insistência no progresso do conhecimento partindo da experiência sensível, a sua promessa, no fim do *Que nada se sabe*, de mostrar em outro livro se alguma coisa se sabe de modo “compatível com a fragilidade humana” e o seu freqüente apelo à razão para resolver controvérsias da ciência nos sugerem que o ceticismo sustentado por ele consiste mais na crítica ao aristotelismo do que ao conhecimento humano. O seu discípulo Raymond Delassus o afasta do ceticismo ao alegar que ele não duvidou dos sentidos nem das coisas divinas (Sá 1948, p. 401). Mas, como Sanches também insiste na tese de que o homem não pode ter o conhecimento verdadeiro e exato das coisas, talvez a denominação de cético moderado seja suficiente para qualificar a sua filosofia²⁵⁶.

Uma concepção mais apropriada do ceticismo antigo apareceu em Montaigne, que conhecia tanto a filosofia de Cícero quanto a de Sexto. Em uma passagem comparativa, ele adquire uma concepção semelhante a de Hume, ao mostrar que os acadêmicos

²⁵⁵ Mas não Sexto, que não se sabe se ele chegou a consultar. Popkin e Carvalho consideram esta possibilidade, embora Popkin note que a sua tese “que nada se sabe” o aproxime mais dos acadêmicos que, segundo Sexto, sustentam uma tese positiva em vez de suspender o juízo sobre o seu conteúdo. Curiosamente, em uma carta a Clavius, tanto no início quanto no final, Sanches assina como “Carnéades, filósofo” (Sá 1948, pp. 363 e 380).

²⁵⁶ Popkin compara o seu ceticismo moderado ao de Mersenne (2000, p. 86) e Coelho ao de Hume (1938, p. 26). Também nos fornecem elementos para lermos o seu ceticismo de modo próximo ao chamado ceticismo moderado: Carvalho (Sanches 1991, p. 19), Besnier (Moreau 2001, p. 105) e Sá (1948, p. 110).

seguem o mais verossímil, enquanto os pirrônicos, que negam essa aparência de verdade nas coisas, são mais ousados (*plus hardi*), como podemos ver a seguir²⁵⁷.

Les Académiciens recevaient quelque inclination de jugement, et trouvaient trop crud de dire qu'il n'était pas plus vraisemblable que la neige fût blanche que noire, et que nous ne fussions non plus assurés du mouvement d'une pierre qui part de notre main, que de celui de la huitième sphère. [...] L'avis des Pyrrhoniens est plus hardi, et quant et quant, plus vraisemblable. Car cette inclination Académique et cette propension à une proposition plutôt qu'à une autre, qu'est-ce autre chose que la reconnaissance de quelque plus apparente vérité en celle-ci qu'en celle-là? (1965, vol. II, pp. 297-8).

A preferência de Montaigne pelo ceticismo mais *hardi* nesta passagem, além de outros elogios ao pirrônico, pode levar alguns a considerá-lo um “pirrônico puro”, como fez Pascal na “Conversa com Sacy”. Villey, porém, defende a “evolução dos ensaios de Montaigne” (1908), apresentando evidências de que o ceticismo pirrônico fez parte de uma fase de sua vida apenas. Ao declarar-se contra o pirronismo nos seus últimos ensaios de 1588 e depois de ter adicionado na sua “Apologie” diversas partes dos *Acadêmicos* de Cícero, Villey mostra, ele volta a sua atenção mais aos fatos e menos aos problemas céticos. Desta crise, ele retira o espírito crítico e o utiliza para seguir a sua própria dúvida, criando um método original, e não simplesmente expondo um sistema já existente. Villey compreende que ele utiliza o que cada sistema tem de melhor e formula uma espécie de “ecletismo pessoal” (1908, vol. I, p. 31).

O que é evidente nas intenções de Montaigne é o seu repúdio ao dogmatismo. E, para deixar claro o seu objetivo, ele faz uso das armas que tem, colocando tanto o acadêmico quanto o pirrônico contra o dogmático e solicitando que se siga tanto as probabilidades quanto as aparências para a conduta da vida diária²⁵⁸. Quanto ao seu sistema filosófico, ele apenas reconhece ser uma “nouvelle figure: un philosophe imprémédité et fortuit!” (1965, vol. II, p. 278).

Pierre Charron também parecia estar bem informado das diferenças entre as seitas céticas, mas, embora aparentemente tenha seguido muitos elementos da filosofia acadêmica além da pirrônica, ele parecia não estar muito preocupado em delimitar essas divergências, mas apenas em usar a dúvida dos antigos para sustentar a sua regra de

²⁵⁷ Bolzani também observa que a idéia de que os acadêmicos são céticos mais moderados já havia sido percebida por Montaigne (1998, p. 62).

²⁵⁸ Ao criticar a idéia de inação que comumente se atribui a Pirro, Montaigne afirma: “et, quand il monte en mer, il suit ce dessein, ignorant s'il lui sera utile, et se plie à ce que le vaisseau est bon, le pilote expérimenté, la saison commode, circonstances probables seulement: après lesquelles il est tenu d'aller et se laisser remuer aux apparences, pourvu qu'elles n'aient point d'expresse contrariété” (1965, vol. II, p. 225).

“Sagesse” e atacar os “dogmáticos e afirmativos”²⁵⁹. De fato, há passagens em que ele parece procurar a idéia mais verossímil²⁶⁰, a exemplo dos acadêmicos, em vez de simplesmente suspender o seu juízo diante das aparências contraditórias e até mesmo sustentar o moto “nada sei” atribuído a Sócrates e aos acadêmicos²⁶¹. Há ainda várias ocasiões em que Charron, de modo semelhante a Hume, enfatiza a moderação das paixões, o comedimento, a modéstia e o afastamento dos limites extremos, para evitar a arrogância e o espírito resoluto e afirmativo (ver 1797, pp. 242, 245-6 e 269).

Mas, de forma muito livre e espontânea, Charron argumenta em favor da *ataraxia* dos pirrônicos, da neutralidade dos acadêmicos, do soberano bem de Pitágoras, da magnanimidade de Aristóteles e pede que cada um seja cidadão do mundo, e não apenas de uma cidade, a exemplo de Sócrates (1797, p. 261). E quando responde às acusações de sustentar um pirronismo no *Petit Traité de la Sagesse*, ele se defende mostrando que há diferença entre a sua argumentação e a dos pirrônicos, pois ele consente e adere ao que é melhor e mais verossímil, aparentemente tomando o partido dos acadêmicos. “Mais, disent-ils? douter, balancer, surseoir, est ce pas estre en peine? Ouy aux fols, non aux sages: ouy, dis-je, à gens qui ne peuvent vivre libres [...]”. Essa opinião, ele continua, chame de pirrônica ou como lhe agradar, é a que presta o melhor serviço à piedade divina. O seu propósito, portanto, é primeiramente tornar os homens vazios de opiniões, como “os acadêmicos e os pirrônicos” para então propor a eles os princípios da cristandade (1827, pp. 308-10).

Diferente dos seus antecessores, La Mothe Le Vayer foi mais fiel ao pirronismo, sempre enfatizando a suspensão de juízo em seus diálogos. O autor percebeu um ponto favorável ao cético que Charron não havia mostrado: quando diz que não há nada de certo, esta proposição inclui ela própria, não deixando espaço para qualquer afirmação

²⁵⁹ Alguns intérpretes mostram bem a influência acadêmica e estoica sobre o pensamento de Charron. Para Stricker, Charron se torna um acadêmico que não aceitou totalmente o probabilismo de Carnéades (Moreau, 2001, p. 172); para Larmore, ele reconciliou estoicismo e ceticismo, fazendo-o menos radical em questões morais do que Montaigne (1998, p. 1157); Gérando mostra que o seu espírito afirmativo alcançou o ceticismo, assim como o ceticismo da Nova Academia saiu do berço de Platão (1822, p. 352); Maia Neto escreveu um artigo para mostrar que ele está mais próximo dos acadêmicos do que dos pirrônicos (Paganini 1993, p. 91); e Perrens afirma que ele sempre se submetia ao que lhe parecia melhor e mais verossímil (1896, p. 56).

²⁶⁰ Eis uma passagem marcante: “Mais encores puis qu’entre mille mensonges il n’y a qu’une verité, mille opinions d’une mesme chose, une seule veritable; pourquoy n’examineray-je avec raison, quelle est la meilleure, quelle plus vraye, plus raisonnable, plus utile, plus commode, puisque j’ay l’esprit et suis homme pour ce faire? C’est assez parler de ce point, sauf un mot qu’il me faut adiouter, afin que lon ne se trompe, et qui servira de passage au traict et office suivant: c’est que ce juger, examiner n’est pas resoudre, affirmer, determiner, mais quester la verité, pesant et balançant les raisons de toutes parts, chercher le plus vray semblable: et c’est ce que nous allons dire” (1827, p. 281).

²⁶¹ Ver Charron 1727, p. 259 e 1827, vol. III, pp. 283 e 303. Mais comentadores evidenciam isso, conforme notado no cap. 1.

dogmática (1716, vol. I, pp. 18-20). Mas, mesmo tendo se armado contra todas as objeções que poderiam ser imputadas à sua “divina filosofia cética” (1716, vol. II, p. 48), o uso que ele faz do ceticismo para atacar os dogmáticos também é livre, sem considerar, na maioria das vezes, as suas ramificações e não raramente se sujeitando a confusões.

Assim como Charron, La Mothe Le Vayer enfatizava constantemente que o seu propósito é seguir as aparências, como o cético, e as verossimilhanças, como o acadêmico. Em determinadas ocasiões, ele não fala em aparências, mas apenas em seguir o verossímil, e até apresenta a defesa de Cícero com relação à crítica de que o seu critério de verossimilhança admite algum grau de verdade²⁶². Em outros momentos, os seus ataques céticos contra as teorias adversárias são tão entusiasmados que o autor parece deixar de lado a exatidão dos termos e acaba enquadrando filósofos de escolas diferentes dentro das mesmas idéias. Quando fala dos fundadores da *epoché*, primeiramente cita Sócrates e Pirro, mas depois coloca os acadêmicos como fundadores da filosofia cética. Em outra ocasião, diz que Sexto consente no mais verossímil e naquilo que nos aparece (1716, pp. 46, 61-2, 124). E, para defender as suas idéias, cita Pirro, Sexto, Sócrates, Platão e até mesmo Aristóteles, sempre com passagens devidamente selecionadas para os seus propósitos.

Conforme o seu comentador Louis Étienne, La Mothe Le Vayer de fato confunde as escolas acadêmica e pirrônica, mas não por ignorância, pois a sua intenção é atingir o homem mundano e os sábios letrados pouco versados em filosofia. Para ele, Le Vayer não tem um método fixo, e se comporta como discípulo de Pirro, Carnéades e Sexto indistintamente (1849, pp. 23-4). Gérando mostra que em Le Vayer há também um lado construtivo, pois o seu método é o de investigar e de se informar a respeito de tudo, sempre oferecendo à filosofia o mais verossímil (1822, tomo I, p. 360). Além disso, ele continua, o filósofo não deprecia a ciência, mas apenas a misologia (conforme 1646, pp. 176-8). Redding enfatiza o seu lado positivo com relação à moral, pois assim como o cético procura pela felicidade sem se prender a dogmas, ele tem um interesse particular em desenvolver uma ética sem comprometimentos lógicos e metafísicos. Para Redding, Le Vayer não é nem cético, nem racionalista, nem fideísta, mas um liberal, no sentido de adepto à tolerância (1968).

²⁶² Ver os seus *Dialogues* (1716, vol. II, pp. 13-4, 24, 46, 62-3, 233-4) e *Opuscule* (1646, pp. 107, 114, 172, 176, 179).

Embora o ceticismo seja inegável em suas obras, La Mothe Le Vayer talvez não quisesse ser retratado como pirrônico, embora também não como exclusivamente acadêmico. De acordo com a sua própria confissão, ele preferiu não fazer parte de nenhuma seita filosófica, a não ser aquela comprometida com a procura da verdade, e pensa que seria melhor ser chamado de eletivo (*elective*), como Potamón de Alexandria, que escolhe o que lhe agrada e compõe um sistema à parte, “comme un agreable miel du suc d’une diversité de fleurs” (1716, vol. I, pp. 188-9).

Huet foi mais claro e insistente na defesa de um “ceticismo eclético” do que Vayer. Mas ele era mais cuidadoso em distinguir as seitas nas ocasiões em que se referia aos acadêmicos e aos céticos, embora tenha procurado minimizar estas diferenças. No capítulo XIV do livro I do seu *Tratado filosófico da fraqueza do espírito humano* ele apresenta sete diferenças entre os pirrônicos e os acadêmicos, seguindo principalmente as observações de Sexto, mas no fim de cada apresentação mostra que as diferenças não são consideráveis e que as metas destes filósofos são sempre as mesmas: colocar tudo em dúvida, mostrar a fraqueza do espírito humano e não afirmar nada ao certo. Por isso, ele considera no capítulo seguinte que os acadêmicos e céticos são os únicos que merecem ser chamados de filósofos, já que não se julgam sábios como os dogmáticos, mas admitem modestamente estar à procura da sabedoria.

Mas, apesar dos elogios, Huet não se limita a seguir os sistemas dos céticos e acadêmicos no livro II do seu *Tratado* (caps. VII, VIII, X, XI), pois, assim como Arcesilau mudou o método de Pirro, Carnéades o de Arcesilau, Filo o de Carnéades e Antíoco o de Filo, ele sentiu a necessidade de abandonar alguns princípios adotados pelos antigos, como o de examinar todas as coisas sob tantas perspectivas diferentes para encontrar a verdade e a busca pela tranquilidade de espírito. Com relação ao primeiro ponto, Huet se pergunta, “o que os céticos conseguirão alcançar após essa busca tão longa e infrutífera?” E o repúdio da noção de *ataraxia* se deve ao fato de ele acreditar que o fim principal da dúvida seja o de preparar o espírito para receber a fé (1741, pp. 213-5).

Assim como muitos dos seus antecessores, Huet não quer se submeter a nenhuma autoridade particular (nem mesmo a dos céticos), mas formar um método livre e próprio (1741, p. 224). Ele pretende examinar o que cada seita tem de útil e extrair as aparências de verdade que elas têm a oferecer, e admite estar sempre sujeito a rejeitar o que antes aprovara, caso encontre, no decorrer de suas investigações, uma idéia que julgue “mais provável” (1741, p. 216). Mas, apesar de percorrer os diferentes sistemas e retirar o que

eles têm de melhor, ele não se julga eclético, como foram Cícero, Potamón, os metódicos e muitos outros grandes nomes, pois admitir isso seria unir-se a alguma seita (1741, pp. 217-223). Não nos interessa se nos damos o nome de seita, ele responde às objeções feitas no livro III. Se preferir, chame-a de “filosofia de não filosofar”, como diz Lactâncio (1741, p. 259).

Huet não deixa de professar o ceticismo por toda a sua obra, mas nega que pertença à facção dos céticos. Bartholmèss considera o seu ecletismo e a sua confissão de independência uma tática para encobrir o seu pirronismo, já que o autor também abomina a seita dos ecléticos em outras passagens (1830, p. 66). Entretanto, Huet não se nega a ser enquadrado apenas entre os céticos. Ele também repudia os acadêmicos, os cartesianos e principalmente os dogmáticos, e parece querer fundar um ceticismo para si, um ceticismo huetiano. No prefácio do seu livro, o seu filósofo provençal relata já ter sido adepto das doutrinas de Pirro, Carnéades e Arcesilau, mas, por ter abandonado algumas de suas idéias, decidiu ser autor do seu próprio sistema (1741, p. 8). É possível que o mesmo tenha acontecido com Huet²⁶³.

Há ainda muitas passagens em Huet que moderam o seu ceticismo, afastando o seu método da dúvida generalizada do pirrônico. Qual deve ser o limite da dúvida? Ele pergunta ao provençal. “Car si l’on doute toûjours; si tout est obscur, caché, incertain; si tous les chemins de la verité sont bouchez, il n’y a plus de philosophie & toutes les peines que nous prenons depuis tant d’annés pour parvenir à la conoissance de la verité, sont entierement inutiles” (1741, p. 177). Na sua resposta, o provençal explica que o homem é, por natureza, desprovido dos meios para conhecer a verdade, tal como Deus conhece, mas pode conhecê-la de alguma forma. Em outras passagens, o autor esclarece que, embora limitada, há uma “certeza soberana” pela qual o homem pode se guiar, e “[...] quoique je ne puisse pas regarder le soleil, je puis néanmoin regarder la lune & les étoiles” (1741, p. 203).

Flottes enfatiza algumas passagens em que Huet considera a utilidade e a necessidade da utilização da razão na pesquisa filosófica e conclui que o autor não professa ceticismo no *Traité*, mas apenas desenvolve as proposições que já haviam sido formuladas na *Démonstration Évangélique* (1857, p. 109). Verdan também salienta que o seu probabilismo não tem a intenção de desaprovar a ciência (1998, p. 93). Popkin,

²⁶³ Bartholmèss (1830, p. 03) e Shelford (2002, p. 610) mostram a evolução de suas idéias, que teria começado no aristotelismo, passando pelo cartesianismo, epicurismo e platonismo até chegar ao ceticismo.

embora o retrate como defensor do pirronismo (1955, p. 67), em outra ocasião explica que ele elaborou um estudo não metafísico e probabilístico sobre o mundo, e lembra que ele chegou a fazer uma pequena apologia da *Royal Society* no livro II, cap. X (1989, p. 22). O próprio Bartholmèss, embora o considere pirrônico, também parece ter percebido a sua insistência no probabilismo, ao dizer que ele prefere estar inserido entre os sectários da Nova Academia do que entre os pirrônicos (1830, p. 169).

De fato, a noção de probabilidade dos acadêmicos está sempre presente no ceticismo eclético de Huet. No capítulo IV do livro II (intitulado “Il fault suivre dans l’usage de la vie les choses probables, comme se elles étoient veritables”), ele diz que, embora não tenhamos o conhecimento certo da verdade, temos o verossímil e o provável para seguir na vida. E, enquanto os dogmáticos se baseiam por um critério de verdade, ele pretende adotar uma regra, não como a deles, mas uma que possa ao menos discernir o provável do não provável (1741, pp. 207 e 247). Esta regra, em vez de nos oferecer uma marca certa e evidente da verdade, tem a finalidade de nos indicar uma aparência externa do grau de verossimilhança que se encontra em um determinado objeto, que seja útil aos nossos propósitos (1741, pp. 251-3). Por exemplo, os astrônomos criam hipóteses sobre globos celestes que podem ser falsas e até mesmo destruírem-se umas às outras, mas cada um se serve utilmente da sua hipótese para explicar e predizer os astros. Da mesma forma, em qualquer investigação ou experimento deve-se supor o objeto a ser conhecido como verdadeiro, até que se possa conhecer realmente o que se procura. É com este espírito falibilista que progredimos na ciência, pensa Huet, sugerindo e arriscando hipóteses e conjecturas, e não nos abstendo da prática, pois “un voyageur qui ne sçait point le chemin qui’il doit tenir, ne s’arrête pas pourtant dans le carrefour qui’il rencontre” (1741, p. 245).

No *Syntagma* de Gassendi também podemos encontrar alguma inspiração de cunho falibilista e um certo entusiasmo com relação ao progresso da ciência. Enquanto seguidor de Epicuro, Gassendi segue a advertência do mestre de suspender o juízo com relação a determinadas aparências até que os obstáculos ao conhecimento genuíno sejam totalmente removidos. E, assim, mantém a esperança de aperfeiçoar o conhecimento humano, solicitando que confiemos na ciência, se um dia quisermos conceber coisas como a cor, textura e substância da nossa alma (1972, pp. 338 e 345).

O ceticismo de Gassendi, apesar de ter sido inicialmente derivado da filosofia de Sexto, acabou se afastando desta em muitos aspectos, principalmente no *Syntagma*²⁶⁴. Nesta obra, ele marca a distinção entre sua filosofia e a do cético, apresentando provas contra os tropos de Sexto, não nos termos aristotélicos, mas provas “bem fundadas”, que devem ser aceitas como “razoáveis” por homens inteligentes (1972, p. 346). Mesmo nas suas *Dissertações contra os aristotélicos*, há situações em que ele parece não encerrar as suas idéias suspendendo o juízo, como quando afirma que, embora a sua ciência não seja certa nem demonstrável à maneira de Aristóteles, ela se apóia em conjecturas prováveis e razões aparentes (1959, pp. 500 e 504).

Além disso, Gassendi adotou princípios de outros sistemas filosóficos, como os dos epicuristas e empiristas, que fizeram com que ele se afastasse do pirronismo puro. Assim como seus antecessores, ele iguala as escolas de Pirro e de Arcesilau (1959, p. 494), e afirma estar de acordo com a filosofia dos acadêmicos e céticos indistintamente, no prefácio das *Dissertations*, salientando que faz filosofia livremente, sem se unir a nenhuma seita em particular²⁶⁵ (1959, pp. 6 e 16). A sua posição madura do *Syntagma* aparece como intermediária entre o ceticismo e o dogmatismo, se encontrando, como ele diz, na *via media* entre os dois extremos; pois enquanto os céticos pensam que nenhum critério pode ser aceito na investigação, os dogmáticos não são capazes de apresentar um critério apropriado para determinar tudo o que existe na natureza. Sendo assim, ele considera uma bênção se, não podendo entrar nos “santuários internos da natureza”, puder ao menos ter acesso aos seus “altares externos” (1972, pp. 326-7).

Joseph Glanvill, que era admirador de Gassendi, sempre duvidou que o seu antecessor fosse adepto do tipo de ceticismo que comumente lhe imputavam²⁶⁶, e ele próprio adotou um método mais moderado de ceticismo para caracterizar a sua filosofia, embora também não tenha conseguido se livrar deste tipo de acusação. Na sua defesa contra as objeções de Thomas Albius, o autor explica porque é injusto supor que ele seja membro daquela “shuffling sect, that love to doubt eternally, and to question all things”, pois parece natural ao homem mais confiar do que desconfiar das suas próprias concepções. Além disso, ele não pretende desencorajar a pesquisa científica e filosófica,

²⁶⁴ Popkin considerou o seu ceticismo “construtivo e epistemológico” próximo ao de Mersenne e de Hume (2000, p. 178), e Bernard Rochot chama seu ceticismo de “relativismo construtivo” no prefácio das *Dissertations*.

²⁶⁵ Perrens observa a variedade de elementos na filosofia de Gassendi e o considera um eclético (1896, pp. 136-7).

²⁶⁶ Ver “The authors defence [...] to the learned Thomas Albius” (1978, pp. 5, 12 e 13).

adotando como profissão tão-somente a liberdade de investigação²⁶⁷ (1978 “The authors defence...”, prefácio e pp. 1 e 3).

O seu ceticismo suave e moderado, como salientado por alguns comentadores²⁶⁸, procurou conciliar a confiança extrema no conhecimento humano de um lado e a desconfiança do outro, ainda que a sua propensão tenha sido mais cética do que dogmática. “For to believe that every thing is certain, is as great a disinterest to science, as to conceive that nothing is so”. E, de modo semelhante a Gassendi²⁶⁹, ele compreende que há um *medium* entre ser cego e infalível (1978, “The authors defence...”, prefácio e p. 4).

Ainda na linha dos anti-pirrônicos, porém simpatizante de alguns aspectos do pensamento destes, está Simon Foucher. Reconhecendo-se como uma espécie de “acadêmico dogmático” (isto é, que reconhece algumas verdades), Foucher se empenhou em mostrar, contra o cético, que não podemos deixar de consentir no que se apresenta como evidente à razão. No livro III das *Dissertações sobre a procura da verdade*, ele lista algumas certezas que temos na base dos primeiros princípios e das verdades matemáticas e geométricas. Pois estas certezas não foram criadas pelo meu entendimento, ele concorda com Platão, embora eu tenha o poder de impedir que elas penetrem na minha mente. “Mais, comme je ne puis empescher que le soleil ne m’éclaire quand je le regarde, les yeux ouverts, aussi je ne puis empêcher que ces veritez n’illuminent mon entendement lorsque je les conçois & cependant je ne suis point proprement la cause des ces lumieres, quoy que j’en sois le sujet” (1693, p. 123). Logo, os pirrônicos devem filosofar, mesmo contra suas vontades, pois se a razão for considerada cega e se abalarmos o único ponto que Arquimedes exigiu para fundarmos o conhecimento humano, todo o edifício cai, tornando nossa razão vã e inútil (1693, pp. 95-7).

Aceitando, portanto, a possibilidade de que podemos construir o edifício do conhecimento humano desde os primeiros princípios, Foucher prossegue oferecendo regras e leis à maneira dos acadêmicos para guiar a razão nesta árdua e demorada tarefa²⁷⁰. E, enquanto consente na razão livre de prejuízos, a fim de fundamentar uma

²⁶⁷ Um dos lemas da *Royal Society*, da qual ele foi um dos primeiros membros.

²⁶⁸ Ver Popkin, no artigo “Joseph Glanvill: A Precursor of David Hume” (1989, p. 191) e na *História do ceticismo de Erasmo a Espinosa* (2000, pp. 45-6 e 329), e Milton (1987, p. 67).

²⁶⁹ Além de Gassendi, o empirista cético presta tributo a Bacon, Montaigne, Charron e Descartes. A partir da leitura destes autores ele concebe a sua forma moderada de ceticismo.

²⁷⁰ No capítulo I do livro III das suas *Dissertations*, ele lista e comenta as cinco leis necessárias para a procura da verdade.

ciência certa como a dos geômetras, não deixa de considerar a solução dos acadêmicos de seguir o que lhe parece provável e verossímil, para não permanecer inativo nas suas pesquisas. Mas, quem confia na probabilidade, não exclui a possibilidade de infalibilidade, já que procura por provas sólidas, como teria pensado Carnéades²⁷¹ (1693, p. 161). E, embora não possam afirmar com certeza como são as coisas que se encontram fora de nossas mentes, tanto os acadêmicos quanto os céticos podem tomar conhecimento das coisas formulando idéias artificiais para representar os objetos externos (1693, p. 77).

A filosofia acadêmica, tal como concebida por Foucher, é talvez menos cética e mais afirmativa do que comumente se representa, mas ela não deixa de ser listada como oposta tanto à cética quanto à afirmativa. Diferente de Sexto Empírico, Foucher divide as escolas dos filósofos entre dogmáticos positivos ou dogmatistas, que afirmam sobre todas as coisas e seguem a autoridade da sua seita; dogmáticos negativos, que dizem que nada se pode saber (embora ele levante a suspeita de que exista alguém com este tipo de pensamento), e dogmáticos ou acadêmicos, que se pronunciam sobre algum assunto e formam dogmas por si mesmos (1693, pp. 178-82). Ao fazer a divisão na *Critique de la "Recherche de la vérité"*, ele acrescenta a classe cética, que englobaria os que julgam ainda não ter encontrado a verdade, e funde os dogmáticos positivos e negativos numa só (1693, p. 239).

Foucher é um dos poucos modernos que toma para si a denominação de uma seita da antiguidade, embora tenha também sofrido influências de outras formas de pensamento, formulando uma concepção peculiar da filosofia acadêmica²⁷². Além dos acadêmicos, há passagens em que ele fala favoravelmente dos céticos, pelo menos quando percebe que o pensamento deles se iguala ao dos acadêmicos. Pois a forma de pensar que Foucher encontrou não se deve propriamente aos acadêmicos, mas “[...] aux premieres veritez que Dieu a écrites dans tous les esprits avec des traits de lumieres” (1693, p. 04). Assim, o abade não pretende se apoiar em nenhum mestre, nem mesmo em Platão, que foi o criador da academia. Pois a autoridade não esclarece o entendimento e o que é dito por ela deve ser acreditado com base na fé e não na ciência demonstrada. A fé só é válida quando concedida pela autoridade divina, a única em que podemos confiar (1693, pp. 114-5). Temos, pois, a necessidade de construir uma

²⁷¹ Watson observa que, para Foucher, as aplicações matemáticas ao domínio da física representam mais do que mera probabilidade (1987, p. 42).

²⁷² Rabbe mostra a variedade de idéias presentes no pensamento de Foucher, e conclui que o seu ceticismo se confunde com um “verdadeiro ecletismo” (1867, p. 33).

filosofia particular, já que não há nenhuma que não seja defeituosa, ele solicita a Leibniz numa carta sem data (Careil 1854, p. 45).

Mersenne é outro filósofo que se coloca do lado oposto ao cético, mas que continua sustentando algumas idéias compatíveis com o ceticismo. Para Popkin, a sua teoria resultou num tipo de ceticismo moderado (2000, pp. 213, 221 e 226). Assim como Foucher, Mersenne apresenta axiomas para convencer o cético de que há verdades que o espírito humano não pode negar (1625, p. 176), e para isto, lista e refuta todos os tropos de Sexto. No decorrer das suas respostas, porém, em vez de prosseguir vitorioso com as verdades que encontrou, como faria Descartes, Mersenne acaba deixando uma porta aberta para a entrada do ceticismo. Assim é que o seu filósofo cristão dos diálogos *A verdade das ciências* deixa manifesto.

Nas ocasiões em que está refutando os paradigmas do cético, mostrando as confusões e contradições de suas idéias, ele termina reconhecendo que, para estabelecer alguma verdade nas ciências, não é necessário conhecermos a essência das coisas (1625, pp. 150-1). E, ainda que considere as suas respostas suficientes para dar um *éternel adieu* ao pirronismo, ele deixa de satisfazer uma das principais exigências do cético, que é a de explicar a origem e a natureza interna dos fenômenos. O filósofo cristão, sempre marcando a contrariedade de suas idéias com as do cético, afirma que tudo o que as críticas do seu adversário provam é que nós sabemos muito pouco, embora isso não implique que não saibamos nada. E, ainda que o nosso entendimento não penetre na substância dos objetos ou, ainda que seja necessário conhecer a essência das coisas para contemplá-las perfeitamente como Deus contempla, essa pouca ciência que possuímos é suficiente para guiar as nossas ações (1625, pp. 13-4).

Esse conhecimento ínfimo, tanto das coisas divinas quanto terrenas, pode nos conceder algumas certezas evidentes em si, como acontece no caso da matemática e da geometria. Os nossos sentidos, ele prossegue agora atacando Bacon, só vêem o exterior e jamais poderemos levar o nosso intelecto à natureza das coisas. No entanto, não deixamos de fazer suposições e formular hipóteses como Ptolomeu e Copérnico, que podem nos ser úteis enquanto vivemos nesse mundo (1625, pp. 212-3, 215-6). A razão natural, quando utilizada de forma apropriada, ele completa, nos leva a tirar grandes conclusões sobre as coisas do céu e da Terra, mas essa luz só poderá ser definitivamente completada quando nos unirmos à glória eterna e à luz sobrenatural (1625, pp. 193-4).

A solução de Mersenne para os questionamentos céticos que tanto perturbavam o seu tempo está na forma de lidar com as suas dúvidas metafísicas sem prejudicar o

desenvolvimento da ciência que vinha se formando: não importa se não temos meios para conhecer o mundo tal como ele é, importa apenas que temos uma ciência capaz de nos explicar o modo como ele funciona. Como diz Joly, Mersenne constrói uma ciência desprovida do plano metafísico (Moreau 2001, p. 274), e também Lenoble: a sua ciência vence o cético de forma modesta, com leis, e não por fornecer causas metafísicas (1943, p. 334).

O ceticismo moderado de Mersenne é basicamente uma fusão entre ceticismo e empirismo, mas partes de outras teorias também podem se acomodar à sua filosofia. Lenoble encontrou entre as suas idéias elementos aristotélico-escolásticos, cartesianos, platônicos e hobbesianos e o considera um eclético (1943, pp. 9, 69, 282 e 310). E, como vimos no capítulo 1, o próprio Mersenne deixa claro na sua *Vérité* que a sua preocupação não está em aprovar ou desaprovar uma doutrina qualquer por ter sido elaborada por Aristóteles, Platão, Anaxágoras ou Parmênides, mas em consentir nas idéias que ele julga estarem mais próximas da verdade e da divindade (1625, p. 109).

Assim como Mersenne, Pascal usou a sua filosofia para atacar tanto os cétricos quanto os dogmáticos. “Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme” (1913, p. 162, fr. 395). Para ele, ambos os partidários têm as suas forças e fraquezas. Enquanto os pirrônicos afirmam acertadamente que não temos certeza da verdade dos primeiros princípios, se fomos criados por um Deus bom, mau ou pelo acaso, se velamos ou dormimos e discursam de forma muito veemente contra as impressões do hábito, educação e costumes do país, os dogmáticos viram muito bem que não podemos duvidar das verdades mais fundamentais do ser humano. Por outro lado, assim como os dogmáticos erram ao querer provar tudo pela razão, os seus dissidentes são impedidos pela natureza de duvidar de tudo: “la nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques” (1913, p. 182, fr. 434).

