



Universidade Federal do Pará – UFPA
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL

A crítica de David Hume ao ceticismo pirrônico na obra *Investigação Sobre o Entendimento Humano* e a crítica contemporânea ao pirronismo de Sexto Empírico

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

PAULO ROBERTO FREITAS ARAÚJO

Belém

2017

Paulo Roberto Freitas Araújo

A crítica de David Hume ao ceticismo pirrônico na obra *Investigação sobre o Entendimento Humano* e a crítica contemporânea ao pirronismo de Sexto Empírico

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA) como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Teoria do Conhecimento, Epistemologia e Filosofia da Linguagem.

Professor Orientador: Dr. Agostinho de Freitas Meirelles

Belém

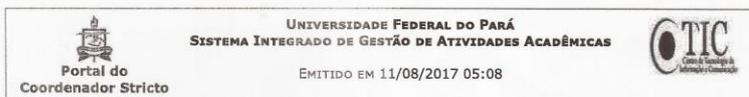
2017

Araújo, Paulo Roberto Freitas

A Crítica de David Hume ao ceticismo pirrônico na obra *Investigação sobre o entendimento humano* e a crítica contemporânea ao pirronismo de Sexto Empírico / Paulo Roberto Freitas Araújo. - 2017.

Orientador: Agostinho de Freitas Meirelles
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Belém, 2017.

1. Hume, David, 1711-1776 - Crítica e interpretação. 2. Empirismo. 3. Teoria do conhecimento. 4. Céticos (Filosofia grega) I. Título.



EMITIDO EM 11/08/2017 05:08



DECLARAÇÃO

Declaramos, para os devidos fins, que o aluno **PAULO ROBERTO FREITAS ARAUJO** foi aprovado(a) na DEFESA de DISSERTAÇÃO em Mestrado em Filosofia/PPGFIL - Belém do Curso de Mestrado, no dia 11 de Agosto de 2017 às 09:00, no(a) Laboratório de Filosofia, UFPA, cuja banca examinadora fora constituída pelos professores:

Doutor (a) AGOSTINHO DE FREITAS MEIRELLES
(Presidente)

Doutor (a) ELIZABETH DE ASSIS DIAS
(Interno)

Doutor (a) PEDRO PAULO DA COSTA COROA
(Interno)

Doutor (a) FLÁVIO MIGUEL DE OLIVEIRA ZIMMERMANN
(Externo à Instituição)

A sua DISSERTAÇÃO intitulou-se:

A crítica de Hume ao ceticismo pirrônico na obra *Investigação Sobre o Entendimento Humano* e a crítica contemporânea ao pirronismo de Sexto Empírico

Esta declaração não exclui o aluno de efetuar as mudanças sugeridas pela banca nem vale como outorga de grau de Mestrado, de acordo com o definido na Resolução 072/2004-CONSEPE.

Belém, 11 de Agosto de 2017.

JOVELINA MARIA RAMOS DE SOUZA
COORDENADOR(A) POS-GRADUACAO EM FILOSOFIA

SIGAA | Centro de Tecnologia da Informação e Comunicação (CTIC) - (91) 3201-7288/7808/7802/7391/7800/2061 |

Dedico o presente trabalho à minha família e, especialmente, à minha querida mãe Diana Magalhães de Freitas Araújo que tantas vezes me ouviu ponderar e raciocinar soluções para os impasses e dificuldades de articulação dos problemas e sua exposição neste texto. Seu olhar sábio e paciente, suas palavras ternas, e o forte amor com que me encorajou a continuar.

AGRADECIMENTOS

Dirijo estes agradecimentos, primeiramente, ao professor Dr. Agostinho de Freitas Meirelles, que aceitou orientar-me para a realização do presente trabalho, sua paciência quando precisei ausentar-me das demandas que a pesquisa exige para dedicar-me a minha família, por longo tempo. Agradeço à profa. Dra. Elizabeth de Assis Dias não apenas por compor a Banca Avaliadora, mas também por importantes ajudas ao longo do Mestrado, das quais dependeram, em alguma medida, minha permanência no mesmo. Ao prof. Dr. Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann da Universidade Federal Fronteira Sul (UFFS) que gentilmente aceitou o convite para compor a Banca de Defesa na qualidade de avaliador externo, como assim também sua generosidade quer em ajudar-me enviando alguns textos (que foram usados na parte final desta Dissertação), quer por suas sugestões de correção gramatical.

Agradeço à diretora Miriam Augusta de Oliveira, a qual liberou minha licença das atividades de professor nos últimos dois meses que precederam a conclusão deste trabalho.