O homem, no estado em que Pascal o retratou, quer alcançar a verdade e ser feliz, pois não pode negar a sua própria natureza, mas também “ne peut ni savoir, ni ne désirer point de savoir. Il ne peut même douter” (1913, p. 160, fr. 389). A única saída que ele encontra para este estado miserável é o apelo à religião. “Écoutez Dieu”, ele solicita tanto ao pirrônico quanto ao dogmático. E a maneira encontrada por ele para provar os primeiros princípios é um sentimento interno ou um instinto, chamado de coração (*coeur*), em vez da razão. Por apresentar uma resposta definitiva ao pirrônico, mesmo não sendo fundada na razão pura, o sistema de Pascal é visto por alguns comentadores

como não cético²⁷³. Mas, como a razão não é totalmente desprezada por ele e desempenha um papel importante na pesquisa científica, embora seja insuficiente para provar os primeiros princípios, ele pode ser visto também como uma espécie de cético moderado²⁷⁴.

A filosofia de Pierre Bayle, pelo contrário, é indiscutivelmente cética. Mas o tipo de ceticismo que ele seguiu é sujeito a controvérsias. Pois, como diz Bartholmèss, “seu ceticismo é mais irônico e zombador do que cético” (1830, p. 193). Étienne complementa afirmando que Bayle não pertence a uma seita, nem a si mesmo, mas conclui estranhamente que essa atitude faz dele “o mais perfeito pirrônico” (1849, p. 84).

Contudo, ainda que Bayle tenha afirmado que o pirronismo é o partido da sabedoria no artigo “Esopo” (*apud* Labrousse 1987, p. 14), em “Zeno” (obs. E), ele adverte que os pirrônicos dizem coisas extravagantes que precisam ser moderadas, e indica cumprir este propósito nos seus “Éclaircissement sur les Pyrrhoniens”, que foram anexados no final do *Dictionnaire*. Nestes esclarecimentos, ele condena os que duvidam de tudo, citando um trecho da Epístola de São Tiago (cap. 1, vers. 5 e seg.), para comprovar que a cura do nosso espírito não deve ser procurada na filosofia, mas na palavra divina: “la philosophie ne guérit point de l’esprit flotant dont on doit être guéri, si l’on veut que la priere nous procure la véritable sapience” (1972, vol. IV, p. 643). E, mais adiante, afirma que não somente os dogmáticos, mas nem mesmo os céticos jamais entrarão no reino dos céus se não renunciarem aos seus vãos sistemas²⁷⁵!

No artigo “Pyrrhon” (obs. B), ele afirma que poucas pessoas são enganadas (*trompez*) pelas razões dos céticos, pois existem algumas evidências para deixarmos esta inquietude de lado, como a graça de Deus, a força da educação nos homens, a própria ignorância e a inclinação natural para crer²⁷⁶. Ainda em “Pyrrhon”, C, apesar de apresentar o ceticismo como o maior esforço que o espírito humano pode atingir e como

²⁷³ Ver Khalfa (2003, p. 129) e Étienne (1849, p. 90). Este último e Larmore (1998, p. 1177), porém, admitem que o ceticismo se encontra ou desempenha um papel importante nos *Pensées*.

²⁷⁴ Pascal também parece ter tido uma certa simpatia pela filosofia dos acadêmicos, que ele conheceu por meio de Agostinho e Montaigne. Gouhier evidência o seu interesse por ela (2005, p. 275), e McKenna diz que Pascal não é um cético pirrônico, pois faz uma apologia cética no estilo neo-acadêmico (Moreau 2001, p. 360 e Paganini 1993, p. 251). No capítulo seguinte voltaremos a falar do método verossímil de Pascal para provar as verdades religiosas.

²⁷⁵ Também no fim de “Pyrrhon” C, ele cita a crítica de La Mothe le Vayer aos pirrônicos que não são capazes de nada reconhecer da natureza divina: “[...] je ne voi nulle apparence de croire qu’aucun Pyrrhonien de cette trempe ait pu éviter le chemin de l’Enfer”.

²⁷⁶ Popkin observa muito apropriadamente que Hume ignorou a primeira refutação e concentrou-se nas demais (1989, p. 156).

um grande passo em direção à religião cristã, ele retrata o método de Sexto como demasiado estranho à natureza humana e confessa não encontrar nele nenhuma satisfação de espírito.

Quand on est capable de bien comprendre tous les moiens de l'époque qui ont été exposez par Sextus Empiricus, on sent que cette logique est le plus grand effort de subtilité que l'esprit humain ait pu faire; mais on voit en même tems que cette subtilité ne peut donner aucune satisfaction: elle se confond elle-même; car si elle étoit solide, elle prouveroit qu'il est certain qu'il faut douter, Il y auroit donc quelque certitude, on auroit donc quelque regle sûre de la vérité. Or cela ruine le systéme; mais ne craignez pas qu'on en vienne là, les raisons de douter sont elles-mêmes douteuses; Il faut donc douter s'il faut douter. Quel cahos & quelle gêne pour l'esprit! (1972, vol. III, p. 733).

Bayle encontrou no ceticismo o melhor remédio para os males do dogmatismo. Mas, como grande leitor que era, se informou sobre os diferentes tipos de ceticismo da antiguidade, além do moderno, e procurou apropriar-se das idéias que lhe eram convenientes. Na carta a Vicent Minutoli e em “Pyrrhon” (obs. A), por exemplo, ele relata as diferenças entre os cétricos e acadêmicos, procurando, porém, minimizá-las. Aparentemente, o filósofo estava menos preocupado com as pequenas divergências entre as idéias destes filósofos do que com o uso que ele poderia fazer das teorias deles para confrontar com as dos dogmáticos. Por isso, nas ocasiões em que está debatendo argumentos, Bayle apenas pensa “ceticamente”, de forma generalizada, sem se reportar a qualquer escola filosófica, como fica claro no início de “Pyrrhon”, B. Neste trecho, ele diz que os cétricos se conformam aos costumes do país e seguem os preceitos da moral (de acordo com os pirrônicos) com base nas “probabilidades” (de acordo com os acadêmicos) e, um pouco antes, considera todos os físicos do seu tempo “acadêmicos e cétricos”, por concluírem em suas investigações que a natureza é um “abismo impenetrável” ao ser humano.

Além do ceticismo dos antigos, o seu espírito deve muito às descobertas da filosofia cartesiana. Como diz Labrousse, Bayle não rejeita o cartesianismo como Huet, mas o anexa à sua filosofia (1987, p. 136). A evidência do *cogito*, por exemplo, não é questionada por ele, como mostram Cazes (1905, p. 35) e Mori (Paganini 1993, pp. 393-413), embora as implicações deste princípio sejam postas em dúvida. Por isso, Mori considera que a dúvida de Bayle não atinge as “noções comuns”, que são noções da razão natural e que têm a mesma validade dos axiomas e das verdades eternas. Entre estes axiomas, Mori acrescenta também os princípios da ética²⁷⁷. Bouillier corrobora a

²⁷⁷ Lennon também enfatiza as suas convicções a respeito da moralidade, mas, para ele, é a consciência, e não a razão que se mostra infalível neste caso (2002, p. 278).

idéia, dizendo que Bayle se mostra dogmático em moral e cartesiano em metafísica (1868, vol. 2, p. 479).

Por não se adequar a uma dúvida tão generalizada e por ter percebido que uma dúvida que duvida de si mesma representa um “caos” e uma “tortura” (*gêne*) para o espírito humano, possivelmente Bayle tenha se afastado em parte do pirronismo puro para procurar uma forma mais moderada de pensamento. Popkin, baseado em Pfaff (1955, p. 67 e 2000, p. 329) relata que o calvinista La Placette perguntou certa vez ao filósofo se ele era pirrônico. Bayle balançou a cabeça e disse: “J’en sais trop pour être pyrrhonien, et j’en sais trop peu pour être dogmatique”. Para Mori, essa é a verdadeira posição de Bayle, próximo à tradição que Popkin chamou de ceticismo construtivo²⁷⁸. Popkin, embora tenha considerado Bayle “o mais cético de todos os pirrônicos”, mostra que, em matéria de ciência, ele não considera o pirronismo uma ameaça e julga apropriado recolher hipóteses prováveis sobre os dados da experiência sensível (conforme “Pyrrhon”, B) (1955, p. 64). No artigo “Savonarola”, ele continua, Bayle pode estar avançando para o lado não cético ao dizer, contra o padre italiano, que certos ensinamentos morais devem ser observados como certos (Paganini 1993, p. xxvii).

Outros comentadores enfatizam o lado não pirrônico de Bayle. Brahami fala do seu desprezo pela *ataraxia*, já que o seu ceticismo tem por finalidade realizar a mediação religiosa (2001, p. 119). Drever o afasta do pirronismo completo, afirmando que ele usou a técnica pirrônica mais especificamente para pregar a tolerância (1953, p. 50). Lenient o considera “um pirrônico que não crê no pirronismo”, e que utiliza este método apenas como instrumento circunstancial. Para qualificá-lo, Lenient acha melhor chamá-lo de “contraditor” (1855, p. 152). Para Cazes, Bayle não é cético quando se trata de confundir erro e superstição, de reivindicar direitos da consciência humana e de enfraquecer as perseguições (1905, p. xi). Larmore, assim como Mori, o coloca na tradição do ceticismo mitigado (embora as suas dúvidas sejam mais profundas do que as dos outros modernos), já que ele nunca duvidou que questões empíricas precisas pudessem ser resolvidas (1998, p. 1179), e Lennon o caracteriza como mais acadêmico do que pirrônico, ao mostrar que o pirronismo serve apenas de premissa em sua obra para evidenciar ao leitor que o assentimento às suas idéias nos leva ao *reductio ad absurdum* (2002, p. 259).

²⁷⁸ Mori, porém, salienta: essa é a sua posição pelo menos até a crise que ele teria enfrentado no artigo “Pirro” do *Dicionário*, no qual a dúvida torna-se impossível e a única salvação passa a encontrar-se exclusivamente na fé.

Bayle não parece ter sido o único cético moderno que despreza a filosofia pirrônica; isso parece ter sido uma tendência geral de sua época. Hume também foi influenciado por este meio quando qualifica o cético pirrônico e o cético moderado. Além deles, muitos autores consultados por Hume, e que geralmente não são classificados de céticos, continuam fazendo a distinção entre um sistema de ceticismo extremado e outro mais moderado.

O conterrâneo de Hume, Francis Bacon, pode ter sentido uma propensão para o ceticismo acadêmico quando observa a utilidade deste estilo modesto de raciocinar para o avanço das ciências. No livro I, aforismo 67 do *Novum Organum* ele coloca o acadêmico entre os níveis extremos do ceticismo de Pirro e do dogmatismo e retrata o pirrônico como Hume, isto é, como aquele que nega que podemos conhecer algo e que pretende destruir toda a investigação²⁷⁹:

There are two kinds of excess: the excess of those who are quick to come to conclusions, and make sciences dogmatic and lordly; and the excess of those who deny that we can know anything, and so lead us into an endlessly *wandering* kind of research. The former of these subdues the intellect, the latter deprives it of energy. [...] The New Academy made a dogma of acatalepsy, holding it as official doctrine. They did allow of some things to be followed as probable, though not to be accepted as true; and they said they didn't mean to destroy all investigation; so their attitude was better than that of Pyrrho and his skeptics. (It was also better than undue freedom in making pronouncements) (2000, pp. 55-6. Grifos do autor).

Shaftesbury é outro autor consultado por Hume e que trata do ceticismo acadêmico no diálogo *The Moralists, A Philosophical Rhapsody*. A filosofia da sua personagem Philoclès tem muita semelhança com a de Hume na *Investigação*²⁸⁰. No início da sua conversa com Palemon, Philoclès recomenda ao amigo adotar uma paixão menos extravagante pela filosofia e conservar um certo gosto pelo prazer e pelo divertimento. Mais adiante, apresenta a filosofia dos acadêmicos como uma alternativa contra os resolutos que vivem aderindo de forma cega a qualquer partido. Esta cumpria muito bem o seu papel na educação dos jovens da antiguidade, falando de probabilidades, investigações e precauções, coisas desagradáveis para os homens do seu tempo, que queriam “conhecer tudo sem examinar nada”. E, embora a dúvida, a modéstia e o espírito jovial sejam peças importantes do seu sistema, Philoclès enfatiza não fazer parte do “mais detestável ceticismo”, que não poupa nada e subverte todos os princípios da religião e da moral (1769, pp. 142-9 e 162-3).

²⁷⁹ Também no prefácio desta obra, Bacon elogia os filósofos gregos, que se colocaram entre a arrogância de opinar sobre tudo e o desespero de nada compreender.

²⁸⁰ Olszewsky sugere que Hume adquiriu as suas concepções de cético acadêmico deste diálogo (1991, p. 280).

Além de Bacon e Shaftesbury entre os britânicos, Boyle também posiciona o acadêmico Carnéades entre o cético e o seu antagonista aristotélico, no diálogo *The Sceptical Chymist*. No prefácio da obra, Boyle delineia o seu propósito, apresentando Carnéades como alguém que critica os argumentos alheios, embora ele próprio não tenha argumentos convincentes. No entanto, o seu método se diferencia do cético, pois

[...] since it being his work to suggest doubts against the opinion he questions, it is allowable for him to propose two or more several hypotheses about the same thing: and to say that it may be accounted for this way, or that way, or the other way, though these wayes be perhaps inconsistent among themselves. Because it is enough for him, if either of the proposed hypotheses be but as probable as that he calls in question (1911, prefácio, p. 5).

Os filósofos da *Art de Penser* também criticaram tanto a extravagância do pirronismo quanto a vaidade de não duvidar de nada. E, para remediar o mal dos que crêem demais, assim como o dos que duvidam de tudo, eles oferecem regras para encaminhar o pensamento humano em direção à verdade (1662, pp. 11-3). Malebranche, embora não tenha se preocupado em diferenciar a escola cética da acadêmica, procurou evitar o ceticismo extremo e, da mesma forma, se posicionou entre a dúvida completa e a certeza total.

Car afin de se perfectionner l'esprit, il ne suffit pas de faire toûjours usage de sa liberté, en ne consentant jamais à rien; comme ces personnes qui font gloire de ne rien sçavoir & de douter de toutes choses. Il ne faut pas aussi consentir à tout, comme plusieurs autres, qui ne craignent rien tant que d'ignorer quelque chose & qui pretendent tout sçavoir. Mais il faut faire un si bon usage de son entendement, par des méditations continüelles, qu'on se trouve souvent en état de pouvoir consentir à ce qu'il nous représente, sans aucune crainte de se tromper (1688, p. 18).

Mais adiante, Malebranche continua criticando essa “douta e profunda ignorância”, pois, se esses descrentes meditassem com Descartes, reconheceriam que há noções de verdade que o espírito humano não pode negar (1688, p. 20). Ele, porém, não atribui o ceticismo radical ao pirrônico e o moderado ao acadêmico como Hume, e faz uma divisão pouco habitual, colocando os acadêmicos e ateus entre os que duvidam cegamente e brutaemente, por fantasia e vontade deliberada, e os “verdadeiros filósofos” entre os que duvidam por prudência, sabedoria, desconfiança e penetração de espírito (1688, p. 122).

Malebranche, além disso, enfatiza que não se deve falar mais do que se sabe, e quando se põe a provar a fidelidade dos sentidos, por vezes acaba concedendo uma resposta no estilo de Mersenne (que, segundo Lenoble, foi seu mestre (1943, p. x)): nossos sentidos servem para conservar a vida, nossa saúde e nosso corpo, mas são

incapazes de nos dizer como os corpos são em si mesmos (1688, pp. 19 e 121). Para Larmore, a filosofia de Malebranche lembra a do cético mitigado (1998, p. 1175).

Locke, ainda conforme Larmore, também poderia entrar na classificação de cético mitigado (embora ele seja mais dogmático do que muitos deles, como Gassendi), pois ele considera que o conhecimento da natureza da mente e a ciência – no sentido aristotélico – estão além do nosso alcance. Além disso, ele frequentemente enfatiza que não temos conhecimento de nada que esteja além da nossa experiência sensível, que não podemos conhecer a conexão que há entre as nossas idéias, que não temos nenhuma idéia de substância e que o nosso conhecimento é mais limitado do que as nossas idéias²⁸¹.

Muitos outros nomes poderiam ser mencionados aqui para podermos qualificar de modo mais eficaz o espírito do ceticismo nos tempos modernos. No entanto, as passagens recolhidas dos autores relacionados acima são suficientes para extrairmos algumas hipóteses sobre o pensamento dos céticos modernos e entendermos de que forma as idéias de Hume acerca do ceticismo são derivadas de seu tempo. A primeira evidência que temos é que o ceticismo mitigado não foi inaugurado por Hume, embora o termo provavelmente tenha sido pronunciado pela primeira vez por ele. A proposta de se adotar um método de dúvida mais razoável parece ter sido uma tendência da filosofia pós-cartesiana, como mostra Popkin (2000, cap. 7), e o pirronismo, após tantas conquistas e descobertas nas áreas da ciência e da filosofia, começou a entrar em descrédito. Gassendi foi um autor que, após se deparar com as *Meditações* e a conquista do *cogito*, se armou de argumentos contra o novo dogmático, mas também percebeu que os velhos argumentos dos pirrônicos tornaram-se insuficientes para solapar as evidências que a nova ciência vinha apresentando. Glanvill parece ter adotado o mesmo critério e se posicionou entre a dúvida e a certeza extremas. Foucher, diante de tantos argumentos pró e contra a possibilidade de reconhecermos qualquer verdade absoluta, decide restaurar a filosofia acadêmica, entendida em parte como cética, mas que não deixa de identificar algumas verdades próprias do espírito humano. Huet e Bayle também enfrentaram o tempo das certezas cartesianas com reservas. O primeiro formulou treze tropos contra a idéia de infalibilidade das faculdades humanas e o segundo teve a idéia de fazer um dicionário para organizar e confrontar as opiniões dos filósofos sobre os mais diversos assuntos a fim de demonstrar que a verdade encontra-se

²⁸¹ Ver *An essay concerning human understanding*, livro IV, cap. III, par. 6, 14, 28, 36 e cap. XII, par. 9.

muito além de suas vãs suposições. Ambos, porém, em algum momento de suas investigações, de forma direta ou indireta, tentam se afastar da denominação de pirrônico, assim como repudiam o dogmatismo, e algumas vezes chegam a conceder o seu assentimento às proposições que consideram mais prováveis.

Hume, quando trata do ceticismo moderado, qualifica-o de acadêmico. Embora esta concepção tenha sido inovadora, algumas sugestões de que o ceticismo acadêmico seja mais moderado do que o pirrônico encontra-se entre alguns autores que ele consultou. Montaigne, Bacon, Boyle e Shaftesbury podem ter sido as fontes de suas idéias, além de outros. A sua forma de ceticismo moderado, que não é capaz de estender a dúvida para todas as áreas do conhecimento humano também é original, embora se aproxime das concepções de outros empiristas britânicos, que se viram impossibilitados de duvidar da experiência sensível para edificar as ciências físicas e morais. Mesmo os franceses Huet e Gassendi mantinham teses empiristas para mitigar as teses céticas no período em que os adeptos do cartesianismo insistiam na doutrina das idéias inatas. Gassendi seguia Epicuro para sustentar que os sentidos nunca se enganam (mas só a razão) e Huet considerou as evidências físicas e morais, além das matemáticas, o maior grau de certeza que o homem pode alcançar. Embora todos eles tenham evitado se pronunciar a respeito da verdadeira natureza dos fenômenos externos, e até defendido, no caso de Gassendi, a sistematização de uma ciência das aparências, estes pensadores encontraram a viabilidade de um projeto filosófico mais bem adaptado ao conhecimento humano, destronando a razão do leito metafísico em que Descartes a colocou e adotando uma concepção mais moderada e razoável do seu alcance e poderes.

Mas mesmo antes do advento da filosofia cartesiana, o ceticismo dos filósofos renascidos da escolástica não poderia ser o mesmo do que o dos pirrônicos da antiguidade. Pois estes filósofos, mesmo tendo que enfrentar os dogmas da filosofia aristotélica, não poderiam deixar de atender os dogmas da fé e as descobertas que vinham surgindo nas ciências. Popkin observa que alguns autores como Chillingworth, Castellio e Du Bosc já manifestavam um ceticismo moderado de forma embrionária nos séculos XVI e XVII (2000, pp. 211, 234-6 e 329), mas também podemos encontrar alguns indícios em Sanches, em Montaigne (se seguirmos a leitura de Villey) e na *Vérité des sciences* de Mersenne, conforme indicado acima.

Outro elemento dos tempos modernos a ser considerado consiste no uso que os filósofos fizeram das idéias das escolas pirrônica e acadêmica. Lennon observa que não houve distinção clara dos tipos de ceticismo no início da idade moderna (2002, p. 259).

Assim, quando Hume retrata mal o pirrônico e cria uma caracterização própria para o acadêmico, é provável que ele esteja seguindo as concepções do seu tempo, e não compreendendo erroneamente os escritos de Sexto e de Cícero²⁸². A origem destas imprecisões é difícil de apontar: ela pode ter começado com os seguidores de Montaigne, com Bacon ou com Descartes, que foram nomes de grande influência em seu tempo.

Montaigne, na análise de Villey, passou por uma crise pirrônica e depois moderou as suas concepções céticas baseado principalmente nos *Acadêmicos* de Cícero. No entanto, os seus escritos a respeito do pirronismo contidos na edição de 1580 não foram suprimidos; o filósofo apenas adicionou passagens entre as existentes para falar do ceticismo acadêmico. Embora Montaigne tenha sempre sido muito preciso ao expor as características de cada escola, ele não se preocupou em marcar constantemente estas distinções, e os seus seguidores (principalmente Charron, Gassendi e La Mothe Le Vayer) podem ter generalizado algumas passagens, passando a manifestar o seu propósito de seguir as aparências, como o cético, e as probabilidades, como o acadêmico. Entretanto, antes dos escritos de Montaigne aparecerem, Sanches já fazia confusão entre as idéias de cada seita. Com relação ao filósofo português, porém, os erros podem ter sido frutos da pouca bibliografia que ele tinha disponível, pois não sabemos se ele teve acesso aos escritos de Sexto ou apenas aos de Diógenes Laércio e Plutarco.

Outra possível fonte da má apropriação das idéias céticas na modernidade pode ter vindo das obras de Descartes. Pois o fundador da filosofia moderna raramente mencionava os nomes e as idéias de seus predecessores, a fim de iniciar uma filosofia inteiramente nova, sem apoiar-se na autoridade dos antepassados. Mas isso não significa que as máximas dos céticos, assim como as dos escolásticos, não estivessem sempre presentes em sua obra para serem refutadas: o *cogito* destinou-se a pôr fim tanto às dúvidas dos céticos (pirrônicos) quanto às dos acadêmicos, como ele mesmo afirma nas *Respostas às Segundas Objeções* (1826, vol. I, p. 412).

Talvez estas considerações nos forneçam algum indício para explicar o motivo de grande parte dos leitores (incluindo Hume) de Montaigne e de Descartes terem utilizado de forma indistinta ou até indevida os conceitos dos céticos. Bacon, embora de forma muito passageira, também foi um dos primeiros modernos a retratar de forma polêmica

²⁸² A propósito, para compreendermos melhor o ceticismo acadêmico de Hume, Maia julga conveniente estudarmos o de Foucher, para depois compará-lo ao de Cícero (1997, p. 217).

os seguidores de Pirro, ao colocá-los entre os que intentam destruir toda forma de conhecimento e de investigação. Hume, ao adotar a sua concepção de que os acadêmicos são mais moderados do que os pirrônicos, certamente estava seguindo a sugestão de seus antecessores de que o ceticismo extremo é tão prejudicial à filosofia quanto o dogmatismo.

Por outro lado, a maneira livre de se reportar à filosofia dos céticos e acadêmicos em seus discursos não é sinônimo de uma linguagem deficiente para os modernos, assim como atribuir o rótulo generalizado de cético a si mesmo não representa uma forma imprópria de fazer filosofia. Os céticos modernos estavam visivelmente mais preocupados em utilizar os argumentos e as máximas dos céticos e acadêmicos (e, freqüentemente, até de membros das outras seitas filosóficas) para contestar as teses dos dogmáticos de seu tempo do que recomendar e seguir os princípios de uma determinada escola. O propósito de Hume não foi diferente. Contra os cartesianos, os escolásticos, os estoicos, os materialistas e até mesmo contra os céticos, ele formulou uma filosofia complexa, difícil de ser encaixada em qualquer denominação concebida antes dele, embora ela também venha carregada de elementos das outras seitas. Como homem de seu tempo, ele comenta indistintamente sobre os tópicos dos acadêmicos e céticos, sobre as dúvidas filosóficas elevadas ao mais alto grau por Sócrates e Cícero e, embora tenha um grande apreço pela filosofia acadêmica, recomenda “uma pequena dose de pirronismo” para abater o orgulho dos dogmáticos.

Paganini observa que o ceticismo moderno quase nunca se encontra em “estado puro”, pois ele aparece sempre contaminado com outros elementos da cena intelectual. Para ele, em vez de ceticismo, devemos falar “ceticismos” (1993, p. xii). De acordo com a concepção que formulamos acima, podemos em muitos casos falar de um “ceticismo eclético”, isto é, um ceticismo que procura restaurar tanto as máximas dos pirrônicos quanto as dos acadêmicos e, muitas vezes, também máximas de outras escolas da filosofia antiga. Isso não nos impede, porém, de observar as tendências mais fortes de cada cético. La Mothe Le Vayer, embora tenha reivindicado um certo ecletismo à sua filosofia, na maior parte das vezes argumenta de modo semelhante ao pirrônico. Hume argumenta como o acadêmico, mas a sua filosofia também incorpora elementos empiristas, naturalistas e talvez até pirrônicos em pequena dose²⁸³. Há ainda os que mantêm as suas teses ora em favor dos pirrônicos, ora dos acadêmicos – cabe aos

²⁸³ Estes elementos pirrônicos, porém, podem não ser estranhos ao ceticismo acadêmico. No tópico sobre a religião eles são mais visíveis, conforme mostraremos no capítulo seguinte.

especialistas avaliarem a predominância das idéias de cada um. A moderação do ceticismo pirrônico, porém, aparece nos escritos da maioria destes autores, conforme já notamos.

Há, por fim, a possibilidade de que o repúdio ao ceticismo pirrônico tenha sido uma estratégia dos céticos para evitarem perseguições, que era muito comum neste tempo. De fato, não faltavam motivos para estes filósofos esconderem suas reais intenções. Huet lista duas razões: a pouca reputação dos filósofos da escola de Pirro e a zombaria que eles sofriam das outras escolas (1741, pp. 150-1). É certo que grande parte destes autores submetiam as suas publicações de forma anônima e alguns deixaram os seus escritos mais polêmicos para a posteridade. Mas o fato de muitos deles terem deixado as suas publicações sobre os temas céticos para a posteridade pode ser um indício de que estes manuscritos representem as suas verdadeiras idéias, isto é, as que poderiam ser pronunciadas sem as advertências dos censores. E, mesmo nestes tratados póstumos, os filósofos geralmente marcam a sua oposição ao pirronismo e pregam a sua forma própria de ceticismo²⁸⁴. Além disso, muitos deles não se defendiam da acusação de ser pirrônico somente nas introduções dos livros e nos trechos destinados a esclarecer as suas intenções, que são os lugares mais lidos e visíveis por todos, mas também no decorrer da própria obra, onde suas idéias poderiam passar despercebidas pelos censores, como verificamos em diversos escritos acima. Com relação à sinceridade religiosa, é possível que o mesmo ocorra, conforme comentaremos no próximo capítulo.

²⁸⁴ Alguns escritos que ficaram para a posteridade: os *Diálogos* de Hume, em que as suas teses contra o pirrônico continuam sendo mantidas, o *Petit traité de la sagesse* de Charron, onde ele se defende da acusação de ser pirrônico, os *Essais* de Montaigne, em que ele acrescenta elementos acadêmicos aos seus escritos anteriores, as *Dissertations* e o *Syntagma* de Gassendi e o *Traité* de Huet, onde encontramos elementos de moderação do ceticismo.

4. O CETICISMO RELIGIOSO

Não é presumível tratar de filosofia moderna sem entrar no tópico das controvérsias religiosas. Pois a filosofia moderna, assim como a religião, é sistemática e tem a preocupação de justificar as suas hipóteses de forma cosmológica, procurando estabelecer os limites do que é atingível pela razão e aferir o verdadeiro alcance da capacidade humana. Estas questões metafísicas levam o estudioso ao questionamento a respeito da existência de Deus e da intervenção divina no processo do nosso conhecimento.

Entre os medievais, as evidências da teologia revelada cumpriam um papel importante na explicação dos fenômenos religiosos. Para Agostinho, por exemplo, razão e fé são ambas importantes para a nossa compreensão dos mistérios divinos, e a função da primeira é explicar e defender a segunda na medida do possível. Entre os modernos, a fé foi cada vez mais perdendo força e a razão passou a ser retratada como o único mecanismo confiável para esclarecer as questões da teologia. Para Descartes, a fé, que é um ato exclusivo da Graça Divina, não serve para explicar questões relacionadas ao entendimento humano. Logo, as suas descobertas devem ser postas de lado da investigação filosófica, que se desenvolve somente pela luz natural. O método de investigação destinado a explicar os mistérios da divindade com base exclusiva na razão experimental é chamado de teologia natural ou, na terminologia do século XVIII, religião natural.

Hume foi o primeiro filósofo moderno a tratar sistematicamente dos argumentos pró e contra a religião natural nos seus *Diálogos sobre a Religião Natural*, como nos lembra Mossner (2001, p. 333). Estes são os seus escritos mais importantes sobre o assunto. Além dele, temos o ensaio XI da *Investigação* e outras passagens ocasionais nas demais obras. Nos *Diálogos*, ele divide os argumentos favoráveis à existência divina em argumentos *a priori* e *a posteriori*. Os primeiros são os argumentos baseados nas reflexões da razão abstrata (posteriormente denominados de cosmológicos), e são levantados pelo seu personagem Demea. Os segundos, sustentados por Cleanto, são principalmente versões do argumento teleológico ou do desígnio, isto é, os que pretendem provar a existência de Deus mostrando a ordem e o desígnio que existe na natureza. O seu personagem Filo é o principal responsável por apresentar as fraquezas de ambos os argumentos.

Contra os tópicos da religião popular e revelada, Hume apresenta suas idéias principalmente nos ensaios “Dos Milagres”, “Do Suicídio” e “Da Imortalidade da Alma”, e contra tanto a intervenção divina quanto a força dos argumentos racionais para estabelecer a origem da religião no seio da sociedade, Hume escreveu a *História Natural da Religião*, argumentando que esta última tem como causa primordial as nossas paixões naturais.

Estas e outras passagens relevantes sobre filosofia da religião em Hume serão comentadas neste capítulo, mas como o nosso propósito principal é comparar as suas idéias com as dos cétricos modernos, o capítulo dará ênfase aos argumentos dos *Diálogos*, aproximando cada personagem e cada linha de pensamento desta obra com as dos autores propostos, mesmo que porventura Hume não esteja se referindo a nenhum deles em particular.

Os argumentos favoráveis à existência de Deus (ou deuses) apresentados nos *Diálogos* se encontram espalhados por toda a literatura filosófica. Para discuti-los, Hume se inspirou no método dialógico de Cícero apresentado na obra *De Natura Deorum*, como atestam vários comentadores. Além da familiaridade e admiração que ele tinha pelo escritor romano, há muitos outros elementos que confirmam esta aproximação. Price, Jones, Fosl, Pease e muitos outros fazem comparações entre as suas obras sobre a religião e os pensamentos dos dois filósofos. Não vamos detalhar essas semelhanças aqui, mas é importante mencionar que os nomes de alguns personagens dos *Diálogos*, que serão caracterizados neste capítulo, podem ter sido extraídos da *Natura Deorum*. Pânfilo, o apresentador dos diálogos de Hume, aparece em Cícero como um dos discípulos de Platão (parte I, cap. XXVI) e Cleanto é um dos heróis de Balbus, o estóico (parte II, cap. V). Filo, o cétrico dos diálogos humeanos, pode ter sido equiparado a Filo de Larissa, o professor de Cícero e de Cotta, que também é o cétrico dos diálogos ciceronianos. Demea não aparece em Cícero, mas Gaskin nota na introdução dos *Diálogos* de Hume que, em uma mesma página dos *Diálogos dos Cortesãos* de Luciano aparecem três personagens fictícios: Filo, Pânfilo e Demea (1993, p. XX). É importante lembrar que Hume também era uma grande leitor de Luciano.