Agradeço ao Wendel de Holanda Pereira Campelo, ex-aluno do Programa e atualmente doutorando do PPGFil-UFMG, por sua leitura e sugestões ao pré-projeto para a presente Dissertação.

À minha família, especialmente minha querida mãe Diana Magalhães de Freitas Araújo que tantas vezes me ouviu ponderar e raciocinar soluções para os impasses e dificuldades de articulação dos problemas e sua exposição neste texto. Seu olhar sábio e paciente, suas palavras ternas, e o forte amor com que me encorajou a continuar.

Thus, attending to what is apparent, we live in accordance with everyday observances, without holding opinions – for we are not able to be utterly inactive. (Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, séc. III)

We need only ask such a sceptic, *What his meaning is? And what he proposes by all these curious researches?* He is immediately at a loss, and knows not what to answer. A COPERNICAN or PTOLOMAIC who supports each his different system of astronomy, may hope to produce a conviction, which will remain constant and durable, with his audience. A STOIC or EPICUREAN displays principles, which may not only be durable, but which have an effect on conduct and behaviour. But a PYRRHONIAN cannot expect, that his philosophy will have any constant influence on the mind: Or if it had, that its influence would be beneficial to society. On the contrary, he must acknowledge, if he will acknowledge any thing, that all human life must perish, were his principles universally and steadily to prevail. All discourse, all action would immediately cease; and men remain in a total lethargy, till the necessities of nature, unsatisfied, put an end to their miserable existence. (...) When he awakes from his dream, he will be the first to join in the laugh against himself, and to confess, that all his objections are mere amusement, and can have no other tendency than to show the whimsical condition of mankind, who must act and reason and believe; though they are not able, by their most diligent enquiry, to satisfy themselves concerning the foundation of these operations, or to remove the objections, which may be raised against them. (David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748)

RESUMO

Nosso objetivo com este trabalho é desenvolver uma exposição da crítica que David Hume lança contra os céticos pirrônicos na obra *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, mostrando que se mantém de pé à luz da contemporânea compreensão que se tem do ceticismo esboçado por Sexto Empírico no Livro I das *Hipotiposes Pirrônicas*. Veremos por qual argumento Sexto defende, ao pirrônico, uma vida sem crenças. Então cotejamos o trabalho de Sexto com, principalmente, as conclusões do debate travado entre Michael Frede e Myles Burnyeat (interpretações *urbana* e *rústica*) sobre a possibilidade de o pirrônico ser coerente com seu pirronismo, i. é, o *modus vivendi* pirrônico sem crenças, endossando a posição de Burnyeat sobre sua inviabilidade. Apresentaremos, ainda, uma bibliografia virtual pela qual Hume poderia ter-se educado sobre Sexto e seu pirronismo, objeções apresentadas por Julia Annas à compreensão de Hume do ceticismo antigo e, finalmente, ponderaremos a posição de alguns comentadores que veem no ceticismo mitigado de Hume, antes de tudo, uma espécie de pirronismo. Munidos dessas análises, na medida em que o cerne da crítica de Hume é a suspensão total das crenças pelos pirrônicos, como assim também a inescapável natureza humana calcada no mecanismo instintivo do hábito ou costume como gerador de crenças relativas aos objetos empíricos de nossos raciocínios, então, não se pode negar a validade da crítica de Hume.

PALAVRAS-CHAVE: David Hume, Sexto Empírico, *modus vivendi* pirrônico, vida pirrônica sem crenças.

ABSTRACT

Our goal with this work is to develop an exposition of David Hume's criticism against the Pyrrhonian Sceptics in the work *An Enquiry Concerning Human Understanding*, showing that it stands in the light of the contemporary understanding of skepticism outlined by Sextus Empiricus in Book I of *Outlines of Pyrrhonism*. We will see by what argument Sextus argues, in the side of the pyrrhonist, a life without beliefs. Then, we compare the work of Sextus with, mainly, the debate's conclusions between Michael Frede and Myles Burnyeat (*urbane* and *rustic* interpretations) concerning the possibility of the pyrrhonist engaging coherently in his Pyrrhonism, that is, the Pyrrhonian *modus vivendi* without beliefs, endorsing the Burnyeat's position about its infeasibility. We will present, furthermore, a virtual bibliography by which Hume could have educated himself concerning Sextus and his Pyrrhonism, objections presented by Julia Annas against the comprehension of Hume about ancient skepticism and, finally, we will ponder the position of some commentators who see in the mitigated skepticism of Hume, first of all, a sort of Pyrrhonism. Armed with this analysis, to the extent that the core of Hume's criticism is the total suspension of beliefs by the pyrrhonists, as well as the inescapable human nature grounded in the instinctive mechanism of habit or custom as the generator of beliefs concerning the empirical objects of our reasoning, then, one cannot deny the validity of Hume's critique.