Os argumentos dos *Diálogos*, porém, não são somente baseados na obra de Cícero e de outros antigos, mas são adaptados aos questionamentos de seu tempo, comportando as descobertas da ciência moderna e as conclusões mais recentes dos filósofos cristãos. Desde o artigo “The enigma of Hume” de Mossner (1936), muitos comentadores concordam em relacionar as idéias dos adversários de Filo às de dois grupos de

pensamento religioso surgidos na Inglaterra na primeira metade do século XVIII: os restauradores dos argumentos *a priori* de Descartes, Spinoza e Leibniz, representados principalmente por Samuel Clarke, e os lockeanos partidários dos argumentos *a posteriori*, representados por Joseph Butler. Mossner lembra que ambos os grupos foram influenciados por Newton, mas enquanto os primeiros se preocuparam principalmente com a matemática do mestre, os segundos deram mais ênfase ao seu empirismo. O cético Filo, como será discutido adiante, seria o principal interlocutor de Hume.

Os argumentos *a posteriori* eram os preferidos dos empiristas modernos. Muitos franceses do século XVII, mesmo os simpatizantes de algum tipo de ceticismo, constantemente os utilizavam e, de forma sincera ou não, aderiam às suas evidências ou, quando reconheciam a impotência da razão diante deste tipo de demonstração, apelavam para uma fé cega e desprovida de argumentos. E, assim como Hume levantou uma quantidade imensa de argumentos contra os dos partidários da religião natural (incluindo os da *Royal Society*), os céticos posteriormente denominados fideístas encontraram várias maneiras de desarmar os filósofos e teólogos de seu tempo, que também acreditavam poder resolver a questão da existência de Deus fazendo uso da razão e dos sentidos.

4.1 A Posição de Demea

Demea é o personagem que mais apresenta opiniões controversas nos *Diálogos* para Hume. Na primeira parte da obra, ele chama a atenção para as incertezas da ciência e as eternas disputas em filosofia, pregando, em contrapartida, a submissão da razão aos mistérios da fé. Nas partes seguintes (II, III e IV), ele aparentemente continua com a mesma posição, pois o tempo todo tenta mostrar a Cleanto que o homem não pode ter um conhecimento claro da divindade. Cleanto, que na parte IV o chama de místico, considera esta posição supersticiosa e próxima da dos céticos e ateus. Demea também é propenso a cometer algumas falácias, como a de apoiar-se na autoridade para justificar suas asserções (na parte II, ao citar Malebranche), e de aderir a um argumento tendo em vista apenas as suas vantagens e conveniências, e não a sua objetividade (no início da parte IX, sendo criticado por Cleanto).

Essa primeira posição de Demea pode ser aproximada da doutrina fideísta, que reconhece a fraqueza de provar os princípios da religião pela razão e submete-os à fé. Na interpretação de Hume, esta posição está relacionada com a visão ortodoxa e supersticiosa, pois ela implica na renúncia da razão e no apelo a causas misteriosas e desconhecidas. Demea, além disso, é dogmático com relação à existência de Deus, e dispõe de uma prova *a priori* para prová-la. Ele revela a sua preferência por estes argumentos dedutivos e evidentes (em vez dos prováveis de Cleanto) já na segunda parte dos *Diálogos* e, na parte IX, encontra a oportunidade de defendê-los sistematicamente.

Devido a esta opinião confusa, Fogelin o considera o “tolo servente” (*stooge*) dos *Diálogos* (Burnyeat 1983, p. 405), e Sessions o retrata como um ortodoxo que se sujeita a mudar constantemente de opinião para defender as suas causas (1991). Mas talvez o propósito de Hume não tenha sido apenas o de criar um personagem com idéias incoerentes; é possível que ele tenha desejado colocar na boca de um mesmo personagem duas opiniões comuns de seu tempo, para que ele pudesse, no seu devido lugar, criticar cada uma delas. A seguir, discutiremos as duas posições, procurando suas origens entre os céticos modernos.

4.1.1 O Teísmo *a priori*

Os argumentos *a priori* destinados a provar a existência de Deus, na concepção de Hume, são os raciocínios metafísicos abstraídos da experiência sensível. Os argumentos colocados por ele nesta categoria na parte IX dos *Diálogos* foram mais tarde divididos em dois tipos: argumentos ontológicos e argumentos cosmológicos²⁸⁵. Mas Hume conhecia ambos os argumentos²⁸⁶ e ofereceu críticas aos dois tipos de especulação.

²⁸⁵ A distinção é de Kant, que concebeu três tipos de argumentos em favor da religião natural: físico-teológico, cosmológico e ontológico (*Crítica da Razão Pura*, parágrafo 619): o primeiro parte da constituição do mundo dos sentidos, o segundo, de uma experiência indeterminada e o terceiro, de idéias puramente *a priori*. Hume considera os do primeiro tipo *a posteriori* e os seguintes *a priori*.

²⁸⁶ Sobre o argumento ontológico, Hume lista três provas da existência de Deus, todas *a priori*, e as atribui a Fénelon, no “Early Memoranda” II, 37, publicado por Mossner: “Three Proofs for the Existence of a God. 1. something necessarily existent, & what is so is infinitely perfect. 2. The Idea of Infinite must come from an infinite Being. 3. The Idea of infinite Perfection implies that of actual Existence. Id. [Fenelon]”.

Entre os medievais, o argumento ontológico tornou-se conhecido principalmente com a formulação dada por Santo Anselmo de Cantuária²⁸⁷, e na modernidade, por Descartes²⁸⁸. Em linhas gerais, sua finalidade é a de mostrar que não é possível pensarmos em um ser, do qual não é possível pensar nada maior, como não existente. Primeiramente, devemos admitir que temos a idéia de algo no qual não se pode pensar nada maior. Se esse ser existisse somente na nossa inteligência, não poderia ser considerado o maior, pois teria nele uma imperfeição, isto é, a não-existência. Logo, a idéia que temos de existência atual e eterna deve necessariamente pertencer a esse ser perfeito e nós devemos, portanto, admitir que este ser perfeito, que é Deus, existe. Para Descartes nas *Meditações*, essa verdade se encontra no mesmo nível das noções matemáticas, em que é contradição pensar, da mesma maneira, que a essência do triângulo não consiste na aceção de que os seus três ângulos sejam iguais a dois retos.

Filo, na parte IX dos *Diálogos*, afirma que argumentos desse tipo servem apenas para convencer pessoas acostumadas ao raciocínio abstrato e metafísico e que, “finding from mathematics, that the understanding frequently leads to truth, through obscurity, and contrary to first appearances, have transferred the same habit of thinking to subjects where it ought not to have place” (1993, p. 93). Mas para responder à proposição que tenta provar a existência de Deus partindo da idéia que temos dele, é Cleanto quem se manifesta:

Nothing is demonstrable, unless the contrary implies a contradiction. Nothing, that is distinctly conceivable, implies a contradiction. Whatever we conceive as existent, we can also conceive as non-existent. There is no Being, therefore, whose non-existence implies a contradiction. Consequently there is no Being, whose existence is demonstrable (1993, p. 91).

Este argumento se acorda com a teoria de Hume acerca de relações de idéias e questões de fato, apresentada no início da seção IV da *Investigação*. As operações geométricas e matemáticas, diz ele, dependem exclusivamente das operações do entendimento, mas a idéia de Deus é uma noção extraída da experiência sensível e, enquanto tal, pode ou não ser concebida como existente, sem risco de cair em contradição. Além disso, a idéia de Deus e a idéia da existência de Deus não são idéias distintas, ele mostra no *Tratado*. Apenas a força e a vivacidade desta idéia podem ser alteradas, e, na medida em que esta força é aumentada, acrescentamos crença a ela (1978, pp. 95-6). Portanto, a mera concepção de um objeto e deste mesmo objeto

²⁸⁷ *Proslógio*, cap. 3.

²⁸⁸ *As Meditações*, “Meditação Quinta”, *Discurso do Método*, parte IV e *Princípios da Filosofia*, parte I, artigo 14.

enquanto existente não se diferenciam em nada, e, logo, a prova sobre a idéia de que um ser perfeito existe ou deve existir poderia ser vista por Hume como uma petição de princípio²⁸⁹.

Mas o argumento que Demea levanta e que Hume considera *a priori* baseia-se na pesquisa de uma causa geral da nossa existência e do universo. Como uma coisa não pode produzir a si mesma, ele observa, devemos nossa existência a uma causa além. O nada não poderia ser a causa, pois o nada não produz nada. Também não podemos atribuí-la a uma sucessão infinita de causas, pois neste caso teríamos que nos perguntar pela causa desta cadeia eterna, tomada em conjunto. E, assim como cada coisa que começa a existir no tempo exige uma causa ou razão, naturalmente direcionamos o nosso questionamento à origem desta sucessão particular de causas.

Descartes e Locke, entre os modernos, utilizaram variações deste argumento²⁹⁰, mas Hume provavelmente não estava pensando neles enquanto apresentava a posição de Demea. Em “A Letter”, quando acusado de negar o princípio de que “tudo o que começa a existir deve ter uma causa de existência”, Hume diz que essa negação afetaria apenas os argumentos de Clarke e não os de Descartes. Cleanto, ao responder a objeção de Demea, também cita apenas Clarke. Ele o utiliza para apresentar uma contra-objeção à suposição de Demea de que o ser existente que ele considera uma causa externa ao universo poderia ser constituído pelo próprio mundo material. Pois as qualidades da matéria não nos são totalmente conhecidas, e a existência deste ser no mundo material poderia ser algo tão evidente quanto as asserções matemáticas, para usar as premissas de Demea.

Mas Clarke levantaria que o mundo material é mutável e contingente e, se esse ser fizesse parte dele, não poderia ser a sua causa. No entanto, contra-ataca Cleanto, o que nos impede de imaginar a divindade como não existindo ou tendo os seus atributos também mutáveis? Uma vez que os poderes da matéria não nos são totalmente conhecidos, não temos como provar que esses poderes não lhe sejam incompatíveis. Quanto à possibilidade de haver uma sucessão eterna de causas no universo, Cleanto

²⁸⁹ No “Early Memoranda” II, 16, Hume toma nota de uma idéia semelhante e a relaciona com Bayle: “The Argument a priori. That no necessary existent Being can be limited is only conclusive that there is an intelligent Being who antecedently forms the Idea of infinite Perfection & resolves to work up to his Model: Which implies a Contradiction. Baile”.

²⁹⁰ Descartes em *As Meditações*, “Meditação Terceira”, *Discurso do Método*, quarta parte e *Princípios da Filosofia*, parte I, art. 18 e seguintes, e Locke no *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, livro IV, capítulo X. No século XVII, Foucher, embora adepto do ceticismo acadêmico, sustenta um argumento semelhante, baseado nos princípios de Platão, conforme relata em carta a Leibniz de 05/05/1687 (Careil 1854, p. 79).

mais uma vez reprova a solução de Demea, que exigiu uma causa anterior a esta corrente. Pois como poderia haver uma causa temporalmente precedente de algo que existe eternamente? Além disso, nós tendemos a atribuir uma causa geral ao todo por um ato arbitrário da mente, assim como definimos um reino pela união de algumas províncias ou um corpo pela união de vários membros distintos. Os argumentos de Demea a favor do teísmo *a priori* seriam todos, portanto, infundados.

4.1.2 O Fideísmo

O outro recurso de Demea em favor da religião é o reconhecimento das limitações da razão e o consentimento a uma fé cega e absurda. Na Escócia do tempo de Hume muitos calvinistas adotaram esta concepção, pois o incentivo da fé individual e o desprezo pelas explicações escolásticas sobre a natureza divina representavam a negação da necessidade de um mediador entre o homem e Deus. No ensaio “Da superstição e do entusiasmo”, Hume mostra que essa atitude é freqüentemente associada ao entusiasmo (isto é, aos protestantes), mas ela também nos remete ao pensamento dos primeiros padres da Igreja, como Agostinho, Tertuliano e vários céticos modernos, geralmente de origem e católica. Desde 1870, essa posição vem sendo chamada de fideísta, mas no tempo de Hume os seus partidários eram qualificados apenas como adeptos da fé implícita ou cega²⁹¹ (*implicit belief* ou *blind belief*), como explica Gaskin (1993, p. 316).

Entre os céticos filosóficos, Pierre Bayle é o primeiro nome que nos vem à memória para ser comparado ao pensamento de Demea, já que a sua influência foi grande entre os fideístas do início do século XVIII. Como diz Popkin, “some of the most orthodox, the Demeas of Hume’s Dialogues, saw in Bayle a genuine ally” (1955, p. 67). O próprio Hume não deixa de citá-lo na parte I dos *Diálogos*, qualificando-o como “um libertino que fez mau uso do ceticismo dos padres da Igreja”. Entre os padres que adotam esta posição, Hume cita nesta mesma parte o bispo Huet e, embora não seja

²⁹¹ Por ser uma heresia do século XIX e não do tempo de Hume, pode-se levantar que é ilegítimo aplicar o conceito “fideísta” aos autores de épocas anteriores. Consideramos muito apropriada a posição de Brahami sobre esta questão. Ele diz que, se tivermos que aplicar este nominalismo extremo a tudo, também não poderemos falar em “sujeito” quando estivermos tratando da filosofia de Descartes nem em “determinismo” para se referir ao sistema de Spinoza (2001, p. 91).

citado nos *Diálogos*, Pascal também poderia estar em seus raciocínios quando discutia algumas questões levantadas por Demea.

Bayle foi o único grande cético protestante, como nos lembra Penelhum (1983, p. 25). Mas ele estava longe de ser um entusiasta, já que o seu ceticismo repudiava qualquer forma de arrogância e fanatismo. Enquanto crítico de todas as seitas e concepções religiosas, Bayle não pregava devoção nem religiosidade, mas o uso da razão contra a credulidade supersticiosa e a tolerância em assuntos filosóficos e religiosos.

A crítica bayleana da razão atinge principalmente os que tentam utilizá-la para justificar ou demonstrar os dogmas da fé. Ele mostra não só que a razão é incapaz de tal tarefa, mas também que, se for utilizada para este fim, ela inevitavelmente entrará em contradição com os princípios religiosos, sendo necessário o seu abandono para salvar a religião. Pois, pelos mesmos princípios da razão podemos comprovar tanto a existência de Deus quanto a sua não existência, como fez o teólogo espanhol Juan Maldonato (*Dicionário*, verbete “Maldonat, Jean”, L). E como nos ensina Lutero, um dogma pode ser considerado falso em filosofia e verdadeiro em teologia (verb. “Luther, Martin”, KK)²⁹².

É pelo uso da própria razão, portanto, que o homem descobre a sua incapacidade de alcançar as verdades da teologia. Para este propósito, o pirronismo é útil, pois denuncia a “tolice da sabedoria humana”, conforme São Paulo (I Cor. I, 20). Mas, uma vez que mesmo os pirrônicos com suas críticas à universalidade da razão se “perdem em seus próprios labirintos”, é preciso também desprezar os seus métodos e abrir um espaço para a fé. A fé, por sua vez, não é baseada em razões, mas na graça de Deus, um dom invencível a qualquer forma de ceticismo e, portanto, dotado de certeza (verbetes “Pyrrhon”, B e “Éclaircissement sur les Pyrrhoniens”, II e III).

É preciso optar entre a filosofia e o evangelho, Bayle conclui, e menciona a alternativa escolhida por Saint-Évremond: “je sais plus d’état de la foi du plus stupide païsan, que de toutes les leçons de Socrate” (“Éclaircissement sur les Pyrrhoniens”, IV e VIII). A verdadeira opção de Bayle é difícil de saber, visto que seus escritos sobre religião são propositalmente ambíguos, com a intenção de despistar a censura de seu tempo²⁹³. Mesmo os seus “Éclaircissements sur les pyrrhoniens”, não esclarecem nada,

²⁹² Ver também análise no verbete “Hoffman, Daniel”, C.

²⁹³ Para Cazes, entre fé e razão, Bayle se decide pela razão, visto que, para crer, é necessário uma operação desta sobre a crença (1905, p. 42). Entretanto, muitos comentadores mostram que Bayle foi

mas obscurecem ainda mais a questão, como diz Mckenna (1998). Da mesma forma, a “irritante” questão da sinceridade de Bayle é, segundo Labrousse, insolúvel (1987, p. 108), embora dificilmente ele seja retratado como um cristão insincero²⁹⁴.

Mas se Bayle cultivava apenas uma “religião na mente” e não emocionada, como diz Popkin, ele dificilmente poderia ser equiparado ao fideísta Demea. Pascal, que propôs mais claramente a renúncia a todos os sistemas filosóficos em troca da salvação na religião, talvez se aproxime mais desta posição. Em “Da superstição e do entusiasmo”, Hume considera o jansenismo, seita com a qual Pascal chegou a compartilhar muitas idéias, entusiastas, promotores da reflexão interna, passional e sem muita influência da autoridade externa e, por isso, apenas “meio-católicos”. Porém, no diálogo anexado ao fim da *Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume retrata Pascal como um supersticioso que vivia na humildade, no rebaixamento, no sofrimento, na miséria, no desprezo por si mesmo e na indiferença aos problemas da vida. De fato, a vida e a filosofia de Pascal são conhecidas por enfatizar a miséria do homem sem Deus e por pregar a indiferença aos prazeres corporais e mundanos, a fim de concentrar toda a sua atenção às questões da religião e da vida eterna.

Na parte X dos *Diálogos*, Demea nota que as pessoas são levadas à religião por causa do reconhecimento que têm de miséria e angústia dentro de si. Entre os filósofos modernos, Pascal foi talvez quem mais chamou a atenção para este fato. Ele mostra que o estado de miserabilidade é a condição própria da humanidade desde o pecado original. Não sabemos quem nos colocou no universo nem o que será do nosso estado futuro; a única convicção que temos é de que um dia morreremos, todo o resto é duvidoso. Falando por si mesmo, Pascal sente-se nos *Pensées* “comme un homme qu’on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable, et qui s’éveillerait sans connaître où il est, et sans moyen d’en sortir” (1913, p. 297, fragmento 693). Sem respostas para suas

além disso; ele demonstrou que a razão só nos leva a paradoxos e, logo, teria que ser completamente descartada em matéria de religião. Ele enfatiza uma oposição total entre teologia racional e religião, principalmente no verbete “Pyrrhon”, onde, segundo Mori, ele teria passado por uma “crise cética” (Paganini 1993, pp. 393-413). Teria então ele preferido a fé de um camponês em vez das razões de Sócrates? Talvez não da mesma forma apresentada por Évremond. No verbete “Spinoza”, nota M, Bayle fala dos que têm religião no espírito e não no coração e dos que têm religião no coração e não nos espírito. Popkin considera essa passagem crucial para desvendar a posição de Bayle. Os últimos, diz Popkin, são os fanáticos e entusiastas e os primeiros, incluindo o próprio Bayle, são os moderados, que sustentam apenas uma “religião na mente” (1989, pp. 34 e 155).

²⁹⁴ Shaftesbury, que conhecia muito bem Bayle pessoalmente, disse que ele era cristão, conforme Popkin (1955, p. 67 e 1989, p. 33). A própria Labrousse (1987, p. 163) e Penelhum (1983, p. 25) concordam com esta leitura. Nos *Moralistes, Rapsodie Philosophique*, o cético de Shaftesbury (lembrando a posição de Bayle) ataca os racionalistas, que procuram razão em tudo e não crêem em nada. Nós, diz ele num tom bayleano, não sabemos nada e cremos em tudo (1769, pp. 162-3).

inquietações, o homem naturalmente sente a sua impotência diante da verdade e do desconhecido e, mais do que isso, também a sua incapacidade de não desejar a verdade e a felicidade. Para Pascal, tal estado não se deve ao acaso, mas é o resultado da queda de Adão e Eva, assim como nos ensina a religião cristã.

Este estado mental de fraqueza e melancolia, continua Hume no ensaio “Da superstição e do entusiasmo”, torna o homem tão insignificante perante a divindade, que ele passa a necessitar de um mediador mais puro e íntegro (como um padre ou sacerdote) para confessar os seus pecados e confiar as suas devoções. Quanto mais forte a superstição, ele observa, mais a autoridade de um representante religioso será solicitada. Mas, embora retratado em seu estado miserável, Pascal não prega a submissão ao poder das autoridades religiosas nem aos raciocínios bem elaborados fornecidos pelos estudiosos da igreja para conhecer os mistérios de Deus, como faz o supersticioso do ensaio de Hume, mas apela também para a intervenção da graça e para o sentimento interno a fim de se aproximar da divindade. Razões para crer são levadas em conta por Pascal, mas elas não são suficientes para determinar alguém a abraçar a fé cristã.

Na introdução dos *Diálogos*, Gaskin afirma que, em Pascal, temos um exemplo de racionalismo unido ao fideísmo, tal como Demea propõe (1993, p. XXII). Mas o racionalismo de Demea parece bem diferente do de Pascal; as razões que o último aceita para a crença em Deus não são *a priori*, como as de Descartes ou do personagem de Hume, mas apenas convincentes. Para Pascal, não há sinais claros da existência de Deus, da imortalidade da alma ou da verdadeira religião e, mesmo que houvessem, esse conhecimento sem Jesus Cristo seria inútil e estéril (*inutile et stérile*) (1913, p. 232, fr. 556). Esse deus das verdades geométricas é o dos pagãos e dos epicuristas; e os que pretendem fazer uso destas evidências para provar a existência de Deus, tendo como propósito fundamentar os seus próprios sistemas (como fez Descartes), caem no deísmo ou no ateísmo.

Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés (1913, p. 220, fr. 543).

Nem esse conhecimento, nem mesmo as razões convincentes para crer em Deus podem se manter em nós uma hora depois de analisadas, Pascal concordaria com Hume. A razão muitas vezes cochila ou se desvia (*s'assoupit ou s'égare*) e deixa de ter todos os seus princípios presentes na mente. É preciso, pois, a intervenção do costume em

nossa crença (1913, p. 114, fr. 252). Mas, para Pascal, essas crenças de natureza secular constituem conhecimento legítimo, enquanto Hume fala apenas de crenças naturais, como observa Penelhum (1983 p. 121). A crença humeana está apoiada tão-somente na experiência humana e no instinto animal, a pascaliana, em um sentimento interno que nos indica os sinais da graça, os resquícios de verdade do nosso estado puro, antes da queda de Adão.

Além disso, para Pascal, existem razões para crer no ser superior “qui sont de faibles arguments, la raison étant flexible à tout” (1913, p. 235, fr. 561). As Escrituras, as profecias e os milagres consistem em provas fortes da religião, embora não totalmente convincentes para os que negam a graça divina, pois razões contrárias também poderiam ser levantadas pelos filósofos e ateus (1913, p. 236, fr. 564). No mundo, também não podemos encontrar nem a existência nem a ausência de Deus, “mais la présence d’un Dieu qui se cache” (1913, p. 233, fr. 556), como diz São Mateus (citado no fragmento 242): “Vere tu es Deus absconditus” (cap. 45, vers. 15). E, por carecer de provas certas, o homem naturalmente é levado a desesperar-se.

Demea, com a aprovação de Filo, concorda com Pascal que a condição própria da humanidade é a de miséria e desespero na parte X dos *Diálogos*. Ambos utilizam esta premissa para atacar Cleanto, que pretende provar a existência de um ser superior a partir dos sinais de benevolência que encontramos no mundo e em nós mesmos. Ora, se é inegável a presença do mal no mundo, como provar a existência de um deus bom? E por que esse deus bom teria permitido a intervenção do mal?, pergunta Filo.

Como nota Penelhum, o argumento de Pascal é mais complexo do que o de Hume (1983, p. 90). Pascal não considera simplesmente a presença do bem ou a presença do mal no mundo, mas vai além. A natureza nos mostra demais para negar a presença de um criador e de menos para crer com segurança, ele diz no fragmento 229 (1913, p. 99). Essa é uma situação de ambiguidade, que gera tensão e incerteza no homem. Se a natureza revelasse apenas a não-existência de Deus, ao menos teríamos uma resposta certa.

As evidências favoráveis e contrárias à verdadeira religião estão em nível de igualdade, ele concorda com o pirrônico, logo, não é a razão quem decide qual partido devemos adotar. Entretanto, sabemos que Deus existe ou não existe. Em qual alternativa apostar? Em nenhuma, diria o pirrônico. Mas essa decisão não depende do nosso arbítrio; nossa razão e nossa vontade já estão empenhadas nisto. Não apostar neste caso não significa neutralidade, como mostra Penelhum, pois esta opção já está engajada na

negativa (1983, p. 70). As alternativas, portanto, são a de uma vida infinita de verdade e bem e uma de miséria. Escolhendo a primeira alternativa, que é a de Deus, temos muito a ganhar no fim e nada a perder. Escolhendo a segunda, só temos a perder, nada a ganhar. É preciso, pois, reconhecer vantagem na primeira opção (1913, pp. 102-6, fr. 233). Não há como ignorar a possibilidade da nossa salvação ou condenação. Logo, o melhor é manter esperança na primeira alternativa.

Objection. – Ceux qui espèrent leur salut sont heureux en cela, mais ils ont pour contre-poids la crainte de l'enfer.

Réponse. Qui a plus de sujet de craindre l'enfer, ou celui qui est dans l'ignorance s'il y a un enfer, et dans la certitude de damnation s'il y en a; ou celui qui est dans une certaine persuasion qu'il y a un enfer, et dans l'espérance d'être sauvé, s'il est? (1913, p. 108, fr. 239).

Razões e o argumento da aposta são importantes para convencerem o ser humano a aceitar Deus e a religião cristã, mas só isso não basta. Aceitar a graça divina partindo da aceitação do nosso estado miserável é fundamental para a fé. Os que conhecem apenas Deus e não reconhecem a sua própria miséria são os filósofos soberbos, os que conhecem apenas a miséria sem procurar Deus são os ateus desesperados. É preciso conhecer os dois lados da questão, e eles podem ser alcançados se conhecermos bem Jesus Cristo (1913, p. 231, fr. 556).

A solução pascaliana é pela via religiosa. Não podemos provar a existência de Deus pela filosofia, como tentou Descartes, devemos também levar em conta as evidências das Escrituras Sagradas e a necessidade humana de encontrar Deus para remediar o seu estado de miséria. Não há demonstrações do tipo geométrico, mas também não nos reduzimos à dúvida pirrônica. Para provar as evidências do cristianismo, Pascal se contenta com argumentos prováveis, assim como faz nas demais questões da vida. Por essa razão, McKenna caracteriza o seu pensamento como uma apologia cética do tipo acadêmica e não pirrônica (Moreau 2001, p. 360 e Paganini 1993, p. 255). Gouhier (2005, p. 18) e Étienne (1849, p. 91) acrescentam que Pascal não é cético e nem construiu uma filosofia, mas é um religioso com a finalidade de fazer apologia do cristianismo. Da mesma forma, dificilmente Pascal poderia ser visto como um fideísta que nega toda a autoridade da razão e prega o apelo a uma fé sem base racional, como em alguns momentos insinua Demea. Outro autor que defende um tipo de submissão da razão à fé é Huet.

Como nota Cleanto nos *Diálogos*, o pensamento de Huet pode ser igualado ao daquele grupo de reformadores que restaurou os tópicos dos primeiros cristãos, que tinham por finalidade enfatizar as fraquezas da razão e a falibilidade dos sentidos para

comprovar a superioridade da fé em nossos raciocínios. No capítulo II do livro I do seu *Traité*, por exemplo, Huet cita algumas passagens destes padres e depois acrescenta as suas razões para a dúvida.

Diferente de Pascal, Huet reconhece a eficácia dos argumentos céticos, tanto os relacionados aos sentidos quanto à razão. O resultado desta dúvida completa é a nossa incapacidade de alcançarmos qualquer certeza absoluta por meios puramente humanos. Mas, em vez de procurar uma cura para este estado desolador em seu próprio espírito ou conceber que a dúvida gera tranquilidade da alma como faz o pirrônico, Huet mostra que há outro meio para conhecermos a verdade, que é aquele dado pela fé. Este meio não está fundado em bases racionais e nem é por meio da necessidade ou da miséria humana que somos levados a reconhecer a superioridade dos seus princípios, como argumenta Pascal. Para Huet, a fé é uma intervenção externa, que vem para suprir as carências da razão e não o contrário, já que o seu ceticismo não lhe permite atribuir um poder tão edificante à razão. Consequentemente, crianças, bárbaros e ignorantes que não fazem uso devido da razão podem receber o dom da fé mesmo que não possam conceber claramente os motivos da crença (1741, p. 288). Em uma de suas anotações sobre o seu exemplar dos *Pensées* de Pascal (publicadas por Raymond Francis em 1959 *apud* Maia 2006), Huet contraria Pascal por sustentar que a submissão da razão à fé depende da própria razão e afirma que esta submissão depende mais da fé do que da razão²⁹⁵.

Por outro lado, Huet não concebe a separação completa entre fé e razão, como faz Descartes. Na sua concepção isso implicaria em ateísmo, pois ele não acredita que as verdades divinas sejam inconciliáveis com as nossas e que Deus possa ser enganador, fazendo-nos julgar verdadeiro o que é falso. É certo que nossos raciocínios são falaciosos, mas para corrigi-los é preciso ouvir o que dizem as Escrituras Sagradas. Assim, algumas máximas que julgávamos auto-evidentes, como “do nada, nada provém” e “uma coisa não pode ser ao mesmo tempo una e tripla” devem ser corrigidas pelos dogmas da criação do universo e da Trindade (1741, p. 284 e Flottes 1857, p. 187).

Esses dogmas, porém, não contradizem a razão, eles apenas a corrigem, sem negar a validade dos primeiros princípios. No caso da Trindade, a fé mostra que uma coisa

²⁹⁵ De acordo com Popkin, Huet considera o argumento da aposta de Pascal muito racionalista nas anotações na sua cópia dos *Pensées* (1989, p. 23). Maia também nota que Huet considera o ceticismo, e não o pecado original, a causa fundamental da depravação humana. A concepção pascaliana seria uma intrusão indevida da razão no terreno da fé (2006).

pode ser uma sob um aspecto e tripla sob outro, e a razão não nega que temos apenas uma alma, mas dotada de três faculdades: memória, inteligência e vontade, explica Flottes na mesma parte. A fé não contraria, mas faz um acordo com a razão, Huet argumenta nas *Questions d'Aunay*. Por isso, a submissão da razão à fé não deve ser entendida como humilhação ou obediência servil, mas como ajuda e presteza, são os termos de Bartholmèss (1830, p. 33), pois a razão também cumpre um papel fundamental no estabelecimento da fé. Se os preâmbulos da fé fossem totalmente rejeitados, observa ainda Brahami, a filosofia de Huet teria sido considerada herética (2001, p. 94).

Os argumentos de Huet a favor da existência de Deus têm pelo menos a mesma força que os princípios geométricos e os teoremas matemáticos e, portanto, alcançam o maior nível de certeza humana. E, embora não exista certeza humana que seja perfeita e que não possa ser questionada por ninguém, essas evidências são suficientes para convencer o *homme sage* (1741, pp. 278-9). Na *Démonstration Évangélique*, como mostra Flottes, ele pretende provar a divindade da religião pelas profecias, milagres, provas morais, consentimento universal dos homens, contemplação da ordem do universo, existência do movimento e da matéria. Enquanto empirista, Huet concorda com Aquino e São Denis que temos idéia de Deus e das coisas incorpóreas comparando-as com as coisas corpóreas (1741, p. 200). Já os argumentos geométricos e metafísicos encontram muito mais contraditores do que os morais e os derivados do testemunho e consentimento popular. A idéia que Descartes tem de Deus é diferente do próprio Deus (ao contrário de Hume), pois se a idéia de infinito for perfeita, teremos dois infinitos: Deus e sua idéia. Para Huet, nós temos idéias apenas de coisas finitas e imperfeitas (Flottes 1857, pp. 80-6, 143-4 e 160).

Assim como os sentidos antecedem a razão na aquisição do conhecimento, a razão precede a fé na aquisição da verdade, mostra Flottes. Ora, mas se a razão é inferior à fé, como foi colocado acima, e também incerta, como ela serviria de fundamento para a fé? Flottes apresenta as respostas de Huet a estas objeções nas *Questions d'Aunay*: primeiramente, a razão não é o objeto formal nem a causa da fé, mas apenas a antecede como instrumento. Além disso, ainda que a razão seja obscura e incerta, ela não é totalmente desprovida de luz (1857, pp. 182-4). Logo, ela é capaz de nos fornecer evidência natural, ainda que a certeza sobrenatural nos venha somente por meio da fé.