KEYWORDS: David Hume, Sextus Empiricus, pyrrhonian *modus vivendi*, pyrrhonian life without beliefs.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: UMA JORNADA NOS ARGUMENTOS DA OBRA <i>INVESTIGAÇÃO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO QUE LEVAM AO CETICISMO</i>	17
1.1 Com o que nossa mente trabalha: o princípio da cópia	17
1.2 Investigação acerca da natureza humana e a “geografia mental”	18
1.3 Princípio de associação de ideias	20
1.4 Raciocinamos de dois modos	21
1.5 O enigma da causação	22
1.6 <i>Uma questão nova</i> : o problema da indução	25
1.7 Indução como problema: insolubilidade? ou raciocínios falaciosos	26
1.8 Teoria do sentido e se há uma conexão necessária observada entre causa e efeito	28
1.9 Da transição habitual na imaginação para o princípio universal do hábito	31
1.10 Ignoro por quais poderes e forças, mas isto parece uma harmonia preestabelecida: ainda sobre o hábito	33
1.11 Instinto e experiência: homens e animais	35
1.12 Imaginação: ficção ou crença	37
1.13 A sabedoria da evidência: graduação da crença à graduação da probabilidade	42
1.14 Quem é louco ou insensato o suficiente para questionar a experiência como condutora da vida? Ou da costumeira sabedoria da natureza: o princípio do hábito	47
CAPÍTULO 2: CETICISMOS E CRÍTICA AO PIRRONISMO NA SEÇÃO 12 DA <i>INVESTIGAÇÃO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO</i>	50
2.1 Ceticismos e as objeções céticas	50
2.2 Objeções contra os raciocínios experimentais e crítica ao ceticismo pirrônico	55
2.3 Ceticismo mitigado como mitigação do ceticismo pirrônico	61

CAPÍTULO 3: HIPOTIPOSES PIRRÔNICAS DE SEXTO EMPÍRICO E A CRÍTICA CONTEMPORÂNEA À VIDA ADOXASTÔS PIRRÔNICA -----	66
3.1 Pirronismo de Sexto Empírico: <i>Hipotiposes Pirrônicas</i> -----	68
3.2 Da <i>epoché</i> à <i>ataraxia</i> e da linguagem verbal nos termos da <i>aphasia</i> -----	70
3.3 Se a crença, dizem, é “assentir à alguma coisa”, então a que os pirrônicos assentem? -----	75
3.4 Da tranquilidade, vida comum e filantropia ou da sedução dos dogmáticos -----	80
3.5 Das interpretações <i>urbana</i> e <i>rústica</i> : anacronismo e insulamento na consideração do <i>dogma</i> -----	85
3.6 Crítica ao pirrônico campeão da vida comum -----	89
3.7 Vida <i>Adoxastôs</i> : interpretação <i>rústica</i> e as crenças não confessadas... ou sobre a impossibilidade de destacar-se de si mesmo -----	92
CAPÍTULO 4: HUME E O CETICISMO ANTIGO -----	98
4.1 Panorama virtual das fontes educativas de Hume acerca do ceticismo antigo -----	98
4.2 Da validade da crítica de Hume face às objeções à sua interpretação do ceticismo antigo -----	102
4.3 Ceticismo mitigado de Hume: pirronismo mitigado? -----	107
CONCLUSÃO -----	119
REFERÊNCIAS -----	125

INTRODUÇÃO

Com o crescente interesse pela obra¹ de Sexto Empírico (aprox. séc. III d.C.) em língua inglesa, e como exemplo podemos referir as três traduções de Robert G. Bury (1933), Julia Annas e Jonathan Barnes (1994)² e Benson Mates (1996), pois são as que utilizaremos neste trabalho, da tradução da obra *Hipotiposes Pirrônicas*³, mostram que, num espaço de pouco mais de sessenta anos, houve um renovado interesse em atualizar, desde as discussões travadas sobre o pirronismo apresentado por Sexto, a exposição textual de modo que se aproximasse daquilo que o autor esperava que seus leitores compreendessem, e isso à luz do hodierno entendimento que de Sexto temos. No Brasil, podemos citar as recentes edições bilíngues *Contra os retóricos* (2013) e *Contra os gramáticos* (2015), com tradução de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. Ademais, não podemos esquecer de referir, nesse esforço de recuperação da obra de Sexto, os professores, americano, Robert J. Fogelin⁴ e, brasileiro, Oswaldo Porchat Pereira⁵, cujas obras são vinculadas a uma forma de ceticismo apelidada de neopirrônica.