Por meio da razão o homem adquire algum conhecimento de Deus, embora não perfeito, pois, enquanto unido ao corpo material, conhece apenas em parte ou por

enigmas e somente após a sua morte conhecerá a beatitude “face a face”, como prega São Paulo (1741, pp. 211-2). Essa conciliação da filosofia cética com as revelações sagradas é a melhor forma de fundamentar o cristianismo, de acordo com Huet. Deus quis que nossa razão fosse cega, explica Flottes, pois somente assim a fé e a Revelação não seriam desprezadas por nós (1857, p. 87). Mas o seu fideísmo, assim como o de Pascal, não rejeita completamente a utilidade da razão em assuntos religiosos, embora em Huet o seu uso seja aparentemente mais moderado e reconhecidamente incapaz de atingir o conhecimento perfeito.

Esta atitude filosófica com relação à religião também era bem vista por outros estudiosos simpáticos ao ceticismo antes de Huet, embora Hume não os tenha citado nas suas discussões sobre religião natural. Montaigne, que foi um dos primeiros a sistematizar uma teoria cética na modernidade, encontrou na fé uma forma de amenizar as suas dúvidas filosóficas. Mas, diferente de Huet, as críticas de Montaigne não pouparam os argumentos destinados a provar a existência de Deus, as tradições católicas, as superstições e a credulidade dos fiéis.

Na sua “Apologia de Raymond Sebond”, Montaigne reconhece que o homem pode utilizar a razão e se apoiar nos argumentos de Sebond para justificar a fé, mas ele lembra que todo e qualquer argumento levantado para este fim é baseado em razões naturais e não divinas. Ora, todas as religiões foram criadas pelos homens e, portanto, representam apenas os seus próprios sentimentos. Os argumentos utilizados para edificá-las, as maneiras de interpretar os seus dogmas e de representar Deus têm como modelo o próprio homem e as suas necessidades. Além disso, nós somos levados à religião pelos mesmos motivos por que aceitamos outras práticas do nosso meio social, pois os princípios da nossa crença religiosa estão fundados mais no costume do que na razão. Adotamos determinada religião porque o destino nos fez nascer num país onde ela é praticada, pois se pertencêssemos a outra região, adotaríamos outras crenças²⁹⁶, diz ele (1965, vol. II, p. 146).

Assim como o pirrônico, Montaigne quer discutir tudo, incluindo os tópicos religiosos, mas sempre se conformando à censura da Igreja Apostólica e Romana “en laquelle je meurs et en laquelle je suis né” (1965, vol. I, p. 438). Mas, diferente do pirrônico, o conformismo de Montaigne às práticas vulgares não significa opção pela

²⁹⁶ A proposição de que a religião está fundada nos costumes foi um dos tópicos que distanciaram Pascal de Montaigne. A asserção de que nasci em determinada religião deve ser rejeitada enquanto justificativa para crença, diz Pascal, “de peur que cette prévention ne me suborne; mais, quoique j’y sois né, je ne laisse pas de le trouver ainsi” (fr. 615).

neutralidade ou indiferença com relação aos costumes locais, pois, como diz Larmore, ele torna-se um argumento contra a inovação protestante (1998, p. 1146). Como o tempo de Montaigne encontrava-se em constantes disputas religiosas, era preciso tomar um partido e, ao considerar as grandes inovações um mal para a sociedade, ele permanece do lado dos católicos²⁹⁷. No ensaio “Das orações”, ele expõe idéias contrárias às dos reformistas, considerando “mais perigosa do que útil” a iniciativa de traduzir a palavra sagrada em tantos idiomas. “Plaisantes gens, qui pensent l’avoir rendue maniable au peuple, pour l’avoir mise en langage populaire!” (1965, vol. I, p. 442). Mas, como diz Villey, Montaigne tinha ódio tanto de protestantes, que comprometiam a segurança pública em nome de suas *nouvelletés*, quanto de católicos, que mandavam à fogueira os que tinham idéias contrárias às deles. Em suma, Montaigne era adversário de qualquer tipo de dogmatismo (1908, vol. II, pp. 163-4).

Em contraposição, ele utilizou a filosofia cética para fazer com que o homem sinta a sua impotência diante do desconhecido, se desfaça das vãs opiniões introduzidas pelas falsas seitas e apareça “nu e vazio” (*nu et vide*), como uma “carta branca” (*carte blanche*), para receber do alto o que a razão não pode lhe oferecer (1965, vol. II, p. 226). Com o espírito indiferente, dócil, humilde e obediente, o homem está mais propenso a ir de encontro à verdade. Por outro lado, o orgulhoso, presunçoso e curioso pelas novidades cai no mesmo pecado de Adão, ao querer avançar pelos terrenos que não lhe são próprios (1965, vol. II, p. 215). É totalmente contrária à natureza a idéia de que o homem pode elevar-se a si mesmo e ultrapassar a sua própria humanidade, pois ele “só pode ver com seus olhos e conhecer pelos seus meios”. E com essa mensagem de renúncia aos próprios meios para confiar nos puramente celestes, Montaigne encerra a sua “Apologia de Raymond Sebond”: “c’est à notre foi Chrétienne, non à sa vertu Stoïque de prétendre à cette divine et miraculeuse métamorphose” (1965, vol. II, p. 351).

Os comentários de Montaigne destinados a unir a filosofia cética com o cristianismo foram reforçados pelo seu sucessor Pierre Charron, com o propósito de sistematizar uma teoria limitada à capacidade humana e receptiva à fé. No *Petit Traité de la Sagesse*, Charron enfatiza os pontos de sua teoria e responde às acusações feitas à

²⁹⁷ Mas não do lado dos radicais da Liga, que chegaram a aprisioná-lo na Bastilha em 1588, como informa Ullrich Langer. Seu nome foi antes associado aos *politiques*, que preferiam paz em vez da erradicação total dos huguenotes, embora ainda julgassem que só uma monarquia forte poderia pôr ordem naqueles tempos conturbados. Havia outro partido de católicos moderados na França, os *monarchomaques*, que defendiam a participação do povo no reinado e a sua resistência nas ocasiões em que o rei não cumpria as suas promessas (Langer 2005). Hume certamente teria uma simpatia maior por estes últimos.

sua grande obra, o *Traicté de la Sagesse*. Sobre a acusação de ensinar uma “incerteza flutuante” como a dos pirrônicos com relação aos princípios da religião, em vez de se ater aos dogmas bem estabelecidos, Charron responde que o seu ceticismo não se estende às coisas divinas. Mas se alguém ainda pretende criticar essa opinião “que querem chamar de pirronismo”, deve-se reconhecer que ela é a que melhor presta serviço à piedade divina, pois é a única que prepara o espírito para receber a impressão do Espírito Santo, esvaziando, limpando e tornando nua toda crença e opinião, como uma *carte blanche*. Este é um bom método para iniciar a conversão de infiéis como os chineses, demonstra ele, pois ele nos faz renunciar a todas as nossas antigas concepções, tornando os homens humildes como os acadêmicos e pirrônicos para receber os princípios da cristandade dos céus (1827, tomo III, pp. 310-1). Logo, em vez de concepções extravagantes, opiniões fortuitas e heresias, melhor seria adotar uma filosofia como a cética; “jamais Pyrrhonien ny Academicien ne sera heretique, ce sont choses opposites”. Mas poderão dizer que eles também não serão cristãos ou católicos, já que são neutros. Entretanto, Charron já havia deixado claro que essa suspensão não diz respeito às coisas de Deus, que pode gravar nesta alma vazia de preconceitos o que lhe agradar (1827, tomo II, p. 55 e tomo III, p. 312).

Charron, assim como Montaigne, não aceita a modelação do nosso espírito pela religião popular. A religião é dada pelo país, nação e lugar de nascimento antes de podermos escolher a que mais nos agrada. Enquanto Montaigne diz: “nous sommes chrétiens à même titre que nous sommes ou Périgourdins ou Allemands” (1965, vol. II, p. 146), Charron acrescenta: “nous sommes circoncis, baptisez, juifs, mahumetans, chrestiens, avant que nous sçachions que nous sommes hommes” (1797, p. 298).

Desta descoberta de Montaigne, Charron tira outras conseqüências. Pensando em oferecer um método moral para ser utilizado pelo homem sábio, ele infere que, se a religião criada pelos homens, recebida pelo ouvido (*ouye*) e pela instrução é externa a nós e a verdadeira religião é aquela que se revela à nossa alma desprovida de conceitos confusos e falsos, é impossível que a primeira cause ou gere a *preud’homme*, a virtude relacionada à integridade recomendada ao sábio. Mas, pelo contrário, é a *preud’homme* nascida em nós que causa a religião (1797, p. 311). Este método de esvaziar a alma de preconceitos (incluindo as idéias obscuras e duvidosas dos teólogos) permitirá que o homem desenvolva a virtude moral, tal como nos foi implantada pela natureza divina. Logo, a virtude não pode ser condicionada a fatores externos, como recompensas ou

punições eternas, pois é preciso que sejamos homens de bem simplesmente porque a nossa natureza e razão assim desejam.

Charron utiliza as idéias de Montaigne para conceber um método moral capaz de preparar o homem para viver em sociedade. Na *Sagesse*, ele não trata de virtudes divinas, que são inalcançáveis pelo homem, nem das recomendadas pelos teólogos, que são “tristes e austeras”, mas da sabedoria humana, tal como é ensinada pela filosofia. Considerando que o fim do seu ceticismo não é a obtenção da graça divina, mas a crítica ao dogmatismo em busca de uma ética autônoma e desvinculada da religião, Gregory conclui que ele não é fideísta (2000, p. 26), como interpretou Popkin (2000, p. 117). Perrens chega a duvidar ainda mais de suas crenças mostrando que, devido às suas tendências epicuristas e naturalistas, Charron não está longe de merecer a reputação de ateu (1896, p. 57). Por outro lado, Maia lembra que as verdades do cristianismo ficam à parte da suspensão de juízo na filosofia de Charron e, desta forma, o seu ceticismo não seria anti-religioso (Paganini 1993, pp. 90-1). De fato, o pensamento de Charron não parece contrariar a possibilidade da verdadeira religião na humanidade, pois ele considera possível a fundação da religião partindo da negação das opiniões preconcebidas e submetendo nossos pensamentos à autoridade de Deus. Por outro lado, todas as religiões populares são fundadas na tradição e nas interpretações que os homens fazem das Escrituras e, portanto, são todas sujeitas à crítica cética. Neste sentido, Charron seria um *libre penseur*, como diz Strowski, no sentido de que não nega Deus, mas também não aceita os ensinamentos religiosos e os prejuízos do vulgo (1928, pp. 198-9).

La Mothe Le Vayer deu continuidade ao criticismo de Charron com relação às religiões constituídas pelos homens. No diálogo “sur le subject de la divinité”, o cético procede como nos seus demais diálogos, contestando as supostas verdades dos filósofos e, neste caso, os dogmas e crenças religiosas instituídos pela humanidade, mostrando que todos são relativos à cultura e ao tempo histórico de cada um e que muitas das concepções sobre as divindades dependem da mera imaginação humana. “Je ne pense pas non plus que le sage Charon, qu’il y ait rien en la nature qui n’ait esté en quelque temps & par quelqu’un deifié”²⁹⁸ (1716, vol. I, pp. 398-9). Carregado de exemplos do novo e do velho mundo e de relatos de modernos e antigos, ele expõe as divergências

²⁹⁸ O comentário de Charron ao qual La Mothe Le Vayer se refere está em *La Sagesse*: “Car il semble qu’il n’y a rien au monde haut et bas, qui n’aye esté deifié en quelque lieu, et qui n’aye trouvé place pour y estre adoré” (1797, p. 294). No final da seção XV da *Natural History*, Hume também afirma que não há princípios teológicos tão absurdos que não tenham sido adotados em alguma época por alguma cultura.

humanas com relação à existência, concepção, atributo, número, natureza, eternidade, sexo, figura e forma da divindade, além das diferenças existentes nos cerimoniais, tipos de adorações, regras de procedimentos morais, templos destinados aos deuses, etc. Com tanta informação com valores equípolentes, Le Vayer coloca em questão de forma mais manifesta do que Charron a unidade da Igreja Cristã. A religião, vista em sua diversidade, em vez de “religar”, conforme a sua etimologia, divide e desune, conclui (1716, vol. I, p. 380).

Pretender que uma determinada religião seja superior a outras neste mar de confusão e erros, é querer chegar aos céus como o temerário Ícaro (1716, vol. I, p. 416), e o melhor caminho a tomar nestas circunstâncias é o da usual suspensão de juízo. Se tentarmos acomodar a fé ao raciocínio humano, cada um pensará a seu modo, “n’y aiant rien de si divers que l’esprit de l’homme”, logo, é preciso engolir sem mastigar (*avalier sans mascher*) o que a fé nos prescreve, como um “remédio salutar que cura de dentro quando não o rejeitamos”, é a fórmula dos *Soliloques Sceptiques* (1670, pp. 13-4).

Com este discurso, La Mothe Le Vayer defende-se das críticas de que o seu ceticismo poderia atingir as verdades da religião, como coloca o personagem Orontes nos seus diálogos destinados ao assunto. A fé nos ultrapassa, rebate Orasius, o interlocutor dos céuticos, pois é um dom de Deus e não pode submeter-se à avaliação humana. A forma que utilizamos para tratar das coisas divinas – a teologia – não é propriamente uma ciência, pois não se baseia em princípios claros e evidentes, como concordam os próprios doutores da Igreja. Por isso, o céutico pode consentir em seus princípios por um comando da vontade em vez da razão (1716, vol. I, p. 333). O céutico ri apenas da “falsa imagem de virtude” que se quer fazer passar por verdadeira aqui na Terra, ele continua no diálogo “De L’ignorance Lovable”. Quanto à teologia fundada em certezas hiper-físicas, a filosofia céutica nada tem a dizer ou contestar (1716, vol. II, p. 119). Só nos resta, portanto, reconhecer o ceticismo como a teoria que mais se adapta ao cristianismo e a que mais respeita a fé religiosa (1716, vol. I, p. 410 e 1646, p. 201).

Para muitos comentadores, Le Vayer concebe um ceticismo cristão legítimo e, assim, poderia ser visto como um representante da corrente fideísta. O seu contemporâneo Pierre Bayle, no artigo do *Dictionnaire* que leva o seu nome, ataca os que dizem que Le Vayer não tem religião, “car il y a une grande différence entre écrire librement ce qui se peut dire contre la foi, & le croire très-véritable”. Outros julgam que o libertino vai longe demais em suas críticas à religião e não crêem que a sua aceitação da autoridade cristã possa ser sincera. É possível que as suas manifestações de apoio à

religião católica sejam realmente irônicas, como diz James Drever, pois “a man so acutely aware of a multitude of diverse beliefs could not thus lightly commit himself to any one of them” (1953). Mas nem mesmo essa posição de livre-pensador o impede de ser fiel à fé, desde que entendida como separada das seitas religiosas criadas pelos homens. Seguindo esta leitura, Popkin desconfia que as suas intenções religiosas sejam tão sinceras quanto as de Charron e Montaigne (2000, p. 166). Maia também o considera um cético cristão (2008) e Étienne concorda com a idéia de que Le Vayer procura unir ceticismo e religião, ainda que o fim da sua filosofia não seja o de preparar para a fé, como faz Pascal. Contudo, esse fim não deixa de representar uma vantagem para o seu sistema, completa (1849, pp. 20 e 71).

A questão da sinceridade é um problema que muitos consideram insolúvel entre os filósofos modernos. Os fideístas e libertinos do século XVII são certamente os mais suspeitos, desde que aparentemente estendem a dúvida cética por todas as áreas do conhecimento humano. O “irritante” problema, como dizem os comentadores, atinge também Montaigne, o bispo Huet²⁹⁹ e até Francisco Sanches³⁰⁰, além dos já citados. No século XVIII, o fantasma do ateísmo chega a Hume, mas agora com acusações mais difíceis de serem amenizadas. Pois para os fideístas, alguma crença ainda restaria, ainda que apenas na base revelada, mas Hume critica este alicerce, mostrando que a fé sem base racional é superstição e nada mais poderia ter o privilégio de isenção da crítica filosófica³⁰¹. Com Hume, o fideísmo passa a ser mais uma estratégia adotada pelos padres para converter os infieis nos tempos em que o ceticismo com relação à doutrina escolástica vigorava. Mas esta fonte de crença religiosa sem base racional e filosófica está sujeita às mesmas críticas que ele faz ao cético radical, que nega todo o conhecimento proveniente da razão e dos sentidos. Ambos são impossíveis e trazem prejuízos para a vida comum: o cético epistemológico torna o homem um ser sem ação e sem pensamento; o entusiasta religioso pode trazer danos à sociedade. Daí surgem as

²⁹⁹ Posicionam-se a favor da sinceridade de Montaigne: Penelhum (1983, pp. 25 e 31), Perrens (1896, p. 48), Villey (1908, vol. I, p. 32 e vol. II, pp. 323-335), Menéndez y Pelayo (1946, p. 264), Tournon (2004, p. 138), Lenoble (1943, p. 195), Popkin (2000, p. 108), Verdan (1998, p. 77), Brahami (2001, pp. 60-1 e 67) e Eva (2004, p. 227). Sobre a sinceridade de Huet consultar: Menéndez y Pelayo (1946, p. 255), Flottes (1857, p. 49) e Maia (2008, p. 214).

³⁰⁰ No “Que nada se sabe”, Sanches levanta um ceticismo apenas com relação ao conhecimento que temos de Deus: “entre Deus e nós não há nenhuma relação ou proporção” (1991, p. 105). O seu seguidor R. Delassus (Sá 1948, pp. 405-6), Strowski (1938, p. 159), Menéndez y Pelayo (1946, p. 254) e Carvalho (Sanches 1991, p. 24) argumentam em favor de sua sinceridade.

³⁰¹ McKenna concorda com a tese de Hume de que o cristianismo fundado no ceticismo torna-se superstição, considerando o chamado pirronismo cristão uma “impostura”, já que o ceticismo pirrônico coerente deve investigar a verdade pela razão e não permitir o salto cego para a fé (Paganini 1993, p. 250).

guerras civis, facções, opressões e perseguições, mostra Filo nos *Diálogos* (1993, p. 122). Mas a fé é um tipo de razão, Hume concorda com Locke nos *Diálogos*, e para descobrir os princípios da teologia, é necessário o emprego de argumentos, de forma similar aos estabelecidos nas ciências morais, políticas e físicas (1993, p. 40). O uso da razão nas discussões religiosas, porém, levou Hume a um ceticismo mais completo do que o dos fideístas, como se verá a seguir.

4.2 Cleanto e o Argumento *a Posteriori*

No diálogo “Of a Particular Providence and of a Future State” publicado na *Investigação*, Hume, representado por um amigo que “adora paradoxos céticos”, afirma que o único argumento em favor da existência de Deus deriva da ordem da natureza. Os “cartesianos”, como ele denomina Malebranche no “Abstract”, partem da idéia de que a matéria é desprovida de qualquer energia ou eficácia para gerar idéias em nós e que todas as operações da nossa mente derivam da energia e poder de um ser supremo. No entanto, mesmo esta idéia que temos de energia ou poder, além da própria idéia de divindade, não pode ser concebível a não ser que a suponhamos como uma composição de imagens e noções que recebemos do meio externo (1978, p. 656). Ao colocarmos em dúvida a existência do mundo exterior, afastamos a possibilidade de que ele seja a fonte original das nossas idéias e, desta forma, não teremos qualquer meio para provar a existência deste ser supremo ou qualquer de seus atributos, ele completa na *Investigação* (1975, p. 153).

Tampouco existem princípios lógicos e metafísicos com extensão suficiente para provar a existência de Deus. Os escolásticos que tinham esta pretensão, sustentando noções como “é impossível uma coisa ser e não ser” e “o todo é maior do que suas partes”, deveriam ser punidos por colocarem a razão profana contra os mistérios sagrados. “And the same fires, which were kindled for heretics, will serve also for the destruction of philosophers”, diz ele na *História da Religião Natural*, seção XI. Não são, portanto, estes princípios que devem merecer a nossa atenção quando lidamos com este tipo de assunto. O homem de bom senso, mesmo o religioso, reconhece a limitação dos princípios matemáticos e metafísicos e, mesmo sem saber dizer qual é exatamente a deficiência destes argumentos, deriva sua religião de outras fontes de raciocínio, mostra Filo a Demea no fim da parte IX dos *Diálogos*.

Entretanto, mesmo os argumentos derivados da observação da natureza para comprovar a existência do criador necessitam de análise, pois jamais teremos o direito de inferir outras causas da existência do universo a não ser as que os seus efeitos nos permitem. Para conduzir esta investigação, Cleanto e Filo disputam o melhor argumento: o primeiro fornecendo analogias para que a mente possa inferir a existência de um criador e o último demonstrando a fragilidade destas concepções do ponto de vista metafísico.

Os argumentos de Cleanto partem da observação do comportamento da natureza para inferir a existência de um ser supremo como sua causa. Desde a antiguidade, apareceram várias versões deste argumento³⁰², mas, como mostra Gaskin, Hume faz uso de três delas (1993, p. 323): 1) a ordem que encontramos na natureza nos leva a supor a existência de um ordenador, 2) assim como encontramos um propósito ou desígnio nos fenômenos naturais, supomos que o universo não foi criado sem uma finalidade, 3) a consideração da estrutura da natureza nos faz “sentir” que ela deriva de um ser inteligente.

O primeiro argumento encontra-se na *Investigação*, seção XI.

[The religious philosophers] paint, in the most magnificent colours, the order, beauty, and wise arrangement of the universe; and then ask, if such a glorious display of intelligence could proceed from the fortuitous concourse of atoms, or if chance could produce what the greatest genius can never sufficiently admire (1975, p. 135).

O terceiro argumento, ainda seguindo Gaskin, está nos *Diálogos*, parte III.

Consider, anatomize the eye: Survey its structure and contrivance; and tell me, from your own feeling, if the idea of a contriver does not immediately flow in upon you with a force like that of sensation (1993, p. 56).

E o segundo, que é o mais utilizado e mais discutido, é uma versão do argumento teleológico ou finalista, e pode ser resumido nesta fala de Cleanto da parte II dos *Diálogos*.

Look round the world: contemplate the whole and every part of it: you will find it to be nothing but one great machine, subdivided into an infinite number of lesser machines, which again admit of subdivisions to a degree beyond what human senses and faculties can trace and explain. All these various machines, and even their most minute parts, are adjusted to each other with an accuracy which ravishes into admiration all men who have ever contemplated them. The curious adapting of means to ends, throughout all nature, resembles exactly, though it much exceeds, the productions of human contrivance; of human designs, thought, wisdom, and intelligence. Since, therefore, the effects resemble each other, we are led to infer, by all the rules of analogy, that the causes also resemble; and that the Author of Nature is somewhat similar to the

³⁰² Gaskin mostra que há sugestões do argumento até na Bíblia (como nos Salmos 19, II Macabeus 7:28 e Romanos 1:20). Entre os antigos podemos encontrá-lo em Xenofonte (*Memorabilia*, 1.4, 6-7), Platão (*Timeu*, 47) e Cícero (*De Natura Deorum* II, 34-5), entre outros (1993, p. 342).

mind of man, though possessed of much larger faculties, proportioned to the grandeur of the work which he has executed. By this argument *a posteriori*, and by this argument alone, do we prove at once the existence of a Deity, and his similarity to human mind and intelligence (1993, p. 45).

Este último argumento, para concluir a existência de uma divindade com uma inteligência similar à humana, tem por base as seguintes premissas: 1) por toda a natureza encontramos finalidade nas coisas: o mundo é uma enorme máquina com infinitas divisões que se ajustam perfeitamente entre si, cada uma tendo um propósito, 2) essa adaptação dos meios aos fins se assemelha às produções humanas, seu artifício e inteligência, e 3) seguindo as regras da analogia, a efeitos semelhantes atribuímos causas semelhantes. Logo, há um autor da natureza, com inteligência similar à mente humana, embora dotada de faculdades muito superiores às nossas, proporcionais ao tamanho de sua obra.

Em outras passagens, Cleanto fornece exemplos para a primeira premissa. Na mesma parte II dos *Diálogos*, para citar apenas um caso, ele diz que os degraus de uma escada foram planejados para as pernas humanas, assim como as pernas foram planejadas para caminhar e subir (1993, pp. 46-7). E, na parte XII, o próprio Filo acrescenta exemplos sobre a finalidade dos membros e órgãos do corpo humano e do animal, baseando-se nas pesquisas anatômicas de Galeno³⁰³. O engenho humano também não é destituído de finalidade, diz a segunda premissa, e isso o leva a inferir que a mente divina é semelhante à mente humana. Cleanto confirma essa idéia a Filo quando desafiado a esclarecer o que entende por mente divina. “Add, a mind like the human, said Philo. I know of no other, replied Cleanthes. And the liker the better, insisted Philo. To be sure, said Cleanthes” (1993, p. 68). Esta tese o leva a receber de Demea e de Filo o título de “antropomorfista” e a sua justificativa é a seguinte.

For though it be allowed, that the Deity possesses attributes of which we have no comprehension, yet ought we never to ascribe to him any attributes which are absolutely incompatible with that intelligent nature essential to him. A mind, whose acts and sentiments and ideas are not distinct and successive; one, that is wholly simple, and totally immutable, is a mind which has no thought, no reason, no will, no sentiment, no love, no hatred; or, in a word, is no mind at all. It is an abuse of terms to give it that appellation; and we may as well speak of limited extension without figure, or of number without composition (1993, p. 61).

Existe, para Cleanto, uma relação muito próxima entre Deus e o homem. Em outro argumento, também destinado a mostrar que pela observação empírica podemos inferir um desígnio na natureza, Cleanto chega ao ponto de insinuar que o universo foi

³⁰³ Mas possivelmente não para renunciar a sua postura crítica diante do argumento do desígnio e aderir ao partido do adversário, pois ele parece adotar a posição de forma irônica a fim de confundir a censura. Discutiremos um pouco mais sobre a posição de Filo na seção 4.3.2.

criado em benefício do ser humano em particular. O universo e os elementos que o constituem, como os membros do corpo humano (dois olhos, dois ouvidos, etc.), os frutos e animais que nos servem (cavalos, cães, ovelhas, camelos), o ímã que nos indica a direção que devemos seguir, não foram criados por acaso, mas para a sobrevivência da nossa espécie (1993, p. 87).

Finalmente, o raciocínio que parte da analogia ou similaridade dos efeitos à causa, contido na premissa 3, é a base principal de toda a argumentação de Cleanto. Na seção XI da *Investigação*, por exemplo, Hume leva o leitor a perguntar-se: se encontramos uma pegada na areia da praia, supomos que próximo a ela havia antes a marca do outro pé, ainda que o vento ou a água do mar tenha apagado-a. Por que não estender o mesmo raciocínio com relação à ordem da natureza? (1975, p. 143). Hume, por meio de Filo nos *Diálogos* ou do filósofo epicurista na seção XI da *Investigação*, responderá a cada um destes argumentos levantados por Cleanto ou pelo povo ateniense. Mas antes de analisar as críticas de Filo, vamos ver como os argumentos de Cleanto aparecem em outros autores.

Os argumentos a favor da existência divina derivados da experiência sensível eram muito utilizados pelos filósofos e teólogos na modernidade. Após receberem cinco versões diferentes por Tomás de Aquino, continuaram em uso nas filosofias de Berkeley, Butler, Leibniz, Locke, Newton, Voltaire e outros, como lista Monteiro (2009, p. 113). Force também mostra de que forma estes argumentos eram empregados pelos membros do *Royal Society* (1990). Entre os cétricos modernos estudados aqui, porém, eles foram muito pouco lembrados, a não ser para submetê-los a críticas. Uma exceção é Gassendi que, embora cétrico, era também empirista e adepto da teoria atômica da matéria.

Como cétrico, Gassendi levanta idéias muito próximas às dos fideístas do seu tempo³⁰⁴, principalmente nas *Dissertations*. Como padre, submete-se sempre ao juízo da igreja e enfatiza não atacar os mistérios da fé³⁰⁵. E, como empirista, ataca as idéias inatas de Descartes e defende que as provas a favor da existência de Deus devem surgir da nossa observação da natureza. Contra Descartes, Gassendi afirma que não temos

³⁰⁴ Seguimos a leitura de Popkin, que o considera fideísta, mas contesta a aproximação de Gassendi ao pensamento libertino, feita por Pintard (2000, p. 179). Rochot, porém, adverte que o seu fideísmo não é como o dos paduanos medievais, que colocam a Revelação e o absurdo de um lado, e a natureza e o bom senso de outro. Para Gassendi, explica Rochot, Revelação não é necessariamente absurda, assim como natureza não é totalmente destituída de mistério. É desta forma que o milagre teria o seu lugar no universo (*Dissertations*, pp. 344n e 434n).

³⁰⁵ Ver *Dissertations*, pp. 10, 434 e 454.

nenhuma idéia em nós que corresponda ao infinito, substância e coisas semelhantes, como defende o autor na “Terceira Meditação” (1972, pp. 210-5). Quanto você teria progredido se não tivesse ajuda dos sentidos externos e gastasse todo o seu tempo meditando dentro de si? Descreva a idéia que você teria de si mesmo e de Deus, ele provoca (1972, p. 227).

O único meio de tentar descobrir os sinais ocultos de Deus, portanto, é por meio da investigação empírica e perguntando-se pelas causas finais do universo. Não basta admirarmos a natureza como ela é, é preciso nos perguntarmos pelos seus fins. Quando nos deparamos com uma ponte, logo nos perguntamos pelos seus propósitos. Ela não poderia ter sido feita por acaso, sem um construtor com a capacidade de construí-la e com a intenção de utilizá-la para um determinado fim, pensamos. O mesmo acontece com os sinais que encontramos no universo deixados pelo seu arquiteto. Se todos os propósitos divinos nos fossem totalmente desconhecidos, teríamos que imputar tudo ao acaso. Mas muitos deles são evidentes, como no caso do corpo humano: não é por acaso que a criança nasce com boca para sugar o leite e a mãe com o peito para amamentar, ou que os ossos e suas juntas tenham sido formados com força suficiente para sustentar o peso do corpo e seus movimentos, ou então que as válvulas do coração tenham sido tão bem adaptadas em tamanho, número e arranjo para receber e expelir o sangue pelas aberturas e fechamentos alternados do seu canal (1972, pp. 233-6).

No *Syntagma*, ele acrescenta que, embora Deus não possa ser percebido pelos nossos sentidos, temos acesso aos sinais que comprovam a sua existência, como a ordem, a grandeza e a harmonia do universo. Este tipo de raciocínio, que parte dos efeitos para chegar à causa, é o mais apropriado ao método científico, como concebeu Epicuro: da existência do suor inferimos a dos poros, das fases da lua inferimos que ela é redonda e iluminada pelo sol, dos nossos sentimentos, vida, entendimento, inferimos que temos uma alma e assim por diante (1972, pp. 336-9). Pelo mesmo procedimento, podemos inferir que o mundo material é formado por minúsculos átomos de diferentes tamanhos e formas que se relacionam entre si e revelam a nós toda aparência sensível. Mas Gassendi não segue a metafísica epicurista na sua totalidade. Ele rejeita a idéia de que os átomos são eternos e auto-suficientes em vez de criados por Deus e de que eles dão origem a todos os seres sensíveis e não sensíveis, pois como seres sensatos como os animais poderiam ter nascido de coisas insensatas como os átomos? (1972, pp. 399 e 408).

Glanvill, no capítulo VII da *Scepsis Scientifica*, não acreditou que Epicuro e seus seguidores tenham sido sinceros quando atribuíram a casualidade dos átomos à origem do universo. Pois é um grande absurdo supor que um relógio ou qualquer outro objeto que realiza movimentos tão exatamente ordenados aja por acaso. Assim como uma máquina artificial, o motor admirável do nosso corpo, cujas funções são levadas a todas as suas partes sem que uma interfira ou impeça a outra de realizar as suas operações, funciona como uma *harmonious sympathy*, a fim de promover o bem ao organismo na sua totalidade. Não há como observar essas “elegâncias geométricas” sem inferir a existência de um arquiteto. Essas uniformidades não podem ser explicadas por meras soluções mecânicas, pois embora investigadores superficiais possam mostrar que as ligações do corpo são feitas por músculos e nervos, eles não poderão responder de que forma essas partes mantêm uma coesão tão perfeita entre si.

A observação do mais desprezível verme ou planta nos levam às mesmas conclusões. Como uma gota de orvalho é disposta em um inseto? Por que o lírio não é às vezes pintado da cor da rosa? Isso são coisas que não podemos conhecer com clareza. E ainda que a matéria bruta (*blind matter*) possa produzir algumas belas obras individuais, as grandes regularidades e igualdades devem ter sido criadas pela eficiência de um agente conhecedor (1978, pp. 31-6).

Em sua *Apology for Philosophy*, Glanvill sustenta que as maravilhas de Deus somente são percebidas por aqueles que pesquisam a fundo. Enquanto avaliados como meros objetos dos sentidos e sem propósito, os ornamentos da esfera superior perdem a sua beleza, assim como a mais delicada pronúncia musical dos indianos são para nós apenas barulhos desarticulados. “Ignorance of the notes and proportions, renders all *Harmony* unaffecting”, conclui (1978, p. 181, itálico do autor).

Apesar de suas provas sobre a existência de Deus com base no empirismo, Glanvill se mostra cético com relação à natureza da divindade. Diferente de Cleanto, ele considera uma impostura da nossa fantasia fixar em Deus faculdades e afeições. A razão, que não se opõe à fé, não nos dá nenhuma evidência para avançarmos nesta opinião; logo, esta suposição é mero fruto da nossa imaginação (1978, pp. 75-6). Glanvill não coloca em dúvida as questões da teologia, ele considera os artigos da nossa crença religiosa tão demonstráveis quanto as proposições da geometria (que também escapam da dúvida cética), mas o problema é que da matemática conhecemos apenas entidades mentais criadas por nós e não as idéias do nosso criador (1978, p. 153).

Gassendi e Glanvill são casos atípicos de cético. Eles mantêm um ceticismo (moderado) com relação ao conhecimento humano, mas são empiristas e partidários do argumento do desígnio. Há naturalmente argumentos de tipos semelhantes em outros autores destinados a refutar os partidários do ceticismo. Em uma rápida demonstração da providência divina ao cético, Mersenne mostra que as coisas da natureza se encontram em tríplice posição, como se Deus quisesse gravar os vestígios da Trindade em todas as suas criaturas. Conforme a sua listagem, podemos perceber que cada coisa se encontra em uma união, um meio e um extremo: o limo é uma ligação entre a água e a terra, os cogumelos, entre as plantas e a terra, o homem entre os bichos e os anjos³⁰⁶. Esses e muitos outros exemplos lhe parecem suficientes para comprovar que a Providência divina se estende sobre todo o mundo (1625, pp. 136-7).

Ramsay, no livro VI da obra *Les voyages de Cyrus*, levanta, por meio de Pitágoras, argumentos a favor da inteligência divina contra o materialista Anaximandro. Um deles está na observação das maravilhas do universo: a regularidade de suas leis, as ligações entre suas partes, a ordem dos elementos, a revolução dos astros, a estrutura das plantas. Esse é o primeiro argumento de Cleanto: a partir da ordem natural supomos a existência de um ordenador. Além disso, perguntaria Pitágoras a Anaximandro, como poderia a matéria ser a única substância existente no universo se ela não é ativa por si, mas age cegamente e sem desígnio? No entanto, percebemos em nós e nos seres a nossa volta o sentir, o raciocinar e o julgar. Ora, se a matéria não sente nem pensa, deve haver outra substância na natureza que deu origem às qualidades da alma, e essa só pode ser uma inteligência soberana. No “Early Memoranda”, seção II, nota 35, Hume comenta sobre esta hipótese levantada por Fénelon, que foi mestre de Ramsay: “Some pretend that there can be no Necessity according to the System of Atheism: Because even Matter cannot be determin’d without something Superior to determine it. Fenelon.”. Na parte VI dos *Diálogos*, Cleanto não chega a desenvolver esse argumento causal, mas contraria Filo, que levanta a possibilidade de que a matéria possa ser como um animal com alma que se põe em movimento.

Mas o argumento principal de Ramsay refere-se a um sentimento interno de verdade, que lembra o terceiro argumento de Cleanto apresentado acima. Ramsay, na voz de Pitágoras, defende que não devemos pedir demonstração de tudo, pois há outros

³⁰⁶ Em outras obras, Mersenne apresenta argumentos de muitos outros tipos. Nas *Questiones in Genesim*, ele desenvolve 36 provas tradicionais da existência de Deus, como mostra Lenoble (1943, p. 73), além de provas sobre milagres, anjos, ressurreição dos mortos e outros artigos de fé, enfatiza Strowski (1928, p. 224).

tipos de prova que são “suficientes” para nos convencer de determinadas evidências. “Demander des démonstrations où il s’agit de sentimens, placer les sentimens où il faut des démonstrations, c’est renverser la nature des choses” (1727, vol. II, p. 42). Há um tipo de sabedoria, portanto, que é melhor “sentida” do que compreendida.

Rentrez en vous-même; la sagesse se fait mieux sentir que comprendre: écoutez la voix de la nature qui parle en vous, elle se souleva bien-tôt contre vos subtilités; votre cœur né avec une soif insatiable de félicité, démentira votre esprit qui se réjouit dans l’esperance dénaturée de sa prochaine extinction; encore une fois rentrez en vous-même, imposez silence à votre imagination, ne vous laissez plus éblouir par vos passions, et vous trouverez dans le fond de votre ame, un sentiment de la divinité qui dissipera vos doutes [...] (1727, vol. II, pp. 47-8).

Cleanto solicita que Filo consulte o seu próprio sentimento (*feeling*), mas não conduz o seu argumento ao mesmo fim que Ramsay. A idéia de uma divindade que não pode ser provada pela razão, mas percebida por outros meios está mais próxima do pensamento pascaliano do que de Cleanto. Como observa Gaskin nos *Diálogos*, o que diferencia este argumento dos outros na fala de Cleanto é que, enquanto o argumento do desígnio prova a divindade de forma implícita e por suposição, este afirma que o sentimento de Deus surge imediatamente, “with a force like that of sensation”.

Depois que Cleanto apresenta este e outros argumentos, Filo fica um pouco embaraçado e confuso. Mas Demea intervém e assume a função de criticar a suposição de Cleanto, partindo da mesma comparação que ele havia fornecido anteriormente. Cleanto havia afirmado que, assim como quando tomamos um livro qualquer em mãos podemos compreender os propósitos do seu autor, a mesma análise se sucederá ao analisarmos o livro da natureza. Mas, diz Demea:

when I read a volume, I enter into the mind and intention of the author: I become him, in a manner, for the instant; and have an immediate feeling and conception of those ideas which revolved in his imagination while employed in that composition. But so near an approach we never surely can make to the Deity. His ways are not our ways (1993, pp. 57-8).

As respostas de Filo não são organizadas, mas estão dispersas por todos os *Diálogos*. Contra o primeiro argumento que, a partir de uma ordem supõe a existência de um ordenador, Filo fornece várias objeções, sempre entre outras destinadas a atacar vários argumentos ao mesmo tempo. Na parte IV, ele lembra ao adversário que a natureza não nos fornece experiência de ordem somente, mas também de desordem, tanto quando analisamos a mente humana e nos deparamos com a loucura, quanto quando analisamos a matéria e encontramos corrupção. Por que então deveríamos supor que a ordem é mais essencial do que a desordem? (1993, p. 64). Na parte VII, Filo pergunta se as informações que recebemos da experiência sensível são suficientes para

inferirmos a existência de um ordenador inteligente. Olhando a nossa volta, vemos que um pássaro ou uma árvore conferem ordem aos seus descendentes sem ter conhecimento desta organização. Isso é tudo o que recebemos da observação; a suposta razão ou intenção nestas organizações não nos é dada pela experiência. “To say, that all this order in animals and vegetables proceeds ultimately from design is begging the question” (1993, p. 81). Na parte VIII, para questionar a idéia de que o universo não poderia ter se originado do acaso, ele invoca a teoria atomista de Epicuro, supondo que as coisas que percebemos possam ser o resultado de uma série de composições de partículas minúsculas. De acordo com este ponto de vista, a ordem teria surgido do próprio movimento casual das partículas, sem a intervenção de um ordenador externo. É uma hipótese implausível, o próprio Filo admite, mas assim também são as demais hipóteses desta natureza.

A maioria das críticas de Filo tem por base o critério empirista de que não temos o direito de avançar em hipóteses muito afastadas da experiência sensível nem conjecturar causas demasiado abstratas a partir dos efeitos a que temos acesso. A hipótese do desígnio de Cleanto parte da observação dos fins de cada fenômeno natural e conclui que eles não poderiam agir por acaso, mas necessitam da intervenção de um agente que teria criado-os com tal finalidade. A crítica de Filo a esta suposição está fundada nas descobertas que o jovem Hume já havia desenvolvido no *Tratado* contra Malebranche de que “nothing can be the cause of another, but where the mind can perceive the connexion in its idea of the objects: Or to maintain, that all objects, which we find constantly conjoin’d, are upon that account to be regarded as causes and effects” (1978, p. 248). Ora, se não há tal coisa no universo que possa corresponder ao seu causador, nenhuma impressão que nos indique seu poder ou eficácia, devemos concluir que não temos idéia de tal ser. Nos *Diálogos*, Filo repete a objeção a Cleanto: “our ideas reach no further than our experience: We have no experience of divine attributes and operations: I need not conclude my syllogism: You can draw the inference yourself” (1993, pp. 44-5).

Mas Cleanto não chega a sustentar que a divindade seja um ente acessível aos sentidos; o seu propósito é fornecer uma teoria, com base nas questões de fato e de experiência, que possa comprovar que o universo deve sua existência a uma causa externa, assim como provamos o movimento da Terra a partir dos mesmos critérios de verificação. O trabalho de Filo, por sua vez, é mostrar a inconsistência desta idéia, questionando a legitimidade da inferência dos efeitos à sua causa no caso dos

argumentos sobre a religião natural. Um erro neste raciocínio, ele diz na parte II, é o de querer atribuir à totalidade do universo a mesma idéia que retiramos de algumas de suas partes. O fato de existir uma relação entre causa e efeito em algumas partes da natureza não nos permite inferir que o universo na sua totalidade seja regido pelo mesmo princípio. Pois, da mesma forma, jamais aprenderemos algo sobre a natureza do ser humano observando simplesmente o crescimento de um fio do seu cabelo (1993, p. 49).

Na seção XI da *Investigação*, ele acrescenta que só podemos atribuir a Deus o grau de poder e inteligência que encontramos no efeito. Se os graus de sabedoria, justiça e bondade que encontramos na natureza são imperfeitos, não nos é lícito concluir que a causa deles seja perfeita. Em outras palavras, não nos é permitido atribuir quaisquer outras qualidades a esta suposta causa além das que encontramos nos seus efeitos. “No one, merely from the sight of one of Zeuxis’s pictures, could know, that he was also a statuary or architect, and was an artist no less skilful in stone and marble than in colours” (1975, p. 136).

Muitos outros argumentos aparecem nos *Diálogos*. Na parte IV, Filo levanta a seguinte questão: se é legítimo nos perguntarmos pela causa do universo, por que não devemos nos perguntar pela causa da causa, levando a reflexão ao infinito? Além disso, ele questiona na parte V, o que nos garante que a causa seja uma só e não várias? Ou que o universo seja o resultado de inúmeras tentativas de um ou de diversos deuses? As experiências que temos da realidade são variadas e nos levam a conceber qualquer uma destas hipóteses como possível. Uma análise detalhada pela obra de Hume nos revelaria muitas outras críticas, mas a que ele mais insiste nos *Diálogos* está relacionada ao argumento analógico, que parte do princípio defendido pelo próprio Hume em obras anteriores de que, na natureza, de efeitos semelhantes podemos supor causas semelhantes. Para Cleanto, se usualmente somos levados a atribuir determinadas causas a determinados efeitos encontrados no mundo dos sentidos, devemos supor, fazendo o uso apropriado do raciocínio, que os efeitos do universo nos levam a inferir a existência de uma causa geral. De fato, quando comparamos dois eventos exatamente similares, podemos com mais segurança esperar que as suas causas sejam similares, Filo admite na parte II. Mas, quanto mais nos afastamos da similaridade dos efeitos, a evidência das causas vai diminuindo, reduzindo-se a uma analogia fraca e a mera probabilidade. Ao conhecermos a circulação do sangue no corpo humano, ele exemplifica, podemos conceber que ela ocorre em Titius e Maevius, mas quando observamos a circulação da seiva nos vegetais muito remotamente poderíamos concluir que a mesma circulação

ocorre também em seres humanos e animais. Da mesma forma, é mera especulação a analogia feita por Cleanto entre uma casa e o universo. Quando vemos uma casa, supõe seu adversário, imediatamente somos levados a crer que ela foi construída por um pedreiro. Da mesma forma, ao analisarmos a ordem, a proporção e o arranjo do universo devemos pressupor que ele foi elaborado por um arquiteto. Mas quanta semelhança há entre uma casa e o universo para que possamos inferir que as suas causas sejam tão similares? (1993, p. 46).

Entre os cétricos modernos, Montaigne levantou a analogia entre uma rica e luxuosa residência e o que ele chamou de “palácio divino”. Mesmo sem saber a quem pertence tal residência quando a encontramos, sabemos que não foi construída por ratos. Da mesma forma, esse “palácio dos céus” deve ser a residência de alguém maior do que nós. Outra analogia que ele levantou é a de que, se cada fração contida em nós é menor do que nós mesmos, nós, enquanto fração do mundo, somos menores do que a sabedoria e razão do universo (1965, vol. II, p. 257).

Para Montaigne, estes e outros argumentos derivados de Sebond podem servir de guia a um neófito. São argumentos resistentes a qualquer objeção. Mas o modo como Montaigne se expressa nesta questão é dúbia, pois, com o pretexto de defender Sebond das objeções, ele insere argumentos cétricos mais persuasivos do que aqueles que ele pretende defender. Embora ele encare os argumentos de Sebond como os melhores para defender a religião cristã e os mais elevados que a nossa razão pode alcançar, acaba concordando com os acusadores de que eles são fracos e constituem meras analogias para representar a divindade (1965, vol. II, p. 150). “Nous avons vie, raison et liberté, estimons la bonté, la charité, et la justice; ces qualités sont donc en lui”. É, portanto, a razão humana que concebe a divindade a partir das noções que tem de justiça, vida, bondade. “Quel patron et quel modèle!” (1965, vol. II, pp. 257-8).

Julgamos Deus pelas nossas capacidades, nossas leis, nossa linguagem. Por não podermos alcançá-lo em sua plenitude, freqüentemente o associamos com as nossas corrupções. A justiça, que tem por objetivo dar a cada um o que lhe cabe, foi criada pelos homens para viverem em sociedade, a temperança serve para moderar os nossos prazeres, a coragem, para nos induzir a suportar as dores e perigos. Nada disso tem qualquer relação com Deus (1965, vol. II, p. 217 e 234).

A crítica de Filo ao antropomorfismo de Cleanto parte de observações similares na parte II. Os atributos honrosos que atribuímos a Deus não nos fornecem um retrato de como ele realmente é. Tais idéias são apenas formas do ser humano se expressar,

representações da nossa linguagem. Não nos é lícito conceber que a mente do autor da natureza seja similar à do homem, isso implicaria em ofensa e degradação ao ser supremo. Se tais atribuições forem permitidas, ele continua na parte V, então por que não levamos esse antropomorfismo às últimas conseqüências e consideramos que a deidade é dotada de formas físicas humanas e possui corpo, olhos e sexo?

Na *Natural History of Religion*, seção III, Hume explica o motivo do ser humano atribuir características humanas aos deuses. Há uma tendência natural na humanidade para conceber todos os seres do universo como nós mesmos; freqüentemente os homens encontram a face humana na lua, multidões nas nuvens e até supõem que há sentimentos humanos nos objetos materiais: o que lhes machuca é mau, o que lhes agrada é bom. Da mesma forma, muitos crêem que a divindade está sujeita às mesmas paixões humanas, dores e doenças. No ensaio “Of the Immortality of the Soul”, ele questiona: “Shall we Suppose, that human sentiments have place in the Deity? However bold that hypothesis, We have no conception of any other sentiments” (1985, p. 594). Seria um privilégio muito nobre para a razão humana ser capaz de conhecer as intenções do ser supremo a partir das obras visíveis da natureza, ele continua na seção XV da *Natural History*.

But turn the reverse of the medal. Survey most nations and most ages. Examine the religious principles, which have, in fact, prevailed in the world. You will scarcely be persuaded, that they are any thing but sick men's dreams: Or perhaps will regard them more as the playsome whimsies of monkies in human shape, than the serious, positive, dogmatical asseverations of a being, who dignifies himself with the name of rational (1993, p. 184).

A razão, em vez de um símbolo representativo da verdade e do pensamento divino, nada mais é do que o artefato natural que o ser humano utiliza para compreender o mundo e a divindade à sua maneira. É nada mais do que uma espécie de instinto. Esta é a linha de raciocínio apresentada por Hume, já delineada por outros céticos modernos. Acreditar que a noção que formamos de Deus seja mais digna do que a das demais criaturas do universo é arrogância, acrescenta Montaigne. Sebond, para provar que há um ser mais inteligente que os demais, precisa pressupor que há uma hierarquia na natureza, que existe uma escada ascendente de conhecimentos que nos leva ao criador. Montaigne derruba esta escada ao mostrar que o homem encontra-se no nível do animal e que tal hierarquia não existe³⁰⁷.

De acordo com o pré-socrático Xenófanes, se animais também podem criar deuses, os concebem de acordo com a sua própria feição. O ganso tem todo o direito de acreditar que o mundo foi feito somente para ele: na sua concepção, a terra foi criada

³⁰⁷ Veja sobre esta discussão em Tournon (2004, p. 122).

para que ele possa andar, o sol para iluminá-lo e o próprio homem, que lhe dá casa e comida, para servi-lo (1965, vol. II, p. 260). A idéia aparece também em Cícero, em *De Natura Deorum*, livro I, cap. XXVII: se animais fossem dotados de razão, cada espécie formaria uma imagem própria de Deus. E La Mothe Le Vayer continua: a toupeira imagina um deus cego, a águia um deus voador, o delfim algum tritão batendo nas águas (1716, tomo I, p. 277).

Ainda no ensaio sobre a imortalidade, Hume constata que, se a razão dá ao homem superioridade sobre o resto dos animais, suas necessidades são proporcionalmente maiores e os seus poderes tornam-se insuficientes para conter os seus próprios desejos. A idéia aparece novamente na parte X dos *Diálogos*, quando Demea responde a Filo que o ser humano, reunido em sociedade, tem vantagens sobre os animais, pois pode fazer dos leões, tigres e ursos suas presas. Filo, porém, mostra que, mesmo sobrepujando os inimigos reais, o homem e a sociedade criam para si outros inimigos, como os demônios da imaginação, as superstições, as guerras, a injustiça e a opressão.

A concepção de que a razão humana nos indica a existência de Deus na natureza e que o seu bom uso é o melhor mecanismo para conhecê-lo também foi reprovada por Pascal. Embora prove a existência de Deus por meio de um sentimento interno e de ordem contrária à razão, o religioso reprova a análise pura da natureza para este fim. Se o céu e os pássaros provassem a existência de Deus, ele diz no aforisma 244 dos *Pensées*, isso seria verdade para todos e não apenas para alguns. As provas da religião cristã não são absolutamente convincentes, embora também não sejam totalmente falsas e enganosas. Por todo lado, encontramos “evidência e obscuridade, para esclarecer uns e obscurecer outros” (aforismo 564). É certo que a evidência natural é muito forte e que ela se iguala ou ultrapassa a probabilidade contrária, mas se o homem se guiar apenas pela razão sem a graça, nenhuma prova encontrará no universo que indique a existência do criador, assim como aquele que se nega a enxergar estas provas, não age exclusivamente pela razão, mas pela concupiscência.

Se houvesse argumentos verdadeiros destinados a provar os dogmas da religião cristã e a existência de Deus, pensa Hume, eles teriam que ser derivados da razão pura ou da experiência. Os argumentos *a priori* não nos revelam nenhuma idéia ou imagem de Deus sem base na experiência sensível. Os levantados por Cleanto nos *Diálogos*, que partem da análise da natureza, tentam suprir esta falta, mas cometem o erro de pretenderem atingir evidência completa e certeza nesta questão. E mesmo os seus

métodos analógicos, indutivos e hipotéticos refletem mais propriamente o desejo e a vontade do homem de encontrar o seu próprio criador no universo. As obras que a natureza nos apresenta não são livres de interpretações ambíguas, seus princípios não nos levam necessariamente a inferir a existência desse ser, Hume concorda com Pascal. Se levarmos a sério os princípios experimentais de Cleanto, critica Filo no fim da parte VI, deles poderemos extrair qualquer sistema cosmológico. Ceticismo, politeísmo e teísmo encontram-se aqui em pé de igualdade (*on a like footing*) (1993, p. 77).

Filo, na maior parte dos *Diálogos*, se apresenta exclusivamente como crítico das hipóteses teológicas de Demea e Cleanto. Entretanto, a atitude contestadora adotada por ele não deixa de ser uma posição filosófica. Na próxima seção, discutiremos a natureza do ceticismo do personagem Filo e do próprio Hume com relação à religião.

4.3 Filo e o Ceticismo

Se Filo reprova tanto os argumentos *a priori* quanto os *a posteriori* destinados a provar a existência de Deus, que posição restaria a um filósofo contestador como ele a respeito da religião? Agnosticismo, ceticismo e ateísmo são as principais designações atribuídas a um filósofo deste tipo e foram estas as atribuições conferidas a Hume tanto pelos críticos do seu tempo quanto pelos comentadores de hoje. Além disso, seria o pensamento de Hume totalmente representado por Filo? Estas questões não são facilmente respondidas, tendo em vista a ironia, o disfarce e a dissimulação de idéias sempre presentes nas obras do autor.

Ora, se o ser supremo não pode ser provado nem pelos argumentos derivados do raciocínio puro nem pelos resultados extraídos da experiência sensível, de onde então os filósofos tiram a idéia de Deus? Da imaginação, diz Hume na *Investigação*. Essa idéia de um deus todo poderoso, bom e sábio surge da reflexão sobre as operações do nosso próprio espírito, quando aumentamos as suas qualidades de bondade, sabedoria e outras semelhantes recebidas da experiência sensível (1975, pp. 19 e 141). Mas, ainda que artificial, seria essa idéia naturalmente concebida por qualquer ser humano de qualquer época e lugar? Na *Natural History*, Hume questiona se a ordem do universo é necessariamente percebida por qualquer pessoa e se ela nos leva necessariamente a conceber a existência de seu causador. Já no início do ensaio, ele observa que um bárbaro ou o homem recém organizado em sociedade não são intelectualmente capazes

de levar a investigação até ao questionamento das causas dos objetos naturais. Há nações inteiras que nunca levantaram qualquer idéia sobre o poder invisível e inteligente se confiarmos no testemunho dos viajantes e historiadores. Além disso, não há duas nações ou dois homens que entrem de acordo sobre a natureza dos atributos divinos.

Estes ensinamentos são derivados principalmente das *Continuation des Pensées* de Bayle. O próprio Hume nos remete ao autor francês no “Early Memoranda”, seção II, nota 28: “Tis a stronger Objection to the Argument against Atheism drawn from the universal Consent of Mankind to find barbarous & ignorant Nations Atheists than learned & polite ones. Baile”. Mas tais idéias já se encontram no “Dialogue sur la Divinité” de La Mothe le Vayer. Le Vayer critica a idéia de que o conhecimento de Deus depende da nossa luz natural, apresentando relatos de povos que nunca tiveram tal noção. Os espanhóis, por exemplo, tiveram muito trabalho para fazer com que os nativos do México e de Cuzco compreendessem o que queriam designar por *Dios*, pois aqueles não tinham nenhum vocábulo que pudesse servir de sinônimo ao termo (1716, vol. I, pp. 349-52).

O personagem Cleanto também concordaria de que não há uma luz interna que comprove a existência de Deus a todos os homens, visto que existem nações sem qualquer noção da divindade. Mas o selvagem não consegue encontrar a divindade na natureza simplesmente porque é ignorante, ele objeta na parte III dos *Diálogos*. Para ele, somente o uso correto do raciocínio poderia levar alguém a inferir a existência de Deus. No entanto, a sabedoria que o personagem defende sofre influências dos teístas tradicionais e seus raciocínios não são totalmente isentos de preconceitos, visto que o verdadeiro Deus tem as características daquele pregado pelos cristãos.

Mas mesmo deixando de lado essa razão tendenciosa, Hume continua na *Natural History*, o homem não é levado necessariamente a inferir a existência do ser supremo por meio de um instinto originário da natureza³⁰⁸. O amor a si mesmo, ao sexo oposto e à criação, por exemplo, são sentimentos universais e podem ser encontrados em qualquer nação ou época, mas os sentimentos religiosos são construções humanas que se originam de propensões naturais, como o temor do desconhecido, o desejo de louvar e de dar vida aos objetos materiais e às coisas inacessíveis aos sentidos. São, portanto,

³⁰⁸ Em carta a Gilbert Elliot of Minto de 18/02/1751 muito bem ressaltada por Peter Jones (1982, p. 89), Hume contraria a idéia de que controvérsias religiosas possam ser resolvidas por um sentimento interno, uma vez que tantos sustentam sentimentos mais variados sobre esta questão. Aquiescer num princípio destes é mera conveniência ao catecismo tradicional, fundada no “most universal & determin’d Scepticism, join’d to a little Indolence” (1932, vol. I, p. 152).

as paixões naturais, como o medo e a esperança, que dão origem às nossas crenças religiosas.

A mesma tese é sustentada no ensaio “Of the Immortality of the Soul”. O horror que temos à idéia de sermos totalmente aniquilados após o perecimento do nosso corpo surge do amor que temos em alcançar a felicidade e não de um instinto original que a natureza nos deu. Se a natureza nos desse esse sentimento original, isso provaria que a alma é mortal em vez de imortal, pois a natureza nada faz em vão e jamais nos daria um sentimento natural de horror sobre um evento inevitável como esse, que independe totalmente dos nossos esforços. Os espíritos que alimentam medos inexplicáveis com relação ao futuro, portanto, são antes fomentados pelas nossas paixões naturais e incentivados pela moral e educação.

É verdade que os princípios da educação atuam com grande força sobre nós, ele continua no *Tratado*. Mais da metade das opiniões dos homens, Hume se diz persuadido, se deve à educação, ainda que uma opinião deste tipo jamais possa superar uma crença fundada nos princípios da natureza humana, como os princípios de semelhança e de causalidade (1978, pp. 114 e 117). Estas mesmas observações se estendem à moral e à educação religiosa, que são virtudes artificiais destinadas a moldar a mente dos seus fiéis. Nos *Diálogos*, Hume e seu personagem Filo atacam as máximas e o modo de vida dos religiosos, a moral sustentada pelos católicos e protestantes e suas supostas revelações divinas com base nas Escrituras. Tais críticas contribuíram para a desconfiança de ateísmo e ceticismo sobre Hume, termos às vezes tomados erroneamente como sinônimos. Neste capítulo, essas discussões serão trazidas à tona.

4.3.1 Os Tópicos da Religião Popular e Revelada

Os tópicos da religião revelada que Hume ataca são principalmente a questão dos milagres, da imortalidade da alma, o problema do mau no mundo e da punição eterna. Além disso, ele desenvolve críticas sobre a moralidade dos cristãos, as superstições e as práticas religiosas.

Muitos céticos do tempo de Hume permaneceram cristãos mesmo após conhecerem os argumentos de Sexto Empírico e de outros críticos da religião. Mas alguns concederam mais e outros menos aos dogmas da Igreja. Na questão dos milagres, Bayle contribuiu para a crítica do tema ao levantar desconfianças com relação ao

testemunho humano enquanto Montaigne manteve um respeito mais comedido pelo assunto. Hume se beneficiou de todos os argumentos dos modernos e elaborou uma crítica ainda mais devastadora.

Montaigne considera tolice absurda desdenhar como falso tudo o que não nos parece verossímil no ensaio “Da tolice de opinar sobre o verdadeiro e o falso conforme a nossa própria razão”. Devemos ser prudentes para saber diferenciar quais eventos se encontram fora da ordem da natureza e quais apenas se mostram contrários à opinião comum dos homens. Há milagres, como o das relíquias de Santo Hilário narrado por Bouchet, que dificilmente podem ser aceitos sem provas, visto que a autoridade do autor não é suficiente para gerar fé. Mas condenar da mesma forma todos os milagres de autoridades da igreja como Santo Agostinho seria demasiado presunçoso. Além disso, não podemos desprezar o que não compreendemos, pois o que nos parece falso pode depois vir a ser considerado verdadeiro, e corremos o risco de ficar nos desmentindo. Na “Apologia de Raymond Sebond” ele continua: há coisas que pertencem a Deus sem que a razão possa compreendê-las. Se pudesse, não seria mais milagre (1965, vol. II, p. 216).

Pascal, no fragmento 813 dos *Pensées*, diz que Montaigne se expressa corretamente ao expor a questão dos milagres, isto é, crendo e zombando dos incrédulos. Este considera que os verdadeiros milagres são as legítimas provas da religião cristã, ainda que muitos não os julguem totalmente convincentes. Ora, se existem falsos milagres, é porque existem os verdadeiros, assim como não poderia haver falsas religiões se não existisse a verdadeira, já que é muito duvidoso que o homem tivesse imaginado todas estas coisas por si só. Nem mesmo os selvagens poderiam adquirir uma noção de religião sem ter qualquer notícia da Revelação. Informações relatadas na Bíblia devem ter chegado de alguma forma até eles, supõe Pascal, seja pelo dilúvio, pela cruz de Santo André ou pela circuncisão (fr. 817 e 818).

Logo, há religiões e milagres verdadeiros e falsos. A religião cristã é a única verdadeira porque tem testemunhas, enquanto as outras não têm (fr. 592). Mersenne também defende que a capacidade de fazer milagres é um dom exclusivo dos católicos apostólicos romanos; jamais um pagão, herético ou turco poderão realizar tal façanha para provar a sua religião (1625, pp. 64-5).

Mas para aceitar um milagre qualquer é preciso presenciá-lo com a mente sã ou confiar no testemunho alheio, que geralmente é confiado às autoridades religiosas. Montaigne, no ensaio “Dos coxos”, enuncia algumas advertências com relação ao que

ouvimos de outrem. Ele nota que homens tendem a espalhar falsos rumores e aumentar o que ouvem. Assim, um boato vai se espalhando de forma progressiva e cada nova testemunha se acha mais bem informada do que a anterior. Ele próprio reconhece que altera o seu assunto pela voz, gestos e vigor das palavras no calor de uma discussão, não sem dano para a verdade inicial. Disto ele conclui: não devemos dar fé a quem conta coisas que não podemos entender a menos que este tenha recebido a missão dos céus. É mais natural acreditar que os homens mentem ou que o juízo humano pode se corromper do que tomar por verossímil seus relatos fantasiosos (1965, vol. III, pp. 307ss).

Com Bayle, a confiança que devemos depositar no testemunho alheio foi colocada totalmente em cheque. Nem mesmo os historiadores tornam-se dignos de confiança, pois tanto autores profanos quanto cristãos freqüentemente se entregam às paixões para enfatizar o maravilhoso. No caso dos presságios dos cometas, Bayle não duvida que tal cometa tenha realmente aparecido em tal data e que, depois disso, tais e tais desordens no mundo tenham ocorrido, conforme narram os historiadores. Mas isso é tudo o que podemos aceitar de seus relatos. A sua autoridade não lhes permite julgar que uma coisa é causa de outra, nem estão eles autorizados a falar sobre a influência dos astros ou dos mecanismos invisíveis da natureza, até porque os historiadores são muito maus físicos³⁰⁹. No verbete “Drusius” do *Dictionnaire*, ele mostra ainda que o valor dos testemunhos vai diminuindo na medida em que o autor se distancia no espaço e tempo do seu objeto, como mostra Labrousse (1987, p. 13). Hume, que leu atentamente estas obras de Bayle, chegou a uma conclusão parecida na *Natural History*³¹⁰:

The frail memories of men, their love of exaggeration, their supine carelessness; these principles, if not corrected by books and writing, soon pervert the account of historical events; where argument or reasoning has little or no place, nor can ever recal the truth, which has once escaped those narrations. It is thus the fables of HERCULES, THESEUS, BACCHUS are supposed to have been originally founded in true history, corrupted by tradition (1993, p. 137).

Na seção “Of miracles” da *Investigação*, Hume formula de forma sistemática a sua crítica. Não somente os relatos dos pagãos e dos historiadores laicos são postos sob suspeita, mas mesmo o testemunho dos escritores bíblicos é visto com desconfiança. Examinemos o Pentateuco, diz ele, não como testemunho de Deus, mas de um povo

³⁰⁹ Ver *Pensées sur la Comete* arts. V, VI, XCIV.

³¹⁰ Outras fontes sobre a natureza do testemunho e sobre as evidências do cristianismo que podem ter sido utilizadas por Hume são fornecidas por Peter Jones. Além de Bayle, Jones cita Shaftesbury, Berkeley, Collins, Richard Simon, Tillotson, Butler e Craig (1987, pp. 45-56).

bárbaro e ignorante. Qual a probabilidade de que os fatos ali narrados sejam verdadeiros quando analisados sob o ponto de vista da razão?

Além de desconfiar da integridade das pessoas, a propensão natural que os homens têm para as coisas maravilhosas é enfatizada no ensaio. Portanto, antes de alguém tomar qualquer testemunho como verídico, é preciso verificar antes se: 1- um testemunho contradiz outro; 2- se os testemunhos são muitos ou poucos; 3- se há algum interesse por trás de quem os enuncia; 4- se a pessoa enuncia seu testemunho com hesitação ou, pior ainda, com afirmações muito veementes (1975, pp. 112-3).

Depois de analisar a fonte de uma informação miraculosa, Hume formula um critério condizente com seu empirismo para realizar uma avaliação completa de um suposto milagre. Quando ouvimos falar de um acontecimento muito contrário à nossa experiência cotidiana ou que viola uma lei natural, devemos sempre pesar o seu grau de probabilidade. “A wise man [...] proportions his belief to the evidence” e “a weaker evidence can never destroy a stronger” (1975, pp. 109-10). Portanto, se temos de um lado a narrativa de um acontecimento sobrenatural, contrária a todos os fatos provenientes da nossa experiência e observação diária e, de outro, a possibilidade de que tal narrativa seja uma falsidade proveniente de, pelo menos, um dos quatro critérios enumerados acima, para qual lado devemos inclinar nosso juízo? Para o mais provável, isto é, para aquele condizente com as nossas expectativas baseadas na ordem e na regularidade dos acontecimentos. E disto ele tira a sua máxima para os assuntos relativos aos milagres: “no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous, than the fact, which it endeavours to establish” (1975, pp. 115-6). E, mesmo diante de dois testemunhos desta natureza, haveria uma “destruição mútua de argumentos”, restando ao argumento mais forte apenas uma força proporcionalmente deduzida do inferior.

Hume propõe um método para investigação dos milagres sem o contágio de qualquer tendência religiosa. Um fato miraculoso, seja narrado por um historiador ou por um santo deve ser analisado a partir dos mesmos critérios; não há aqui o peso da autoridade, como considerou Montaigne. Também não há o favorecimento de uma religião em detrimento de outra. Para Hume, diferente de Pascal, os milagres abundam em todas as religiões. Cada religião tem suas testemunhas e todas devem ser analisadas sob os mesmos parâmetros.

No caso das profecias, o mesmo método de investigação deve ser adotado, de acordo com Hume. Sobre o mesmo assunto, Montaigne mais uma vez pede cautela

antes de dar crédito a esses que falam sobre coisas desconhecidas sem ajuda da razão e aos que pretendem penetrar nos desígnios e segredos da vontade divina, como astrólogos, alquimistas, profetas, quiromantes e médicos no ensaio “De como é preciso prudência para julgar os desígnios da Providência Divina”. Sanches também mostrou a falta de fundamento nas previsões que não são baseadas nem na experiência nem na razão³¹¹. E Bayle defende nos *Pensées* que as explicações astrológicas devem ser afastadas da ciência para ceder espaço às explicações de natureza física. Os cristãos são tão propensos à superstição dos presságios quanto qualquer outro homem, diz ele. O conhecimento das verdades cristãs e da natureza de Deus que a fé nos deu deveria nos impedir disto, mas vemos que o homem é o mesmo em qualquer situação. Além disso, seria impiedade dizer que Deus envia sinais de sua existência por meio da aparição de cometas ou de outros fenômenos naturais para impedir que os homens sejam ateus e se tornem idólatras, pois neste caso ele estaria realizando um mal (tornar as pessoas idólatras) para evitar outro (que elas se tornem ateias)³¹².

Para Bayle no verbete “Pyrrhon”, obs. B, do *Dictionnaire*, além disso, não podemos penetrar nos princípios divinos. No caso dos fundamentos da moral, por exemplo, observamos que muitas idéias reveladas nas Escrituras entram em conflito com as que consideramos justas na sociedade. Aqui Hume mais uma vez segue o filósofo francês. Os deuses têm sua noção própria de justiça, assim como os príncipes têm seu próprio código de ética, ele diz na *Natural History*, seção XIII. E pergunta no ensaio “Da imortalidade da alma”: “What is the divine standard of merit and demerit?”. Nossos padrões de bondade e maldade são relativos apenas a nós mesmos e não compreendemos os propósitos divinos. A pretensão de explicá-los nos leva a absurdos e a sérias conseqüências à doutrina cristã, pois como explicaríamos a origem do mau no mundo sem atribuí-lo a Deus? Malebranche, ao sustentar que Deus é a causa de todas as ações da nossa mente, teria que atribuir à divindade tanto as nossas ações boas e virtuosas quanto as más e viciosas, ele prossegue no *Tratado*, mas conseguiu se esquivar desta injúria ao excetuar a volição das atribuições divinas (1978, p. 249).

Este famoso problema de teodicéia é atribuído a Epicuro por Filo nos *Diálogos*, parte X. Assim diz o seu paradoxo: “a divindade quer evitar o mal, mas não é capaz? Então ela é impotente. Ela é capaz, mas não quer evitá-lo? Então ela é malévola. É capaz e quer evitá-lo? Então de onde provém o mal?”. A questão aparece no *Natura*

³¹¹ Ver suas críticas à astrologia em carta a Cláudio publicadas por Sá (1948, p. 368).

³¹² Ver *Pensées sur la Comète* arts. XCII, CIII e CVI.

Deorum III, 30-1 de Cícero e foi repetida por muitos até chegar a Hume. Ramsay (que é citado a propósito na *Natural History*) reconheceu, por meio de seu personagem, que a nossa razão é fraca para compreender como um ser soberanamente bom, sábio e poderoso poderia ter permitido os males do universo (1727, vol. II, pp. 39-40). La Mothe Le Vayer expôs o problema da seguinte forma no seu “Diálogo sobre a divindade”: se um Deus bom criou tudo e há faltas no mundo, deve-se reconhecer que, ou as coisas agem por conta do acaso dos átomos ou todas as coisas são predestinadas desde a origem do universo, sem a interferência divina. Mas se os acontecimentos naturais não dependem da ação dos deuses, segue-se que nossas devoções e orações são vãs e ridículas, inventadas por aqueles que estimam sua utilidade apenas para reprimir os mais viciosos (1716, vol. I, pp. 373-5).

Na questão da imortalidade da alma, céticos como Montaigne e La Mothe Le Vayer se limitavam a expor as opiniões dos que são a favor e dos que são contra o assunto para mostrar que a razão não pode decidir a questão sem a intervenção da fé³¹³. Hume escreve um ensaio para mostrar detalhadamente que não há argumentos nem metafísicos, nem morais nem físicos capazes de sustentar a idéia da imortalidade da alma. Primeiramente, os próprios metafísicos admitem que a noção de substância é algo confuso e indeterminado e, logo, matéria e espírito não nos são conhecidos *a priori*³¹⁴. Também não podemos nos basear numa justiça divina que deseja recompensar as boas almas com a vida eterna para resolver a questão, já que esses argumentos são fundados na suposição de que podemos conhecer as vontades de Deus e não apenas nossos próprios sentimentos. Os únicos argumentos que merecem atenção neste caso, como em todos os outros, são os físicos, derivados da analogia da natureza. Mas, em vez de estes provarem a imortalidade da alma humana, têm mais força para demonstrarem o justamente oposto: “Nothing in this world is perpetual [...] How contrary to analogy, therefore, to imagine, that one single form, seemingly the frailest of any, and from the slightest causes, subject to the greatest disorders, is immortal and indissoluble?” (1985, p. 597).

No *Tratado*, ele passa a analisar a origem da crença na imortalidade da alma, questionando se os homens realmente crêem nela mesmo quando afirmam isso. Como a crença surge da repetição de casos semelhantes e como não temos nenhuma experiência

³¹³ Ver *Dialogues* de Le Vayer I, pp. 386-8 e II, p. 103-4 e a “Apologie” de Montaigne (1965, vol. II, pp. 284ss).

³¹⁴ Hume mostra que nós não temos idéia distinta de substância também em “A letter”, resposta 5 e no *Tratado* I, IV, V.

relacionada com a nossa vida futura, torna-se claro porque os homens não poderiam ter razões fortes para sustentar qualquer crença na vida após a morte. Os próprios teólogos nos dão provas disso quando observam que o vulgo, embora não seja declaradamente infiel, mostra indícios de infidelidade em seu coração e quase não demonstra nenhuma crença na imortalidade de sua alma.

O estado futuro está muito longe de nossa compreensão e interesse. Nem as razões recebidas da educação destinadas a suprir os argumentos para a existência da vida após a morte são capazes de corrigir a falta de semelhança de tal estado com a nossa vida presente. Alguns, como os católicos romanos, investem parte de seu tempo fazendo meditações contínuas para acostumar a mente com a idéia de uma existência póstuma. Mas estes também se contradizem quando condenam todos os pecadores a uma punição eterna, visto que tão veementemente reprovam como desumanos e terríficos as crueldades deste mundo passageiro sofridas por estes mesmos pecadores, como o massacre de São Bartolomeu e a Trama da Pólvora. Estas inconsistências mostram o quanto estes homens não conseguem de fato crer no que falam. Se há algum prazer em ouvir falar destes horrores e barbaridades, isso se aplica apenas aos discursos inflamados dos religiosos em seus sermões e pregações (1978, pp. 113-5).

Em outras obras, Hume volta a enfatizar estas críticas. Na *Natural History*, ele mostra o quanto tantos homens se comportam como inimigos da religião, ainda que pensem não serem. “Hear the verbal protestations of all men: Nothing so certain as their religious tenets. Examine their lives: You will scarcely think that they repose the smallest confidence in them” (1993, p. 184). No ensaio “Of National Characters”, ele insere uma longa nota para examinar a vida dos religiosos. O clero, que é a classe que mais demonstra ser dotada de um caráter totalmente uniforme, na verdade finge ter mais devoção do que de fato tem e mantém tal aparência de seriedade apenas para promover a fraude e a fé implícita.

Após a saída de Demea na parte XII dos *Diálogos*, Filo também toca na questão do modo de vida e da moral dos religiosos. As suas atividades, ele repara, são realizadas com aparente fervor enquanto os seus corações permanecem “frios e lânguidos” (1993, p. 124). Este tipo de comportamento deve-se a condição própria da humanidade, que é movida por princípios de sua própria natureza e não por deveres artificiais inculcados pelos religiosos. O código de conduta moral imposto por teorias abstratas quase não tem influência em nossas vidas. “It is certain, from experience, that the smallest grain of

natural honesty and benevolence has more effect on men's conduct, than the most pompous views suggested by theological theories and systems" (1993, p. 123).

De fato, nas nossas ações temos muito pouco interesse pelas coisas remotas e mais apego pelas que dizem respeito às situações imediatas desta vida. No *Tratado*, Hume diz também que o homem necessita do contato físico com alguma coisa para conseguir dar algum sentido às suas crenças religiosas. Basta observar, por exemplo, como os devotos da igreja católica figuram objetos de fé em imagens e estátuas para dar vida às suas devoções e obter uma concepção mais forte de suas idéias. A maior relíquia que um supersticioso pode obter é algo produzido pelas mãos de um santo. Um objeto desta natureza une seus pensamentos por meio da fantasia ao próprio santo por uma conexão causal entre os dois, tornando-o intimamente ligado a ele (1978, pp. 100-1).

O espírito humano não se satisfaz com o abstrato, percebe também Montaigne. Por isso representamos a divindade e nossos cultos por meio de crucifixos, cerimônias e vozes, pois “é o homem quem crê e reza” e é a emoção dos sentidos que incute as paixões das multidões (1965, vol. II, p. 235). Montaigne também foi hábil na crítica aos costumes dos católicos. Nós, cristãos, ele diz na “Apologie”, nos unimos à doutrina somente por palavras³¹⁵. Se tivéssemos um pinga de fé removeríamos montanhas, como diz o Evangelho, e nossas ações seriam inspiradas pela divindade. Mas o que se vê é que os cristãos acomodam a religião aos seus caprichos e a colocam a serviço dos seus próprios fins, como é comum em situações de guerra (1965, vol. II, pp. 142-3). No ensaio “De como é preciso prudência no julgar os desígnios da Providência”, ele observa: nas guerras de Roche-Abeille, os que levaram vantagem na batalha (isto é, os huguenotes) argumentaram que tal desempenho foi resultado da vontade de Deus e depois essas mesmas pessoas, quando derrotadas nas guerras de Montcontour e Jarnac, passaram a ver esse novo resultado como um castigo dos céus (1965, vol. I, p. 319).

Como Hume, Montaigne percebe que nós nos conformamos com os deveres que se coadunam com as nossas paixões e não com mandamentos pré-estabelecidos pelas religiões. O católico pretende praticar as regras da sua religião, mas quando se confessa, do que se arrepende se logo depois volta aos seus antigos vícios? (1965, vol I, p. 440). Esse mesmo católico também diz que crê em Deus, mas se realmente acreditasse nele e o tivesse como um amigo, o colocaria pelo menos no mesmo patamar que as suas riquezas, glórias e prazeres e não abaixo deles (1965, vol. II, p. 145).

³¹⁵ Em “Das orações”, ele volta ao tema nos seguintes termos: “Nous prions par usage et par coutume, ou, pour mieux dire, nous lisons ou prononçons nos prières” (1965, vol I, p. 440).

Charron segue Montaigne nesse caminho, discutindo o tipo de crença mantida pelos católicos. “Ils disent qu’ils le croyent: ils se le font accroire qu’ils le croyent, et puis ils le veulent faire accroire aux autres; mais il n’en est rien, et ne sçavent que c’est que croire”. E, assim como Montaigne, ele denuncia a falta dos cristãos que prezam mais o seu pai, o seu mestre ou o seu amigo do que o próprio Deus (1797, pp. 299 e 300).

Tudo isso serve para demonstrar que o ser humano não é totalmente moldado pelos princípios de sua seita, e tal constatação representa um grande passo para a separação entre a religião e a moral. Por outro lado, a crítica de Montaigne e Charron é destinada principalmente aos cristãos e à instituição católica, tal como foi idealizada pelos homens, e não à religião divina, que é excluída da crítica. Além disso, Montaigne se limita a criticar os cristãos, comparando os seus hábitos com os costumes de outras seitas para mostrar que uma não é superior à outra. Hume recolhe críticas semelhantes às de Montaigne e conclui que todo tipo de virtude religiosa, enquanto invenção dos homens, é anti-natural e contrária à natureza humana.

A crítica se desvincula mais do catolicismo com o protestante Pierre Bayle, que argumenta em favor dos ateus nos *Pensées sur la Comète*. Assim como seus antecessores, ele percebe que, em sua vida privada, o homem faz o contrário do que crê e, logo, não é determinado a uma ação pelos conhecimentos gerais daquilo que se deve fazer, mas pelo juízo particular que forma para si em cada situação. Ele age, portanto, conforme a paixão que o domina, a força do hábito, o seu temperamento e gosto pessoal, além da educação, interesse, desejo de ser louvado e instinto racional. Há evidências recolhidas da experiência que mostram o quanto isso é verdadeiro. Quando alguém está possuído por um amor ilegítimo, se essa pessoa satisfaz o seu desejo proibido, sentirá grande prazer, mas, se não cede às exigências do coração, suas inquietudes se tornarão insuportáveis (arts. CXXXIV, CXXXV, CXXXVI, CXLV e CLXXI).

Se em sua vida o homem é levado mais pelas paixões do que pelos princípios de sua seita, então o cristão, o maometano, o turco, o infiel e até o ateu agirão de maneira semelhantes em casos semelhantes. Como se pode ver, o temor de Deus não é o meio para corrigir a nossa corrupção natural, pois os homens pecam mesmo temendo o inferno e mesmo que tenham que contrariar as leis de suas próprias consciências. O conhecimento de Deus e de seus mandamentos não gera virtude e não corrige nossas

inclinações viciosas, assim como a inclinação para fazer o mal não resulta da ignorância da existência de um deus que pune e que recompensa.

No artigo CXLIII, Bayle resume os três princípios defendidos em seus escritos para provar que os idólatras não são mais virtuosos que os ateus: 1) os homens podem ser desregrados em seus comportamentos, ainda que fiéis à sua religião; 2) os conhecimentos que podemos obter da alma não são a causa de nossas ações; 3) a fé não é a regra de conduta do homem. Neste último ponto, porém, Bayle excetua os que têm a fé conduzida pelo espírito de Deus.

Hume se beneficia de todas essas críticas e as vincula à sua teoria do conhecimento. Ele despreza qualquer intervenção da fé no raciocínio humano e forma uma psicologia da mente sem o contágio da religião. E, para saber como o homem age e se comporta em seu meio, ele invoca a ciência do homem em vez do conhecimento religioso. Ele está no terreno da filosofia e não da superstição; quando precisa optar entre a primeira e a última, não tem escrúpulos em recomendar os trilhos seguros da filosofia no *Tratado* (1978, p. 271). A verdadeira filosofia, quando bem cultivada, produz sentimentos moderados e afasta o entusiasmo, não oferecendo nenhum perigo ao Estado, enquanto a religião, se não for racionalizada e de origem filosófica, promove divisões, guerras e escravidão. Assim, o magistrado civil muito corretamente formula leis que servirão para enquadrar tanto os fanáticos religiosos, que querem se inspirar apenas na autoridade divina, quanto o mais comum dos assaltantes, tendo em vista exclusivamente o bem da sociedade. O magistrado, sendo hábil, percebe que a religião pode ser transformada em algo útil e reverte os seus princípios a seu favor a fim de evitar consequências perniciosas para a sociedade³¹⁶. Por outro lado, fazer da religião um instrumento e usá-la para dominar o povo, é visto como um mal por Charron (1797, p. 302) e La Mothe Le Vayer (1716, vol. I, pp. 356-8).

Hume despreza o valor que os princípios morais representam para a religião e passa a encará-los somente na esfera de sua utilidade e benefício para a sociedade. O comportamento moral dos religiosos, visto como um conjunto de atitudes exemplares e virtuosas, deveria antes ser considerado uma propensão ao vício, por perverterem os sentimentos naturais do ser humano. Encarar a divindade como infinitamente superior à humanidade, por exemplo, é fazer do homem um ser desprezível e irrelevante, algo que

³¹⁶ Ver *Investigação*, p. 147 e *Diálogos*, pp. 122 e 125 e *Investigação sobre os Princípios da Moral*, p. 193.

o incentiva à mortificação, à penitência e à submissão³¹⁷. Nos *Diálogos*, Filo comenta também sobre os religiosos que se concentram demasiadamente na sua própria salvação. Estes, em vez de benevolentes, tornam-se egoístas e mesquinhos (1993, pp. 124-5). E na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, ele lista as virtudes artificiais monásticas, perguntando-se qual a utilidade delas para a sociedade. Em que a sociedade se beneficiaria com o celibato, jejum, penitência, mortificação, abnegação, humildade, silêncio, solidão? (1975, p. 270).

Para Hume, os cristãos erram ao incentivar somente as virtudes relacionadas ao amor, à caridade, à bondade e desprezar ou até impedir os sentimentos naturais de ódio, raiva e tristeza. A maior parte da humanidade oscila entre a virtude e o vício, ele diz no ensaio sobre a imortalidade da alma. E, quando alguém tenta evitar a manifestação de alguma paixão, como a raiva, acaba desenvolvendo com muito mais violência outra, como a da vingança (no ensaio “Of National Characters”). O bem e o mal se revezam no homem, percebeu também Montaigne, embora este não tenha desenvolvido esta teoria para fazer a depreciação das virtudes cristãs. Se pudéssemos ser privados da dor, seríamos privados também do prazer, é a sua conclusão (1965, vol. I, p. 209).

Hume aceita e aperfeiçoa a crítica aos costumes religiosos. Ele pretende formar um código de conduta moral laico, que Montaigne e Bayle já haviam antecipado. Mas, tanto em Montaigne quanto em Bayle, o tema da moral divina ainda é colocado em discussão. Os filósofos se mostram céticos, mas não deixam completamente de procurar uma razão para os mistérios divinos. Como diz Brahami, “une harmonie modeste, minimale, existe encore chez Montaigne, qui empêche que l’opposition de la théologie rationnelle et de la religion ne soit totale” (2001, p. 81). Com Bayle, ele continua, teologia e religião se excluem mas, com Hume, “la question des rapports entre la raison (théologique ou non) et la religion ne se pose même plus” (2001, p. 164).

4.3.2 O Ceticismo de Filo

Após analisar as posições de Demea e Cleanto e a crítica de Filo e de Hume à religião popular e revelada, resta analisar a atitude filosófica do seu último personagem. As posições mais comumente atribuídas a Filo são o deísmo e o ceticismo. O ateísmo

³¹⁷ Ver *História da Religião Natural*, seção 10, o ensaio “Da superstição e do entusiasmo” e “A dialogue” na *Investigação sobre os Princípios da Moral*.

era um rótulo muito usado nos séculos XVII e XVIII, mas de forma mais pejorativa do que fiel ao seu significado atual. Filo certamente não era para ser visto como ateu, mas o seu ceticismo já foi suficiente para causar choque nas opiniões mais conservadoras a respeito da religião. Sem dúvida, muitas opiniões ousadas de Filo coincidem com as de Hume, mas se o autor desejou ser representado totalmente e exclusivamente por esta personagem é uma questão sujeita a controvérsias. O que é muito pouco questionado é a tese de que Hume tenha desejado intencionalmente confundir o leitor e colocar opiniões polêmicas ou mesmo contraditórias nas bocas dos seus personagens, em particular na de Filo. Este era um artifício comum no seu tempo, destinado a despistar a censura. A própria forma usada para este tipo de discussão religiosa, isto é, um diálogo com personagens fictícios, tem esta mesma finalidade. Isso dificulta mais o trabalho dos estudiosos dos *Diálogos*, principalmente o daquele que se preocupa em saber qual a real posição religiosa de Hume. Neste tópico faremos algumas considerações a respeito destes problemas.

No seu tempo, Hume foi acusado por muitos de ateísmo³¹⁸. Mossner relata que, em vida, ele era conhecido como “the great infidel” (2001, p. 584). Em “A Letter”³¹⁹, por exemplo, lemos na segunda acusação que Hume teria defendido princípios que levam ao “ateísmo absoluto” (*downright atheism*) por negar as demonstrações de nossa idéia de causa e efeito. Acusações de ateísmo como essa, entretanto, pareciam ser muito generalizadas. O fato de que Hume tenha mostrado que não há demonstrações para provar o princípio de causa e efeito não se segue que a sua filosofia seja uma introdução ao ateísmo. Para tentarmos nos aproximar de suas reais intenções filosóficas, devemos antes considerar a maneira que o termo ateísmo era usado no tempo de Hume, a ironia do autor, principalmente nos *Diálogos* por meio de Filo e o que, afinal, a sua filosofia tem a dizer sobre religião.

O ateísmo era um rótulo usado de forma muito livre nos séculos XVII e XVIII, mas em cada época pode adquirir um sentido diferente. Hyman mostra que, assim como as concepções de Deus variam em cada época, as definições de ateísmo também variavam. Logo, “atheism will always be a rejection, negation, or denial of a *particular* form of theism” (2007 - itálico do autor). Portanto, se sustentar o ateísmo significa negar certas concepções sobre a divindade relativas ao século XVIII, então talvez Hume

³¹⁸ Mas hoje o rótulo de ateu não é levado muito em conta pelos comentadores, como constata Monteiro (2005, p. XVI).

³¹⁹ Escrita provavelmente pelo reverendo William Wishart, conforme Paul Russell (1988).

possa ser considerado um tipo de ateu. Mas a crença de que Deus não existe nunca foi claramente sustentada por ele.

Lucien Febvre, explica Lennon, mostra que no século XVI, ateísmo pensado como a negação da existência de Deus era impensável. O termo, quando utilizado, apenas se referia às opiniões heterodoxas sobre a religião (2006). Isto é, os pensadores tinham dúvidas apenas sobre determinados aspectos da religião e o termo ateísmo era usado apenas em sentido pejorativo, confirma Popkin (2000, p. 332). Ateu, para J. R. Armogathe no prefácio do livro de Tullio Gregory, designava todo tipo de não-conformismo ou a recusa da religião estabelecida e suas regras morais (2000, pp. 2-3). E Strowski, lendo as críticas de Garasse (1585-1631) feita para os irreligiosos do seu tempo, observa que os libertinos e os “beaux-esprits” não eram completamente ateus, embora ignorassem os mandamentos da religião. Neste sentido, eles mais se pareciam com “apprentis de l’athéisme” (1928, pp. 135-7).

A descrença no século XVII continua sendo essencialmente moral, acrescenta Lenoble. Mesmo o maior descrente deste tempo, Des Barreaux (1599-1673), continuou sendo cristão (1943, p. 169). E as acusações variadas e até mesmo contraditórias que vão de ateu a cético atribuídas a Hume, eram comumente usadas por outros críticos dos anti-religiosos do século XVII. Em 1625, Mersenne, na voz do seu alquimista, diz que os cétricos são semelhantes aos libertinos, “que são ateus, deístas, heréticos, divisores (*schismatiques*)”, assim como Rabelais (1625, p. 164). E nas “Quæstiones celeberrimæ in Genesim”, disse que só em Paris havia 50 mil ateus, provavelmente no mesmo sentido generalista³²⁰.

Somente em meados do século XVII, a controvérsia passa a centrar-se na existência de Deus. Lennon considera Jean Meslier (1664-1729) o primeiro ateu deste tipo, pois mesmo em Spinoza (1632-1677) parece ainda haver um conceito de Deus (2006). Já o termo “agnosticismo” surgiu apenas no século XIX com Thomas Huxley (1825-1895) e seus associados para representar o desconhecimento metafísico de Deus, mostra Hyman (2007). No fim do século XVII, continua Boss (1973), muitos da nobreza já haviam assimilado as idéias libertinas sobre os valores sociais que

³²⁰ Ver Strowski (1928, p. 138), Étienne (1849, p. 22), Bouillier (1868, vol. I, p. 27), Boss (1973), Lenoble (1943, pp. 171 e 600), Popkin (2000, p. 196). O número de ateus é visto com grande admiração por muitos comentadores. Muitos crêem que Mersenne não pensou realmente que havia essa quantidade de ateus em Paris, mas falou isso de forma exagerada. Bayle foi um dos primeiros a levantar esta questão, mostra Lenoble. No *Pensées Diverses*, arts. CL ao CLVI, para atacar o padre Rapin, ele observa que os que duvidam da divindade da religião e consideram a nossa vida futura uma mera fábula são muito poucos.

dominaram o iluminismo. Nesta época, Bayle e Shaftesbury classificam os tipos de ateus de seu tempo, incluindo os que negam a existência de Deus. Para Shaftesbury, há dois tipos de ateus: os que negam Deus e os que duvidam. Os que duvidam, podem ainda libertar-se deste mal, mas os que negam, são “insolentes e presunçosos” (1769, p. 205). Na nota 12 da seção II do seu “Memoranda”, Hume escreve: “Three kinds of Atheists according to some. 1. Who deny the Existence of a God. Such as Diagoras, Theodorus. 2. Who deny a Providence, Such as the Epicureans & the Ionic Sect. 3. Who deny the Freewill of the Deity, Such as Aristotle, the Stoics. &c.”. Aqui ele se refere a Bayle, no artigo “Thales” do *Dictionnaire*, obs. D³²¹.

Com a inclusão deste novo adversário da religião em suas discussões, Bayle passa a considerar a possibilidade do ateísmo teórico. Brahami observa que, antes dele, três filósofos já haviam indicado que o ateísmo (seja do tipo que for) é preferível à superstição: Bacon, no ensaio “Da superstição”, Charron, livro II, cap. 5, e La Mothe Le Vayer, no diálogo “Da divindade”³²². Os dois primeiros, ele continua, colocam o ateísmo em contraste somente com a superstição, enquanto Bayle faz do ateísmo uma alternativa real à religião. Le Vayer não se posiciona a favor do ateísmo ou do teísmo, mas toma a via cética: ambas as doutrinas têm o mesmo peso de probabilidade (2001, pp. 101-4).

Antes de Bayle, Charron torna o ateísmo menos perigoso à religião ao expor que “la perfidie et le parjure est plus execrable que l’atheisme” (1797, p. 499). E La Mothe Le Vayer, no livro “De la Vertu des Payens”, mostra que a graça e a crença em Deus não são necessárias para a virtude, visto que os antigos pagãos podiam ter uma vida virtuosa simplesmente seguindo as leis da natureza, como mostra Redding (1968). Nos *Pensées Diverses*, Bayle sustenta mais claramente que a idolatria causa mais prejuízo à religião do que o ateísmo e que uma sociedade de ateus seria possível, assim como existiu a pagã e apresenta razões a favor destas idéias. Primeiro, a idolatria agrada mais ao demônio do que o ateísmo, pois o ateu não crê nele. Além disso, o idólatra é mais difícil de ser convertido do que aquele que não tem religião, visto que o primeiro é mais persistente em seus falsos princípios. E, finalmente, não há razões para crer que uma

³²¹ Lennon cita essa passagem de Bayle, mas sustenta que mesmo neste caso, o primeiro tipo de ateu pode não representar a negação completa de Deus, mas só uma má-representação dele (2006). Em todo caso, devemos reconhecer que em Bayle já temos uma distinção entre os que “negam” a existência divina e os que não a negam totalmente.

³²² O próprio Bayle reconhece numa carta a Des-Maizeaux que só tardiamente descobriu, por meio de La Mothe Le Vayer, que Bacon é o precursor da idéia de que idolatria é preferível ao ateísmo (citado por A. Prat nos *Pensées Diverses*, pp. 303-4).

sociedade de ateus seria menos virtuosa do que a cristã, pois nós adquirimos as idéias de virtude dos costumes do nosso país e não da religião³²³.

A defesa do ateísmo empreendida por Bayle inevitavelmente o conduziu à noção de tolerância religiosa. Como observa Lenient, foi Bayle quem popularizou a idéia de tolerância entre os povos antes de Locke e Leibniz (1855, p. 47). Hume leu os três filósofos e mostra ter sido atento ao que disse Bayle sobre esta questão. No “Early Memoranda” II, 10, ele comenta sobre a sua defesa aos ateus: “Atheists plainly make a Distinction betwixt good Reasoning & bad. Why not betwixt Vice & Virtue? Baile.”. E, assim como seu antecessor, compara o nível de tolerância dos maometanos com o dos cristãos. A diferença é que, com esta comparação, Bayle parece ter como propósito principal criticar os cristãos e Hume é mais ousado, chegando a enfatizar a intolerância de todas as religiões. Diz Bayle no *Dictionnaire*:

Les mahométans, selon les principes de leur foi, sont obligés d’employer la violence pour ruiner les autres religions: et néanmoins, ils les tolèrent depuis plusieurs siècles. Les chrétiens n’ont reçu ordre que de prêcher et d’instruire; et néanmoins, de temps immémorial, ils exterminent par le fer et par le feu ceux qui ne sont point de leur religion (*Dictionnaire*, Art. “Mahomet”, *apud* Cazes p. 190).

Hume trata deste assunto na seção IX da *Natural History*:

The intolerance of almost all religions, which have maintained the unity of God, is as remarkable as the contrary principle of polytheists. The implacable narrow spirit of the JEWS is well known. MAHOMETANISM set out with still more bloody principles; and even to this day, deals out damnation, though not fire and faggot, to all other sects. And if, among CHRISTIANS, the ENGLISH and DUTCH have embraced the principles of toleration, this singularity has proceeded from the steady resolution of the civil magistrate, in opposition to the continued efforts of priests and bigots (1993, p. 162).

Hume também compreende e até utiliza o termo “ateu” de forma ampla, tal como era compreendido nos séculos XVI e XVII. Além de constatar os três tipos de ateus listados por Bayle, nas suas notas de juventude ele também comenta sobre os quatro tipos de ateus de acordo com Cudworth e acrescenta, por sua conta, o cético, o espinosano e o anaxagoriano.

Four kinds of Atheists according to Cudworth, the Democritic or Atomical, the Anaximandrian or Hylopathian, the Stratonian or Hylozoic, the Stoic or Cosmoplastic. To which he might have added the Pyrrhonian or Sceptic. And the Spinozist or Metaphysical. One might perhaps add the [Chymical *riscado*] Anaxagorian or Chymical (“Early Memoranda” II, 40).

A idéia de que o ateu é um tipo de pirrônico ou egomista também é afirmada por Ramsay nas *Voyages de Cyrus*, livro VI, quando este critica Carnéades, e na seção “Da

³²³ Ver *Pensées Diverses*, arts. CXIII, CXIX, CXX, CXXXIII, CLXI, CLXXII e “Éclaircissement I” do *Dictionnaire*.

imaterialidade da alma” do livro I, parte IV do *Tratado*, Hume volta a falar da fama de Spinoza como ateu e das “doutrinas atéias” da materialidade e da imaterialidade da alma.

Além da aproximação do ateísmo a várias doutrinas filosóficas, havia no tempo de Hume o questionamento a respeito da convicção e sinceridade dos ateus. Montaigne afirmou que, se os ateus são loucos para se considerarem como tais, não são capazes de implantar essa convicção na consciência; basta um golpe de espada no peito, uma doença ou o medo chegar que logo estão com as mãos para o céu, acreditando no que todos acreditam (1965, vol. II, p. 147).

No início da seção XII da *Investigação*, Hume mais uma vez compara o ateu ao cético, mas, desta vez, não para insinuar que o cético possa ser considerado um tipo de ateu, mas para mostrar que ele é “outro inimigo da religião”, embora tão incoerente quanto o segundo. Os filósofos religiosos, diz ele, vivem se perguntando se pode existir alguém tão cego a ponto de tornar-se um ateu especulativo, assim como ninguém jamais encontrou um homem sem qualquer opinião sobre qualquer assunto referente à ação ou à especulação. No caso do “Memoranda”, parece que ele estava tratando do ateísmo de modo geral, um ateísmo que pudesse incluir o espinosano e o cético. Neste momento, ele fala somente do ateu especulativo e afirma que este é tão irreal quanto o cético. Na parte I dos *Diálogos*, Cleanto reconhece que cético e ateu são “quase sinônimos” (*almost synonymous*), que ambos são raros e que nenhum deles fala com seriedade. Filo, citando Bacon, concorda com a afirmação e acrescenta que, ainda que existam alguns ateus insensatos, nenhum deles é temível. Na parte XII, Filo continua dizendo que este ateu é só verbalmente, não sinceramente. Há ainda um caso conhecido, comentado por Penelhum (1983, p. 145) e Mossner (1936), de que Hume teria pronunciado, diante do famoso ateu barão d’Holbach e dezesseis outros libertinos que nunca em sua vida tinha visto um ateu.

Essas insistências de Hume a respeito da não existência ou da não sinceridade dos ateus nos levam a crer que o seu ceticismo era irreconciliável com o ateísmo. O ateísmo é contrário ao espírito científico, diz Verdan (1998, p. 38), e Hume pode ter compreendido que a sua adesão ao ateísmo iria destruir a investigação filosófica, pondo um fim à pesquisa. Outra razão de Hume ter negado o ateísmo, lembra Gaskin na introdução dos *Diálogos*, eram as ameaças e inconveniências sociais que ele inevitavelmente acabou tendo de enfrentar. Mas se ele muitas vezes velava as suas idéias para evitar perseguições, como saberemos quais as suas verdadeiras opiniões a

respeito deste tema? A única maneira de tentarmos nos aproximar delas é partindo do pressuposto que Hume, em circunstâncias importantes, utilizava a máscara e a ironia, como diz Monteiro (2009, p. 19), para se resguardar de possíveis ataques indesejados.

Os diálogos são uma boa forma de discutir temas polêmicos sem que o autor precise identificar quais são as suas opiniões sobre o assunto. Hume, quando escreveu os seus, parece ter se modelado na *Natura Deorum* de Cícero, como é atestado por vários comentadores. Há vários indícios disto. Na *Natura Deorum*, o cético Cotta, embora promova um debate amplo sobre a religião, afirma que não discute a existência de Deus (I, 22 e III, 2). O cético Filo faz a mesma advertência na parte II dos *Diálogos*. Para Price, a confissão de ambos é irônica (1964), e para Peter Jones, essa afirmação só engana “the most careless, the most stupid thinker” (1982, p. 84 - a citação dos *Diálogos* está no início da parte XII). No final da sua obra, Cícero diz que Velleius (o epicurista) considerou os argumentos de Cotta mais verdadeiros enquanto ele próprio considerou os de Balbus (o estóico) mais próximos da verdade. Hume termina os seus *Diálogos* dizendo que os princípios de Filo são mais prováveis do que os de Demea, mas os de Cleanto são os que se mais aproximam da verdade. É importante lembrar também que na parte V nos *Diálogos* Hume cita um trecho da *Natura Deorum* para ridicularizar o argumento antropomorfista de Cleanto.

Hume revela ter percebido a estratégia de Cícero para evitar a exposição de suas idéias no ensaio “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”, considerando-o “a great sceptic in matters of religion”, que “introduces his friends disputing concerning the being and nature of the gods”, e elogia a forma do diálogo adotada por ele e a sua decisão de silenciar-se sobre o assunto, pois seria impróprio a um gênio como ele se posicionar de forma decisiva nesta questão. Nos seus *Diálogos*, é muito provável que Hume tenha decidido adotar a mesma estratégia. Ele tinha razões suficientes para manter as suas opiniões veladas ao público e, para não ser relacionado a qualquer um dos seus três personagens, fez com que até mesmo Filo, o seu personagem principal, mudasse de posição na última parte dos diálogos.

Filo é o mais crítico e o mais cético dos três personagens dos *Diálogos*. Desde o início, é ele quem levanta os maiores problemas das hipóteses religiosas e, por isso, é chamado de cético descuidado, zombador e libertino pelos demais personagens. Na parte I, por exemplo, ele admite que quando se trata de argumentos teológicos, somos “like foreigners in a strange country” e não sabemos até que ponto podemos confiar nos nossos métodos usuais de raciocínio. E na parte VIII, reafirma a tese cética, defendendo

que os partidários de cada sistema religioso prevalecem sobre os demais somente quando se ocupam em mostrar os absurdos dos seus antagonistas. Desta forma, todos concedem triunfo ao cético, que diz que nenhum sistema pode ser defendido com total segurança e que só a suspensão de juízo é recomendada nestas questões (1993, pp. 37 e 88-9).

Mas, na parte XII, após a saída de Demea, Filo adota o partido de Cleanto, defendendo o argumento do desígnio e afirmando que a suspensão de juízo não é possível nestes casos. Em seguida, sob o pretexto de discutir a falsa religião, ataca os dogmas das superstições populares, questiona as opiniões que as criaturas têm do seu criador e termina com o lema fideísta: “To be a philosophical sceptic is, in a man of letters, the first and most essential step towards being a sound, believing Christian” (1993, p. 130).

Em outras obras, Hume também enuncia opiniões contraditórias como essas do fim dos *Diálogos*, geralmente em lugares estratégicos como introduções, conclusões e textos de divulgação, ou quando a ameaça aos princípios religiosos é muito evidente em seus escritos. Na introdução da *Natural History*, ele admite o argumento do desígnio como prova legítima da religião cristã. “The whole frame of nature bespeaks an intelligent author; and no rational enquirer can, after serious reflection, suspend his belief a moment with regard to the primary principles of genuine Theism and Religion” (1993, p. 134). E prossegue prometendo discutir neste ensaio apenas a origem da religião na humanidade. Ataques à religião, porém, são freqüentes e Hume volta a defender o cristianismo das contradições apresentadas no final da seção VI e volta ao argumento do desígnio no início da seção XV. Mas na conclusão do ensaio, dúvidas com relação ao argumento voltam a aparecer: “What a noble privilege is it of human reason to attain the knowledge of the supreme Being”! E mais ataques à crença dos devotos (ainda que sejam os devotos “sem religião”): “*Ignorance is the mother of Devotion*: A maxim that is proverbial, and confirmed by general experience. Look out for a people, entirely destitute of religion: If you find them at all, be assured, that they are but a few degrees removed from brutes” (1993, pp. 184-5 – itálico do autor). No ultimo parágrafo da *Natural History*, Hume termina com estas palavras:

The whole is a riddle, an enigma, an inexplicable mystery. Doubt, uncertainty, suspence of judgment appear the only result of our most accurate scrutiny, concerning this subject. But such is the frailty of human reason, and such the irresistible contagion of opinion, that even this deliberate doubt could scarcely be upheld; did we not enlarge our view, and opposing one species of superstition to another, set them a quarrelling; while we ourselves, during their

fury and contention, happily make our escape into the calm, though obscure, regions of philosophy (1993, p. 185).

No *Tratado*, ao defender que nós não temos qualquer idéia de poder ou energia consultando nossas próprias mentes, Hume previu que essa teoria poderia pôr em risco a idéia inata de Deus defendida por muitos filósofos e acrescenta um apêndice para mostrar que, se há alguma maneira de se provar a origem da divindade, esta se encontra somente na reflexão sobre a ordem do universo (1978, p. 633). Como as críticas a esta teoria inevitavelmente apareceram, ele teve que reafirmar em “A Letter” que nunca negou os princípios da religião e voltou a defender o argumento *a posteriori* em favor da existência de Deus, nas respostas aos tópicos 1 e 2.

Na *Investigação*, a estratégia adotada por ele para evitar problemas com a religião foi a de apelar à fé em vez da razão em questões de natureza teológica. Na seção “Dos Milagres”, ao defender o método racional de Bacon para discernir os eventos milagrosos dos falsos, ele observa que a “nossa religião sagrada” está fundada apenas na fé e não está preparada para uma prova deste tipo. E, no fim da seção XII, antes de recomendar ao leitor que examine cada livro de sua estante que diga respeito à divindade e metafísica escolástica a fim de identificar os seus sofismas, diz que a teologia, embora fundada em parte na razão e na experiência, tem como melhor fundamento a fé e a revelação divina (1975, pp. 129-30 e 165). Outras passagens em defesa da fé cristã estão em “A Letter”, quando ele acusa de heresia os que tentam provar os mistérios da religião pela razão, na parte X dos *Diálogos*, na última fala de Filo, e no início do ensaio “Da imortalidade da alma”, quando ele diz que “it is the gospel, and the gospel alone, that has brought life and immortality to light”.

A hipótese de que Hume tenha sido fideísta, porém, é dificilmente levada a sério pelos comentadores³²⁴. Devemos lembrar ainda que as visões fideístas de Demea são consideradas supersticiosas por Filo e Cleanto, uma vez que para Hume, fé sem base racional não é uma fonte digna de conhecimento. E na *Natural History* ele sustenta que “the empire of all religious faith over the understanding is wavering and uncertain, subject to every variety of humour, and dependent on the present incidents, which strike the imagination” (1993, pp. 173-4).

Nestes casos, aparentemente as posições de Hume em favor da igreja e da fé são um mecanismo de defesa contra a intolerância religiosa do seu tempo. Poderíamos

³²⁴ Uma exceção é o anti-iluminista Johann Georg Hamann (1730-1788), que considerou o *Tratado* compatível com a doutrina fideísta (*apud* Livingstone p. 148).

recolher várias outras passagens em que a ironia e o disfarce estão claramente presentes em seus textos. Quando ele ataca, por exemplo, as superstições fomentadas pelos padres, papas e todos os adeptos da religião da Inglaterra no ensaio “Da superstição e do entusiasmo”, ele acrescenta uma nota para esclarecer o seguinte:

By *Priests* I understand only the Pretenders to Power and Dominion, and to a superior Sanctity of Character, distinct from Virtue and good Morals. These are very different from *Clergymen*, who are set apart (by the Laws) to the care of sacred Matters, and the conducting our public Devotions with greater Decency and Order. There is no Rank of Men more to be respected than the latter (1985, p. 617 – itálicos do autor).

Mesmo com a ressalva, porém, Hume não deixa de manter as suas críticas originais aos católicos e protestantes nem de defender a sua “infallible Rule, That Superstition is favourable to Priestly Power, and Enthusiasm as much, or rather more, contrary to it than sound Reason and Philosophy” (1985, p. 618).

Com relação ao argumento que parte da análise da ordem da natureza para inferir a existência de um criador, há outros comentários e razões destinados a sugerir uma possível anuência de Hume a eles. Um argumento forte pode ser levantado no seguinte sentido. Hume é empirista e admite que o único argumento a favor da existência de Deus deriva da ordem da natureza na seção XI da *Investigação*. Mas, enquanto nesta seção o seu personagem diz, no primeiro momento, que nunca colocou em dúvida os argumentos baseados na ordem da natureza para provar a existência de Deus, no decorrer do texto e por todos os *Diálogos* Hume não cessa de oferecer críticas a uma suposição tão abstrata quanto essa. Há, inclusive, provas recolhidas por ele extraídas do comportamento da natureza que podem nos indicar o contrário do que prega a religião, como a de que a desordem, em vez da ordem, pode ser encontrada no mundo material e a de que a alma humana não é imortal. Na parte 4 dos *Diálogos*, Filo mostra que nós temos vários exemplos de corrupção na matéria. Por que deveríamos pensar então que a ordem é mais essencial do que a desordem? E no ensaio “Da imortalidade da alma”, ele diz que os argumentos físicos derivados da analogia da natureza são mais fortes para provar a mortalidade do que a imortalidade da alma, visto que nada no mundo é perpétuo. Todas as alterações em um objeto qualquer que observamos na natureza levam à alteração de outro, levando-o à total destruição. Não seria razoável concluir, portanto, pelas regras de analogia, que as enormes alterações da alma realizadas pela dissolução do corpo favorecem a destruição total do ser?

É inegável que Hume, em toda questão de natureza filosófica ou científica, tenha preferido os argumentos baseados na experiência sensível aos derivados da razão pura.

Isso não é suficiente, porém, para inferirmos que ele tenha aceitado o argumento do desígnio, visto que um assunto como o da existência de Deus ultrapassa toda a nossa capacidade e compreensão. Mas podemos especular ainda qual o tipo de ceticismo religioso que Hume adota e se todas as suas idéias podem ser representadas por Filo. Ainda assim, é preciso lembrar que a posição de Filo pode não representar Hume o tempo todo, visto que o personagem muda de opinião nos final dos *Diálogos*.

Na visão de Fosl, embora Filo concorde com Cleanto na última parte dos *Diálogos* quando este diz que ninguém pode suspender o seu juízo com relação à existência de Deus, nas outras partes ele teria defendido não só que a *epoché* é possível e desejável em situações como esta, quanto a tese de que o argumento do desígnio é insensato e insuficiente. Disto, o comentador conclui que, de certa maneira, os *Diálogos* têm relações mais próximas com as *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto do que com as obras de Cícero, chegando a revelar mais traços de pirronismo do que de academicismo (1994). Fosl, além disso, defende que, se o princípio de Hume diz que todas as nossas idéias devem, em última instância, ser fundadas na experiência, então nós não podemos ter qualquer idéia de Deus. Contra isso, porém, Monteiro observa que em nenhum momento Hume refuta o argumento do desígnio declarando que Deus é uma entidade inobservável. Mas ele compreende que, se os atributos da divindade se manifestassem claramente nas suas criaturas e na natureza, seria legítimo afirmar sua existência (2009, p. 63). Muitas provas de natureza científica também não são diretamente observáveis, mas nem por isso Hume deixaria de crer nelas.

Diferente de Fosl, a maioria dos comentadores procura nos *Diálogos* uma interpretação das idéias de Hume compatível ao ceticismo moderado, defendido abertamente por ele na *Investigação*. É possível que Hume tenha adotado uma postura filosófica mais original com relação à existência da divindade do que a suspensão de juízo recomendada pelos antigos na obra mais madura de sua carreira. Para Gaskin, na introdução dos *Diálogos*, Filo, assim como Hume, defende o ceticismo mitigado. Mas isso não significa que outros personagens não expressem posições importantes para ele, já que o seu modelo é o de opiniões balanceadas, inspirado em Cícero.

Muitos autores concordam que a opinião de Hume se expressa nos pensamentos de Filo e de Cleanto. Mossner, porém, nos lembra de uma carta de Hume a James Balfour of Pilrig, em que o filósofo diz que, em cada diálogo, apenas um personagem poderia representar o seu autor (*Letters* I, p. 173), e segue Kemp-Smith na leitura de que Hume é Filo (2001, pp. 319 e 634). Mossner também cita as computações feitas por

Greig para mostrar que Filo aparece duas vezes mais nos *Diálogos* do que os dois teístas juntos: 67% das falas são de Filo, 21% de Cleanto e 12% de Demea (1936). Mas ele mesmo reconhece que Hume também aceitaria muitos argumentos de Cleanto e Demea. Ayer (1980, p. 23), Fogelin (Burnyeat 1983, p. 405) e Monteiro (2003, p. 57) também relacionam Filo a Hume, embora Monteiro também reconheça que Filo não é o único a defender teses humeanas (2005, p. X). Bolzani o identifica entre Filo e Cleanto e cita Alexandre Koyré para mostrar que, em outros filósofos os codinomes derivados de Filo sempre representam os seus autores. Nos diálogos de Berkeley, Malebranche, Bruno e Schelling os portas-vozes dos autores são Filónou, Teófilo e Filoteu³²⁵. Poucos são os autores a identificar Hume com Cleanto em primeiro lugar. Burton (1846, vol. I, p. 329) e Stanley (1935) fazem parte desta minoria. Noxon pensa diferente e não atribui nenhum personagem a Hume, apenas a longa nota inserida na última parte dos *Diálogos* (1964).

Aparentemente, o pensamento de Hume está mais próximo de Filo do que dos demais. Com Filo, Hume expõe os maiores e melhores argumentos e a maioria deles não é respondida de forma satisfatória por Cleanto ou Demea. Suas idéias aparecem mais claramente nestes dois últimos apenas nas ocasiões em que estes estão atacando um ao outro. Mas Filo faz praticamente só críticas e possivelmente Hume tenha se identificado mais com ele. Numa carta a Gilbert Elliot of Minto de 1751, o autor diz o seguinte ao correspondente, que era ministro religioso e adversário dos princípios céticos: “Had it been my good Fortune to live near you, I shou’d have taken on me the Character of Philo, in the Dialogue, which you’ll own I coud have supported naturally enough: And you woud not have been averse to that of Cleanthes” (*Letters* I, p. 154).

Além de relacionar Hume aos personagens dos *Diálogos*, também é preciso verificar quais as idéias predominantes desta obra e se elas podem ser equiparadas à posição cético-moderada do filósofo. Gaskin, na sua análise do livro, entende que Hume não rejeita totalmente as afirmações baseadas na ordem aparente do universo. Mas estas afirmações acrescentam muito pouco, isto é, apenas uma vaga possibilidade que algum deus não-providencial exista. E essa possibilidade, que ele chama de “deísmo atenuado” é muito mal-compreendida para ser afirmada ou negada por um *wise man* (1993).

Para Bolzani, a definição de cético mitigado nos *Diálogos* seria uma atitude adequada perante as dúvidas pirrônicas, uma atitude guiada pelo instinto. Neste sentido,

³²⁵ Vale a pena citar também o “Dialogue entre Theophile et Polidore” de Leibniz.

o argumento do desígnio seria uma crença imposta pela natureza, da mesma forma que ninguém consegue deixar de crer no mundo exterior. Ora, todos os argumentos céticos são irrefutáveis, mas muitos deles não nos persuadem. Da mesma forma, o argumento do desígnio teria uma influência universal sobre a humanidade, embora seja logicamente irregular (1998).

Mas esta definição de cético mitigado pode não ser totalmente compatível com a anterior. Gaskin não a aceita, pois defende que em Hume existem dois tipos de crença: a racional e a natural. A crença em Deus, para ele, não seria uma crença natural e instintiva (como a da existência contínua do mundo exterior e a dos sentidos), pois não pode ser justificada sem referência à razão ou à evidência (1993, pp. 337-8 e artigo “God, Hume and Natural Belief” in Tweyman 1995, vol. V, pp. 150-63).

Brahmi também defende a leitura de um ceticismo mais *rafinné* de Filo. Para este comentador, Filo não nega a evidência de uma ordem na natureza e diria que ninguém pode negar que todo efeito é o produto de uma causa, ainda que essa causa nos seja totalmente desconhecida. O único ponto que Filo concordaria com Cleanto, portanto, seria o de que é impossível duvidar da percepção de uma ordem natural no universo (2001, pp. 181-2). Wright também defende que, apesar do seu ceticismo, Filo ainda aceita uma remota e quase irrelevante analogia entre as nossas idéias e o curso da natureza (1983, pp. 168-71), e Penelhum afirma que nos *Diálogos*, Hume concede no máximo um vago deísmo não-religioso³²⁶ (1983, p. 138).

Todas estas leituras de ceticismo mitigado de Hume partem do pressuposto que a razão humana, em última análise, ainda ocupa um papel, por menor que seja, na discussão acerca da religião natural. Entretanto, Filo apresenta objeções muito fortes contra Cleanto por considerar a razão humana uma autoridade nesta controvérsia, pois é bem possível que existam outros tipos de explicação da origem do universo que a nossa razão seja incapaz de compreender. Esta é uma hipótese muito metafísica, de fato, mas dado que Hume não teria argumentos para invalidá-la, segue-se que, no final das contas, ele teria que reconhecer o ceticismo como a melhor alternativa entre as hipóteses religiosas oferecidas. Este ceticismo é chamado de “não-mitigado” por Fogelin, e estaria presente em toda obra de Hume para caracterizar suas visões metafísicas a respeito dos limites da razão (Burnyeat 1983, p. 399). Noxon também afirma que, a única posição possível de ser sustentada em religião natural por Hume é o agnosticismo, uma vez que

³²⁶ Sobre algum comprometimento religioso de Filo nos *Diálogos* ver também Flew (1980, pp. 220-1), Ayer (1980, p. 23) e Sessions (1991, p. 21).

os seus argumentos são apenas verbais e “não admitem qualquer determinação precisa”, como diz o autor na nota final dos *Diálogos* (1964). Os argumentos racionais em favor de uma causa ou da existência de um criador do universo, portanto, até poderiam ser vistos por Hume como possíveis ou razoáveis do ponto de vista da razão humana, mas nunca determinantes e nem ao menos totalmente dignos de serem aceitos pelo investigador filosófico. Hume, por meio de Filo, embora possa considerar os argumentos *a posteriori* “os únicos que merecem a nossa atenção”, certamente se afasta de Cleanto no que diz respeito ao alcance destes argumentos, pois em nenhum momento ele os considera suficientes para decidir a questão. No fim dos *Diálogos*, embora Filo (possivelmente de forma irônica) tenha aderido ao partido de Cleanto, todos os problemas e paradoxos apresentados por ele nas demais partes permanecem sem resolução. Teria Hume simplesmente ignorado todas as objeções que ele próprio havia colocado anteriormente e mudado de opinião por uma mera conveniência? Nesta ocasião, parece mais sensato crer que ele tenha apresentado opiniões contraditórias por meio do seu cético para confundir o leitor e a censura. As contradições podem também ser uma estratégia de Hume para fazer o cético encarar a questão do ponto de vista do adversário. De fato, esta é a tarefa do bom investigador filosófico: mudar de perspectiva para analisar um problema a partir de outros parâmetros e verificar quais as consequências desta posição. Isso pode parecer estranho e forçado para uns, mas talvez não para o cético. “The Confusion in which I represent the Sceptic seems natural”, Hume confirma na carta a Gilbert de Minto.

Uma última reflexão que merece nossa atenção acerca da posição de Hume está relacionada com o seu caráter e foi colocada por Mossner no artigo “The Enigma of Hume”. O enigma que Mossner se refere é o de saber a diferença entre o Hume intelectual e o homem prático. Para Mossner, o Hume intelectual estaria satisfeito com o rótulo de infiel recebido pelos seus adversários, mas o Hume pragmático seria aquele que disse ao barão d’Holbach que jamais em sua vida se deparou com um ateu. Entretanto, mesmo as narrações e anedotas sobre a vida de Hume são controversas. Há escritores que o retratam como um cristão convicto e há os que o descrevem como um ateu ou cético, assim como há relatos do próprio Hume em que a sua pretensão aparentemente é mais confundir do que esclarecer suas idéias. É bem possível que, mesmo em sua vida pessoal, Hume constantemente se escondia da perseguição e da censura.

Mossner, em seu *Life of David Hume* apresenta alguns relatos de pessoas que consideravam Hume cristão ou quase-cristão (2001, pp. 570-1). Em “Notices and anecdotes of David Hume”, publicadas na *Autobiography of the Rev. Dr. Carlyle*, o autor conta que certa vez em sua casa, sua esposa perguntou a Patrick Boyle, um dos amigos íntimos e na época vizinho de Hume, se o filósofo era de fato um descrente. Boyle disse que não acreditava nisso e contou um episódio vivenciado por ele. Quando a mãe de Hume faleceu, Boyle explicara ao amigo entristecido que o seu infortúnio devia-se à sua renúncia aos princípios da religião e o aconselhara a manter a crença de que a sua mãe neste momento se encontra feliz no reino da justiça. A isso Hume respondera: “Though I threw out my speculations to entertain and employ the learned and metaphysical world, yet in other things I do not think so differently from the rest of mankind as you may imagine”. Entretanto, Carlyle também diz sobre Hume que “he had much learning and a fine taste, and was professedly a sceptic, though by no means an atheist” (1860, pp. 272-4).

Mossner nos apresenta outras histórias narradas por outros autores sobre o filósofo que nos levam a crer na sua postura anti-religiosa. Lord Charlemont conta que a sra. Mallet, esposa do editor de Bolingbroke, certa vez se apresentou a Hume dizendo: nós, deístas, precisamos nos conhecer. A resposta de Hume foi a de que ele não era deísta e nem queria ser conhecido por esta denominação. Lord Charlemont também havia perguntado a Hume sobre a sua crença na imortalidade da alma, e a resposta final do filósofo foi: “I can na help doubting” (2001, pp. 395 e 545). Muitas outras passagens refletem o seu pensamento cético, como podem ser conferidas em Mossner (conforme pp. 51, 575-6, 306-7, 405, 599, 606). Um testemunho importante é o de James Boswell, que o entrevistou no seu leito de morte e publicou suas idéias em “An Account of My Last Interview with David Hume”. Ao tratar da questão da imortalidade, Hume disse a Boswell que deixou as suas crenças em religião desde que começou a ler Locke e Clarke. Entretanto, Boswell insistiu em saber se não é possível que um estado futuro exista e Hume respondeu de forma metafórica que também é possível que um pedaço de carvão caia no fogo e não se queime e que a idéia de que nós viveremos eternamente é a *most unreasonable fancy*.

Dada as declarações e a análise do conjunto de sua obra, parece possível concluir que Hume tenha sido anti-religioso, mas há muitas questões que dizem respeito à religião, como a imortalidade da alma e a existência de Deus que são difíceis de saber até que ponto Hume concordaria com elas. Aparentemente, ele não gostava de revelar as

suas crenças ao público. Em 1754, ele disse a John Clephane: “A few Christians only (and but a few) think I speak like a Libertine in religion: be assured I am tolerably reserved on this head” (*Letters* I, p. 189).

Ainda que possamos levantar algumas suposições sobre as opiniões de Hume, no fundo elas permanecem um enigma para nós, como diz Mossner. Se Hume queria ser representado por Filo, se defende um ceticismo completo ou se julga sensato alguém aderir a uma ou outra hipótese que lhe pareça mais provável em matéria de religião, não temos como saber com certeza, pois mesmo em sua vida pessoal ele sempre se manteve comedido nestes assuntos. Quando se trata de saber qual a posição final de Hume em assuntos religiosos, só podemos concluir como Gaskin na introdução dos *Diálogos*: Hume ou não nos fornece qualquer veredicto para esse assunto ou oferece um tão complexo que o leitor deve tirar as conclusões por si próprio.

CONCLUSÃO

O ceticismo moderno tem características próprias: ele surgiu para suprir as necessidades de um determinado tempo histórico, para dar um tratamento especial à questão da razão e revelação e oferecer uma alternativa de pensamento à filosofia e à ciência adotada tanto nas escolas quanto entre os primeiros modernos. Hume aparece neste tempo para dar uma resposta aos partidários deste tipo de ceticismo, mas também para mostrar que a filosofia moderna, se levada às últimas conseqüências, necessariamente nos conduz ao maior nível de dúvida. A alternativa encontrada por ele é a de uma espécie de dúvida filosófica mais moderada, condizente com a condição humana.

Estudar as raízes do ceticismo no período moderno parece ser tarefa mais árdua do que estudar as origens das concepções empiristas e racionalistas dos filósofos do mesmo período, pelo menos no que diz respeito à reconstituição de suas fontes históricas. E isso se deve principalmente à censura a certas formas de pensamento imposta pelas religiões e pelas leis autoritárias daquele tempo. “Rara é a felicidade dos tempos em que é permitido pensar o que se quer e dizer o que se pensa” é o pensamento de Tácito anunciado por Hume na introdução do livro I do *Tratado*.

Verdan chama o ceticismo de “parente pobre” da filosofia, por ser o mais relegado entre os estudiosos (1998, p. 08). Muitas vezes, além disso, ele é confundido com a incredulidade e, por isso, visto como o mais perigoso entre as doutrinas da antiguidade. Na Idade Moderna, os cétricos tinham essa consciência e, por isso, eram comedidos ao tratar deste assunto, embora freqüentemente enunciassem ataques às opiniões conservadoras a respeito de ciência, religião e filosofia. Montaigne lançou o seu protesto aos métodos de conversão do seu tempo no ensaio “Dos coxos”: “Je vois bien qu’on se courrouce, et me défend-on d’en douter, sur peine d’injures exécrables. Nouvelle façon de persuader. Pour Dieu merci, ma créance ne se manie pas à coups de poing” (1965, vol. III, p. 313). E na “Apologia de Raymond Sebond”, comentando sobre a guerra entre católicos e protestantes: “nous brûlons les gens qui disent qu’il faut faire souffrir à la vérité le joug de notre besoin” (1965, vol. II, p. 144). La Mothe Le Vayer também defende a liberdade de pensamento naqueles tempos de intolerância, preferindo louvar a *epoché* cética a aceitar o condicionamento de suas idéias por alguma autoridade externa. No diálogo “Da ignorância louvável” ele condena o papa Gregório,

que ousou proibir os livros de Cícero e Paulo X, que declarou herético todo aquele que simplesmente professasse a palavra “academia” ou “universidade” (1716, vol. II, p. 25).

Apesar de tais contratempos, o ceticismo é a teoria que melhor serviu aos católicos na luta contra as novas religiões, pois com ele os filósofos puderam questionar as certezas da razão sem necessariamente abandonar a fé e os costumes tradicionais adotados e aceitos pela população (principalmente os provenientes da religião). O ceticismo restaurado pelos modernos, assim, também serviu como um instrumento a serviço da fé. Entretanto, do ceticismo não decorre necessariamente o fideísmo, observa Popkin. O ceticismo é uma “via de mão dupla”: depois de adotar os seus princípios, alguém pode muito bem crer como não crer. Hume e Voltaire, conclui Popkin, decidiram não crer (2000, p. 165). Argumentos céticos poderiam, portanto, fornecer o material necessário para o descrente ou agnóstico e, estes mesmos argumentos, reforçar ainda mais a fé do crente? Colocando a questão de forma mais geral: quem crê verdadeiramente jamais será convencido pelo cético e quem está habituado a levar a dúvida a todas as áreas do conhecimento jamais consentirá na fé religiosa? A questão é interessante e pouco explorada, mas para respondê-la, é preciso fazer um novo direcionamento desta pesquisa, o que nos exigirá um estudo mais aprofundado sobre o tema.

Além dos problemas relacionados à religião, o ceticismo abalou os fundamentos metafísicos que os filósofos levantaram para o domínio das ciências. As críticas dos primeiros céticos da modernidade representaram naquela época os mais potentes ataques filosóficos para arruinar o saber dos escolásticos. Huet, Foucher, Glanvill e Bayle expandiram as críticas de Montaigne e de seus seguidores para abarcar a metafísica cartesiana, e Hume levou-as as últimas consequências, exigindo uma nova base para todo o pensamento moderno. Ao desenvolver e organizar as críticas de seus antecessores, que já haviam sido apresentadas de forma dispersa no *Dicionário* de Bayle, Hume completa o que Watson chama de “Breakdown of Cartesian Philosophy”. Nas palavras de Russell, ele representa a bancarrota da racionalidade do século XVIII (1957, p. 221), e para o seu crítico Thomas Reid, condena o sistema cartesiano ao ceticismo, tornando-o incurável (1828, tomo III, ensaios 6 e 7).

Mas Hume chama de incurável o ceticismo proposto por Descartes, e a solução a esta forma de conduzir as idéias estaria na moderação de seus princípios. Se seguirmos somente os princípios do entendimento, Hume diz no *Tratado*, ele destrói-se a si mesmo. Mas não aceitar nenhum pensamento sutil e elaborado, renunciando a todo tipo

de metafísica, é destruir completamente a filosofia (1978, p. 300). Qualquer uma dessas extremidades é contrária à natureza humana.

O apreço que Descartes conferiu à razão os pirrônicos também queriam conferir, mas estes ainda não encontraram o seu *cogito*. Ambos procuram uma razão metafísica para fundamentar as suas crenças e, por isso, entram em contradição com a natureza humana, que está intimamente ligada ao instinto, além da razão. O pirrônico e o dogmático são, portanto, duas faces da mesma moeda. Como Pascal já havia observado, o pirrônico precisa do dogmático para se fortalecer (*Pensées*, frags. 374-6). Porchat apresenta o outro lado: e o ceticismo é a porta de entrada do dogmatismo (1986).

Não sabemos de que maneira Hume compreendeu o ceticismo dos antigos, mas o fato de ele fazer tão poucos comentários sobre esta seita, a não ser para criticá-la, não é o suficiente para dizermos que ele não tenha compreendido o propósito da dúvida destes céuticos. O pirrônico, assim como Hume, aceita a autoridade dos sentidos para a conduta da vida, ainda que de forma provisória. Então por que Hume considera as suas idéias contraditórias com as suas ações? A questão não é fácil de responder e nós não encontramos uma solução definitiva até o momento. Mas é possível que Hume, mesmo compreendendo o assentimento às aparências dos sentidos dado pelo pirrônico, tenha ignorado este tipo de dúvida por ser muito trivial e irrelevante para conter os avanços que a ciência do seu tempo vinha realizando a partir das análises da experiência sensível. Mas a sua crítica não é só de ordem pragmática. Para ele, o homem precisa confiar completamente nos dados dos sentidos para poder avançar nas suas idéias, pois do contrário, não aprenderia nada e nem formularia qualquer noção sensata que diga respeito à ciência e à filosofia.

Assim como o pirrônico, Hume continua céutico com relação aos princípios metafísicos que fundamentam as nossas idéias. No entanto, a suspensão de juízo não é compatível com a natureza humana. Eis a contradição que o homem está sujeito, diria Pascal: não podemos ter certeza de nada, mas também somos impossibilitados de duvidar! E Hume continuaria: se o homem renunciar ao estado de moderação que a natureza impôs a ele, tentando alcançar seja a certeza, seja a dúvida completa, perde-se nos labirintos da metafísica. Antes de penetrar em qualquer metafísica, ele alerta, não devemos nos esquecer de que somos homens. Desta forma, o pirrônico também violaria as regras da natureza humana quando enuncia a sua *epoché* a fim de encontrar a tranqüilidade da alma. Para Penelhum, há uma diferença entre as idéias de Hume e as de

seu adversário: enquanto Hume segue mais consistentemente a natureza humana, o pirrônico clássico suspende o juízo de modo mais anti-natural (1983, pp. 124-5).

O que seria seguir de forma mais consistente a natureza? Aparentemente, na concepção de Hume, considerar que o homem possa atingir um estado de satisfação duradoura da mente é anti-natural, perguntar se os nossos sentidos nos apresentam dados confiáveis é inútil, negar os avanços que a ciência promove, questionando se os objetos que nos aparecem podem servir de guia para criarmos hipóteses e teorias avançadas é tolice. E, finalmente, suspender o juízo acerca de todas as questões que o ser humano pode chegar, na tentativa de alcançar a tranquilidade da alma está ainda mais longe do propósito de Hume. Porchat mostra que o cético também desenvolve um pragmatismo empírico (ou um “empirismo sem dogmas”), mas quando precisa optar entre racionalismo e empirismo, ele sempre suspenderá o seu juízo (2005). Hume também não ousou fundamentar as suas crenças na experiência sensível com dogmas, mas entre a teoria racionalista e inata de Descartes e o empirismo de Locke ele não teve dúvidas e optou pela segunda alternativa, por ser mais sensata.

Hume cultivou uma filosofia moderada, assim como na sua vida pessoal soube equilibrar os seus humores. Por isso é tão difícil qualificar o seu sistema de pensamento em um dos extremos: cartesiano ou cético, empirista ou racionalista, cientificista ou metafísico, como me advertiu João Paulo Monteiro. Citando Peter Jones, podemos dizer que a filosofia de Hume se aproxima do ceticismo, do naturalismo e do método retórico de Cícero (1982, p. 09).

Mas a dificuldade de rotular uma filosofia não se encontra apenas em Hume, como constatamos no decorrer da tese. Outros chamados céticos modernos da mesma forma tentavam se afastar da classificação de pirrônico, embora também não aceitassem o seu inverso: a de dogmático. E as razões apresentadas por eles contra o ceticismo possivelmente não serviram apenas para despistar a inquisição religiosa, pois mesmo fora do plano religioso, eles mantinham o questionamento sobre a finalidade da dúvida cética. E o fato de utilizarem os argumentos céticos contra os seus opositores não equivale a dizer que eles seguiam integralmente as idéias do ceticismo antigo. Da mesma forma, o fato de Hume reconhecer que não há um princípio racional, metafísico e auto-evidente extraído da razão pura que possa resolver as controvérsias encontradas na filosofia e na experiência sensível, não é o suficiente para fazer dele um cético pirrônico. Neste sentido, podemos dizer que Gassendi, Huet, Hume e Glanvill eram céticos, mas não pirrônicos. Como observamos, neste período histórico há o predomínio

de um tipo de ceticismo singular na história da filosofia, um que se distancia dos gregos antigos, mas que de certa forma se identifica com ele, e que chamamos aqui de “ceticismo eclético”.

A filosofia de Hume pode ser relacionada a qualquer tempo histórico: as idéias do *Tratado* e da *Investigação* já foram aproximadas com as do cético clássico, do positivismo, da fenomenologia. Mas, para ser compreendida dentro do contexto em que foi elaborada, é necessário a pesquisa de muitos outros autores do período, tanto filósofos, quanto historiadores. A tese realizou um tipo de aproximação: entre Hume e os céticos da modernidade, e espera com isso ter colaborado para o tema bem como trazer algumas luzes para os outros tipos de investigação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Aurélio. Contra os Acadêmicos. Coimbra: Atlântida, 1957.

ALBIERI, Sara. Hume acerca da Vida e da Felicidade. Revista de Ciências Humanas. Florianópolis: v. XI, n. 15, p. 96-111, 1995.

_____. Hume e a verdadeira metafísica, In: Atas do I Colóquio Internacional de Metafísica. Natal: PPPG/ UFRN, 2006. p. 311-319.

ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD, Malcolm (ed.). The Cambridge history of Hellenistic philosophy. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005. Caps. 7-10.

ANNAS, Julia. Hume e o ceticismo antigo, In: Skepsis, Ano I, No. 2, 2007. pp. 131-148.

ANNAS, Julia & BARNES, Jonathan. The modes of scepticism: ancient texts and modern interpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

ARNAULD, A. & NICOLE, P. La Logique, ou L'Art de Penser. Paris: C. Savreux, 1662.

AYER, Alfred J. Hume. Oxford: Oxford University Press, 1980.

BACON, Francis. New Organon. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BARTHOLMÈSS, Christian. Huet, évêque d'Avranches, ou, Le scepticisme théologique. Paris: Imprimerie de M. Ducloux et Comp., 1830.

BAYLE, Pierre. Dictionnaire historique et critique. Paris: Aupelf/Cnrs, 1972.

_____. Lettre à Vicent Minutoli pour servir d'apologie au livre intitulé Pensées diverses. In: Oeuvres diverses de Pierre Bayle. La Haye, 1727-1731.

_____. Pensées diverses sur la comète (Éd. critique). Paris: E. Droz, 1939. 2 vol.

BERKELEY, George. A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. Indianapolis: Hackett, 1982.

BOLZANI, Roberto. Acadêmicos versus pirrônicos: ceticismo antigo e filosofia moderna, In: Discurso, n. 29, 1998, p. 57-110.

_____. Acerca dos diálogos sobre a religião natural, In: Ceticismo, col. Rumos da Epistemologia, vol. 2, 2000, pp. 169-196.

- BOSS, Ronald. The Development of Social Religion: A Contradiction of French Free Thought. In: Journal of the History of Ideas, Vol. 34, No. 4, (Oct. - Dec., 1973), pp. 577-589.
- BOUILLIER, Francisque. Histoire de la philosophie cartésienne. Paris: C. Delagrave, 1868. 2 vol.
- _____. Histoire et critique de la révolution cartésienne. Lyon: impr. de L. Boitel, 1842.
- BOYLE, Robert. The Sceptical Chymist. London: J. M. Dent & Sons Ltd. New York: E.P.Dutton & Co., 1911.
- BRACKEN, Harry M. Bayle, Berkeley, and Hume, In: Eighteenth-Century Studies, Vol. 11, No. 2. (Winter, 1977-1978), pp. 227-245.
- _____. Bayle not a Sceptic?, In: Journal of the History of Ideas, Vol. 25, No. 2. (Apr. - Jun., 1964), pp. 169-180.
- BRAHAMI, Frédéric. Le travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume. Paris: Presses universitaires de France, 2001.
- BURNETT, Charles. John of Salisbury and Aristotle, In: Disdocalia Journal for Philosophy. Vol. 2, 1996. pp. 19-32.
- BURNYEAT, Myles. The Skeptical Tradition. Berkeley: University of California Press, 1983.
- BURTON, John Hill. Life and correspondence of David Hume. Edinburgh: 1846.
- CAPALDI, Nicholas. David Hume, The Newtonian Philosopher. Boston: Twayne Publishers, 1975.
- CAREIL, L. A. Foucher de (org.). Correspondance de Leibniz avec Foucher, in: Lettres et opuscules inédits de Leibniz. Paris: Lagrange, 1854.
- CARLYLE, Alexander. Notices and anecdotes of David Hume, In: Autobiography of the Rev. Dr. Carlyle. Edinburgh and London: William Blackwood and sons, 1860.
- CAZES, Albert. Pierre Bayle: sa vie, ses idées, son influence, son oeuvre. Paris: Dujarric, 1905.
- CHARRON, Jean Daniel. Did Charron Plagiarize Montaigne?, In: The French Review, Vol. 34, No. 4. (Feb., 1961), pp. 344-351.
- CHARRON, Pierre. De la sagesse. Paris: Chaignieau, 1797.
- _____. De la sagesse, 2. ed, Petit Traicté de Sagesse, Opuscules extraits des OEuvres de Charron. Paris: Rapilly, 1827.

CICERO, Marcus Tullius. Académiques, In: Oeuvres complètes de Cicéron. Paris, Dubochet, 1840. Tome III.

_____. On the nature of the Gods. London: Methuen, 1896.

COELHO, Eduardo. O cepticismo de Francisco Sanches : médico e filósofo de quinhentos. Lisboa: Livraria Portugália, 1938.

COTTINGHAM, John. A Descartes Dictionary. Cambridge: Blackwell, 1993.

CURLEY, E. Descartes against the skeptics. Cambridge, MS: Harvard U.Press, 1978. Cap. 1.

DESCARTES, René. Oeuvres de Descartes. Paris: Levrault, 1826. Victor Cousin (Org.).

DIDEROT, Denis. Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Paris: Durand, 1751. Art. pyrrhonienne ou sceptique-philosophie.e scepticisme.

DOXSEE, Carll Whitman. Hume's Relation to Malebranche, In: The Philosophical Review, Vol. 25, No. 5. (Sep., 1916), pp. 692-710.

DREVER, James. A Note on Hume's Pyrrhonism, In: The Philosophical Quarterly, Vol. 3, No. 10. (Jan., 1953), pp. 40-50.

DUMONT, Jean-Paul. Le scepticisme et le phenomene. Paris: Vrin, 1985. Parte 1.

EMPIRICUS, Sextus. Outlines of Pyrrhonism. Cambridge/London: The Loeb Cassical, 1976. V. 1.

ÉTIENNE, Louis. Essai sur La Mothe-le-Vayer. Rennes: J. M. Vatar, 1849.

EVA, Luiz. Montaigne contra a vaidade. São Paulo: Humanitas, 2004.

FIESER, James. Hume's Pyrrhonism: A Developmental Interpretation. In: Hume Studies, v. 15, 1989. p. 93-119.

_____. A Bibliography of Hume's Writings and Early Responses. Bristol: Thoemmes Press, 2003. Internet Publication: (James Fieser): <http://www.utm.edu/staff/jfieser/vita/research/research.htm>

FINE, Gail. Descartes and the Ancient Skepticism: Reheated Cabbage? In: The Philosophical Review, v. 109, n. 2. New York: Cornell University, 2000.

FLEW, Anthony. Hume's philosophy of belief: a study of his first inquiry. New York: The Humanities Press, 1980.

FLOTTE, Jean Baptiste Marcel. Étude sur Daniel Huet, évêque d'Avranches. Montpellier: Félix Seguin, 1857.

FOGELIN, Robert. Hume and Berkeley on the Proofs of Infinite Divisibility. In: The Philosophical Review, Vol. 97, No. 1, (Jan., 1988), pp. 47-69

_____. Hume's Scepticism. In: The Cambridge Companion to Hume. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

FORCE, James & POPKIN, Richard. Essays on the context, nature, and influence of Isaac Newton's theology. Imprinta Dordrecht; Boston : Kluwer Academic Publishers, 1990. Cap. 8 e 10

FOSL, Peter S. Doubt and Divinity: Cicero's Influence on Hume's Religious Scepticism, In: Hume Studies. Vol.XX, N.1 (April, 1994), pp. 103-120.

FOUCHER, Simon. Dissertations sur la Recherche de la vérité, contenant l'histoire et les principes de la philosophie des académiciens. Paris: Royale, 1693.

_____. La critique de la "Recherche de la vérité" où l'on examine en même tems une partie des principes de M. Descartes – Lettre par un academicien. Paris: S. Jacques, 1675.

_____. Nouvelle dissertation sur la "Recherche de la vérité", contenant la Réponse à la "Critique de la Critique de la Recherche de la vérité", où l'on découvre les erreurs des dogmatistes tant anciens que nouveaux, avec une discussion particulière du grand principe des cartésiens. Paris: R.-J.-B. de La Caille, 1679.

GARRETT, Don. 'A Small Tincture of Pyrrhonism': Skepticism and Naturalism in Hume's Science of Man, In: ARMSTRONG, Walter Sinnott. Pyrrhonian Skepticism, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 68-98.

GASKIN, J. C. A. Hume on Religion. In: The Cambridge Companion to Hume. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. pp. 313-344.

GASSENDI, Pierre. Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliens. Paris: J Vrin, 1959. Introd. e notas por Bernard Rochot.

_____. The selected works of Pierre Gassendi. New York: Johnson Reprint Corp., 1972. Edited and translated by Craig B. Brush.

GÉRANDO, Joseph-Marie de. Histoire comparée des systèmes de philosophie. Paris: A. Eymery: Rey et Gravier: Aillan, 1822. vol. 1.

GILSON, Étienne. René Descartes: Discours de la Méthode, Texte et Commentaires. Paris: J. Vrin, 1987.

GLANVILL, Joseph. Scepsis scientifica or, the authors defence of the vanity of dogmatizing. New York: Garland Pub., 1978.

- GOUHIER, Henri. Blaise Pascal: conversão e apologética. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.
- GRAY, Floyd. Reflexions on Charron's Debt to Montaigne, In: The French Review, Vol. 35, No. 4. (Feb., 1962), pp. 377-382.
- GREGORY, Tullio. Genèse de la raison classique de Charron à Descartes. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- GROARKE, Leo; SOLOMON, Graham. Some Sources for Hume's Account of Cause, In: Journal of the History of Ideas, Vol. 52, No. 4. (Oct. - Dec., 1991), pp. 645-663.
- GUIMARÃES, Livia. Hume entre o Academicismo e o Pirronismo, In: Kriterion, Belo Horizonte, n. 93, 1996.
- HAYMANN, John. The Evolution of "The Moralists", In: The Modern Language Review, Vol. 64, No. 4, (Oct., 1969), pp. 728-733.
- HUET, Pierre-Daniel. Traité Philosophique de la Foiblesse de l'Esprit Humain. Londres: J. Nourse, 1741.
- HUME, David. A letter from a gentleman to his friend in Edinburgh. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1967. Intro. by Ernest C. Mossner and John V. Price.
- _____. A Treatise of Human Nature, Edit. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1978.
- _____. An Enquiry Concerning the Principles of Morals: a critical edition. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- _____. An Enquiry Concerning Human Understanding. Edited by Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 1999.
- _____. Dialogues Concerning Natural Religion and the Natural History of Religion. Oxford: Oxford University Press, 1993. Edited with an introduction by J. C. A. Gaskin.
- _____. Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Edit. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1975.
- _____. Essays moral, political and literary. Indianápolis: Liberty Fund, 1985.
- _____. New Letters of David Hume. Oxford: Clarendon Press, 1954. Edited by Raymond Klibansky and Ernest Mossner.
- _____. The Letters of David Hume. Oxford: Clarendon Press, 1932. Edited by J.Y.T. Greig. 2 vol.

HYMAN, Gavin. Atheism in Modern History. In: Michael Martin (Org.). The Cambridge Companion to Atheism. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

IMMERWAHR, John. Hume's Essays on Happiness. In: Hume Studies. Vol. XV nr: 2, 1989. p. 307-337

JOHNSEN, Bredo C. On the Coherence of Pyrrhonian Skepticism. In: The Philosophical Review, Vol. 110, No. 4. (Oct., 2001), pp. 521-561.

JOLLEY, Nicholas. The Reception of Descartes' Philosophy. In: Cottingham, John (Org.). The Cambridge Companion to Descartes. New York: Cambridge University Press, 1992.

JONES, Peter. Hume's sentiments : their Ciceronian and French context. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982.

KEMP-SMITH, Norman. The Philosophy of David Hume. London: Macmillan and Co., 1964.

KENSHUR, Oscar. Bayle and the Structures of Doubt. Eighteenth-Century Studies, Vol. 21, No. 3, 1988, pp. 297-315.

KHALFA, Jean. Pascal's theory of knowledge, In: The Cambridge companion to Pascal: edited by Nicholas Hammond. Imprinta Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2003.

LANGER, Ullrich. Montaigne's political and religious context, In: The Cambridge companion to Montaigne: edited by Ullrich Langer. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005.

LA MOTHE LE VAYER, François de. Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens & Quatre autres dialogues du mesme auteur. Francfort: Jean Sarius, 1716. 2 vol.

_____. Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences. In: Oeuvres complètes. Paris: Aupelf, 1973.

_____. Opuscul ou petit traité sceptique sur cette commune façon de parler: n'avoir pas le sens commun. Paris: A. de Sommaville, 1646.

_____. Soliloques Sceptiques. Paris: Louïs Billaine, 1670.

LABROUSSE, Elisabeth. Notes sur Bayle. Paris: J Vrin, 1987.

LAÉRCIO, Diógenes. Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres. Brasília: Ed.UNB, 1977.

LANDESMAN, Charles. Ceticismo. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

LARMORE, Charles. Scepticism, In: GARBER, Daniel (ed.). The Cambridge history of seventeenth-century philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

LENIENT, Charles. Étude sur Bayle. Paris: Madame J. Joubert Libraire, 1855.

LENNON, Thomas M. Jansenism and the Crise Pyrrhonienne, In: Journal of the History of Ideas, Vol. 38, No. 2. (Apr. - Jun., 1977), pp. 297-306.

_____. Theology and the God of the philosophers. In: RUTHERFORD, Donald (ed.). The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy. New York: Cambridge University Press, 2006. pp. 274-298

_____. What kind of skeptic was Bayle?, In: Midwest Studies in Philosophy, XXVI (2002), pp. 258-279.

LENOBLE, Robert. Mersenne ou, La naissance du mécanisme. Paris: J.Vrin, 1943.

LIVINGSTON, Donald. Philosophical melancholy and delirium. Chicago: University of Chicago Press, 1998. Cap. 1

LOCKE, John. An essay concerning human understanding. Oxford: Clarendon, 1979.

LOEB, Louis E. Sextus, Descartes, Hume, and Peirce: On Securing Settled Doxastic States. In: Noûs, v. 32, n. 2. Boston; Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

McKENNA, Antony. “Ils croient, ou ils croient croire”: réflexions sur la foi chez Montaigne et chez Bayle. Communication présentée à la Journée d’étude de la Société des Amis de Montaigne (1998), paru dans le Bulletin des Amis de Montaigne, janvier 1999. Recolhido de: The Pierre Bayle Home Page, edited by Gianluca Mori: <http://www.lett.unipmn.it/%7Emori/bayle/papers.html>

_____. The reception of Pascal’s *Pensées* in the seventeenth and eighteenth, In: The Cambridge companion to Pascal: edited by Nicholas Hammond. Imprinta Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2003.

_____. L’Eclaircissement sur les pyrrhoniens. Preprint version - Published in the proceedings of Nijmegen Congress, 1998. Recolhido de: The Pierre Bayle Home Page, edited by Gianluca Mori: <http://www.lett.unipmn.it/%7Emori/bayle/papers.html>

MAIA NETO, José R. Academic Skepticism in Early Modern Philosophy. Journal of the History of Ideas, n. 2, v. 58, 1997.

_____. “As principais forças dos pirrônicos” (La 131) e sua apropriação por Huet. Kriterion, Belo Horizonte, v. 47 n. 114, 2006.

_____. Huet n’est pas un sceptique chrétien. Les Études Philosophiques, Paris, v. 2, 2008. p. 209-222.

_____. Hume and Pascal: Pyrrhonism vs. Nature. Hume Studies, n. 1, vol. XVII, 1991.

MALEBRANCHE, De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme, & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Amsterdam: Henry Desbordes, 1688. Livro I.

MALHERBE, Michel. La philosophie empiriste de David Hume. Paris: J. Vrin, 1992.

MARSHALL, Geoffrey. David Hume and Political Scepticism, In: The Philosophical Quarterly, Vol. 4, No. 16. (Jul., 1954), pp. 247-257.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. Ensayos de critica filosofica. Imprenta Buenos Aires: Emece, 1946. Cap. 2: de los orígenes del criticismo y del escepticismo. p. 161-284.

MERSENNE, Marin. La vérité des sciences contre les septiques ou Pyrrhoniens. Paris: chez Toussaint du Bray, 1625.

MICHAUD, Yves. How to Become a Moderate Skeptic: Hume's Way Out of Pyrrhonism, In: Hume Studies. Volume 11, Issue 1 (April, 1985), 33-46.

MILLER, Hugh. The Naturalism of Hume, In: The Philosophical Review, Vol. 38, No. 5. (Sep., 1929), pp. 469-482

MILTON, J.R. Induction before Hume, In: The British Journal for the Philosophy of Science, Vol. 38, No. 1. (Mar., 1987), pp. 49-74.

MONTAIGNE, Michel de. Essais. Paris: Gallimard, 1965. 3 vol.

MONTEIRO, J. P. Hume e a Epistemologia, São Paulo: Unesp, 2009.

_____. Novos Estudos Humeanos. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

_____. Obras sobre Religião de David Hume – Introdução. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2005.

MOREAU, Pierre-François (org.). Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle. Paris: A. Michel, 2001.

MOSSNER, Ernest C. Hume's Early Memoranda, 1729-1740: The Complete Text. In: Journal of the History of Ideas, Vol. 9, No. 4, (Oct., 1948), pp. 492-518.

_____. The Enigma of Hume. In: Mind, New Series, Vol. 45, No. 179. (Jul., 1936), pp. 334-349.

_____. The Life of David Hume. Oxford: Clarendon Press, 2001. 2.ed.

MULSOW, Martin. Eclecticism or Skepticism? A Problem of the Early Enlightenment, In: Journal of the History of Ideas, Vol. 58, No. 3. (Jul., 1997), pp. 465-477.

NOXON, James. Hume's Agnosticism. In: The Philosophical Review, Vol. 73, No. 2. (Apr., 1964), pp. 248-261

_____. Hume's Philosophical Development - a study of his methods. Oxford: Clarendon Press, 1973. Cap. 2

OLASO, Ezequiel de. Otra Vez Sobre el Escepticismo de Hume. In Manuscrito, vol.I, n.2, 1978, p. 45-63.

OLSHEWSKY, Thomas M. The Classical Roots of Hume's Skepticism, In: Journal of the History of Ideas, Vol. 52, No. 2. (Apr. - Jun., 1991), pp. 269-287.

OWEN, David. Hume's Reason. Oxford: Oxford USA Professional, 2005.

_____. Self-knowledge, Externalism and Scepticism: Scepticisms: Descartes and Hume. Proceedings of Aristotelian Society Supplements, v. 74, n. 1, Blackwell Publishing, 2000.

PAGANINI, Gianni (ed.), The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1993.

PASCAL, Blaise. De l'esprit géométrique. In: Opuscules et Lettres de Blaise Pascal. Paris: Inalf, 1961.

_____. Entretien avec M. de Sacy sur Epictète et Montaigne, In: Oeuvres Complètes de Blaise Pascal. Paris: L. Hachette, 1913.

_____. Pensées d'après l'édition de M. Brunschvigg. Londres; Paris: JM Dent & Sons Ltd.; Georges Crès et cie, 1913.

_____. La vie de M. Pascal, In: Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets. Amsterdam: chez Abraham Wolfgang, 1688.

PEASE, Arthur Stanley. The Conclusion of Cicero's De Natura Deorum, In: Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Vol. 44. (1913), pp. 25-37.

PENELHUM, Terence. God and skepticism: a study in skepticism and fideism. Dordrecht; Boston: D. Reidel Pub. Co., 1983.

PERRENS, François T. Les libertins en France au XVIIe siècle. Paris: L. Chailley, 1896.

PLUTARCHUS, Mestrius. Contre Colotes l'Epicurien, In: Oeuvres de Plutarque, tome III. Paris: Janet et Cotele Libraires, 1820.

POPKIN, Richard. A História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. Trad. De Danilo Marcondes de Souza Filho.

_____. Ceticismo. Niterói: Eduff, 1996. Emílio M. Eigenheer (org.)

_____. The High Road to Pyrrhonism. Edited by WATSON, J & FORCE, G. Indianapolis: Hackett Publishing, 1989.

_____. The Development of the Philosophical Reputation of Joseph Glanvill, In: Journal of the History of Ideas, Vol. 15, No. 2. (Apr., 1954), pp. 305-311.

_____. Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time, In: Journal of the History of Ideas, Vol. 54, No. 1. (Jan., 1993), pp. 137-141.

_____. The Skeptical Precursors of David Hume, In: Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 16, No. 1. (Sep., 1955), pp. 61-71.

_____. Hume and Spinoza, In: Hume Studies. Volume V, Number 2 (November, 1979), 65-93.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. Empirismo e Ceticismo. In: Discurso, São Paulo, n. 35, 2005.

_____. Saber Comum e Ceticismo. In: Manuscrito, vol. IX, n.1, abril de 1986.

PRICE, John Valdimir. Sceptics in Cicero and Hume, In: Journal of the History of Ideas, Vol. 25, No. 1. (Jan. - Mar., 1964), pp. 97-106.

RABBE, Félix. Étude philosophique - L'abbé Simon Foucher. Paris: Librairie Académique, 1867.

RALEGH, Walter. The sceptic, in: The Works of Sir Walter Raleigh. Oxford, University press, 1829. Vol VIII.

RAMSAY, Andrew Michael. Les voyages de Cyrus: avec un discours sur la mythologie. Paris: G. F. Quillau, 1727. 2 vol.

REDDING, J. A. François de La Mothe le Vayer and Morality, In: The Modern Language Review, Vol. 63, No. 1, (Jan., 1968), pp. 47-53.

REID, Thomas. Essais sur les facultés de l'esprit humain. In: Oeuvres Completes. Paris: Alexandre Mesnier Libraire, 1828.

RENOUVIER, Charles. Manuel de philosophie moderne. Paris: Paulin, 1842.

RUSSELL, Bertrand. História da Filosofia Ocidental. São Paulo: Cia editora Nacional, 1957. Livro 3, primeira parte.

RUSSELL, Paul. Skepticism and Natural Religion in Hume's Treatise, In: Journal of the History of Ideas, Vol. 49, No. 2. (Apr. - Jun., 1988), pp. 247-265.

SÁ, Artur Moreira de. Francisco Sanches – Seleção de textos. Lisboa: Edições SNI, 1948.

SANCHES, Francisco. Que nada se sabe (com textos introdutórios de Joaquim de Carvalho). Lisboa: Vega, 1991.

SCHIFFMAN, Zachary S. Montaigne and the Rise of Skepticism in Early Modern Europe: A Reappraisal, In: Journal of the History of Ideas, Vol. 45, No. 4. (Oct. - Dec., 1984), pp. 499-516.

SESSIONS, William Lad. A Dialogic Interpretation of Hume's Dialogues, in: Hume Studies. Volume XVII, Number 1 (April, 1991) 15-40.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper. Les moralistes, Rapsodie Philosophique ou Exposé de quelques conversations sur divers sujets de physique et de morale, in: Les oeuvres de mylord comte de Shaftsbury. Genève: J.-B. Robinet, 1769. Trad. attribuée à Diderot, Coste et Pascal.

SHELFORD, April G. Thinking Geometrically in Pierre-Daniel Huet's "Demonstratio evangelica" (1679), In: Journal of the History of Ideas, Vol. 63, No. 4. (Oct., 2002), pp. 599-617.

SILVER, Bruce. Montaigne, An Apology for raymond Sebond: Hapiness and the poverty of reason, In: Midwest Studies in Philosophy, XXVI (2002), pp. 94-110.

SMITH, Plínio. O ceticismo de Hume. São Paulo: Loyola, 1995.

STANLEY, Philip. The Scepticisms of David Hume, In: The Journal of Philosophy, Vol. 32, No. 16. (Aug. 1, 1935), pp. 421-431

STRAWSON, Peter. Skepticism, Naturalism and Transcendental Arguments. In: Skepticism and Naturalism: Some Varities. New York: Columbia, 1985.

STROWSKI, Fortunat. Pascal et son temps. Paris: Plon, 1928. Vol.1.

_____. Montaigne: sa vie pubique et privée. Imprinta Paris: Ed de la N R C, 1938. livro 3, cap. IV.

SWAIN, Charles W. Doubt in Defense of Faith, In: Journal of the American Academy of Religion, Vol. 36, No. 2. (Jun., 1968), pp. 109-117

TOURNON, André. Montaigne. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

TWEYMAN, Stanley (ed.). David Hume: critical assessments. London: Routledge, 1995.

VERDAN, André. O Ceticismo Filosófico. Florianópolis: Edufsc, 1998.

VILLEY, Pierre. Les sources & l'évolution des essais de Montaigne. Paris: Hachette, 1908. 2 vol.

WATKINS, John. Science and scepticism. Princeton: Princeton University Press, 1984.

WATSON, Richard A. The Breakdown of Cartesian Metaphysics. Boston: Brill Academic Publishers, 1987.

WAXMAN, Wayne. Hume's Theory of Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

WEINBERG, Julius R. The Novelty of Hume's Philosophy, In: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 38, (1964 -1965), pp. 17-35.

WEINTRAUB, Ruth. The Cartesian Circle and two Forms of Scepticism. In: History of Philosophy Quarterly, v. 14, n. 4. New York: North American Philosophical Publications, 1997.

_____. What Was Hume's Contribution to the Problem of Induction?, In: The Philosophical Quarterly, Vol. 45, No. 181. (Oct., 1995), pp. 460-470.

WIENER, Philip P. The Experimental Philosophy of Robert Boyle (1626-91). In: The Philosophical Review, Vol. 41, No. 6. (Nov., 1932), pp. 594-609.

WRIGHT, John P. The Sceptical Realism of David Hume. Minneapolis: Univ. of Minnesota, 1983.

WULF, Steven. The Skeptical Life in Hume's Political Thought, in: Polity, Vol. 33, No. 1. 2000, pp. 77-99.