Se voltarmos mais no tempo, o interesse, pelo menos na modernidade⁶, é marcado pela primeira edição impressa da tradução para o latim de Henri Estienne em 1562⁷ do texto grego de Sexto das *Hipotiposes*, cujo impacto é sentido não apenas na teologia como também na filosofia. Respostas, adaptações e principalmente incorporações no modo de fazer filosofia

¹ O conjunto da obra de Sexto Empírico organiza-se da seguinte maneira: “(i) *Outlines of Pyrrhonism*, ou *Esboços Pirrônicos*. Que se divide em três livros; (ii) *Contra os Professores*, ou *Adversus Mathematicos*. Composto por seis livros, respectivamente: *Contra os Gramáticos*; *Contra os Retóricos*; *Contra os Geômetras*; *Contra os Aritméticos*; *Contra os Astrólogos*; *Contra os Músicos*. (iii) *Contra os Dogmáticos*, ou *Adversus Dogmáticos*. Composto por cinco livros, respectivamente: *Contra os Lógicos*, em dois livros; *Contra os Físicos*, em dois livros; *Contra os Éticos*” (BRITO, 2011, p. 64, nota 8). Quando citarmos outra obra de Sexto, que não seja as *Hipotiposes Pirrônicas*, especificaremos com M, seguido do número do livro em algarismos romanos e da numeração padrão da divisão em seções feita por J. A. Fabricius.

² Usaremos primariamente a tradução de ANNAS E BARNES (2007, mais informações nas Referências) para o inglês, e faremos tradução para o português, colocando, no entanto, em nota de rodapé o texto em inglês, do qual traduzimos. Ver-se-á que quando a tradução lida com a palavra “crença” e correlatas, como em outros casos, indicaremos em nota as variações apresentadas pelos outros dois tradutores.

³ Passaremos a indicar essa obra de Sexto também por *Hipotiposes*.

⁴ Ver, por exemplo, WILLIAMS, Michael. *Fogelin's Neo-Pyrrhonism*. IN: *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 7, Issue 2 (1999), p. 141-158.

⁵ Ver, por exemplo, SMITH, Plínio J. (org.) *O Neopirronismo de Oswaldo Porchat*. Editora Alameda (2014).

⁶ É o que apresenta a já clássica obra *The History of Scepticism From Erasmus to Descartes* (1960, detalhes de publicação nas Referências) de Richard Popkin.

⁷ Voltaremos a esse ponto no Capítulo 4, seção 4.1.

pela maneira cética ensinada por Sexto nessa obra influenciaram determinadamente o desenvolvimento da filosofia desde então.

Avancemos, então, até David Hume (1711-1776) e sua obra *Investigação Sobre o Entendimento Humano* (1748)⁸ na qual é desferida, na Seção 12, incisiva crítica ao pirronismo, ou o que chama de ceticismo de princípio excessivo. O alvo de sua crítica, como argumentaremos, não são propriamente os argumentos céticos esposados pelos pirrônicos, mas mais especificamente a impossibilidade de colocar em prática a proposta decantada pelo filósofo pirrônico. O ponto de Hume para designar o pirronismo de *excessivo*, recai na, digamos, envergadura da suspensão do juízo propalada, a saber, suspensão que interrompa o cético de ter qualquer e toda a crença. Veremos que o argumento que perpassa as páginas da *Investigação* é o de que nossa natureza humana nos proveu de um mecanismo instintivo do qual depende todos os nossos raciocínios empíricos, pelos quais lidamos com objetos e eventos do mundo, nas palavras de Hume, questões de fato e existência, as quais, por sua vez, amparam-se na relação de causa e efeito. O que hoje chamamos de o problema das inferências indutivas desemboca da impossibilidade mostrada por Hume de tentarmos fundar pela experiência os polos do binômio causa-efeito. Não se pode recuar mais na experiência, a não ser reconhecer que pressupomos em todos os raciocínios empíricos que o curso da natureza permanecerá o mesmo, ou que o futuro será semelhante ao passado. Nossas crenças e suposições que brilhavam como racionais e resultantes lógicas do entendimento, veremos, Hume depositará na conta de instinto com força de princípio universal, denominando-o de hábito ou costume.

Isso porque é por ele que é governada a geração de crenças decorrentes da repetição na mente quando lida com os eventos e objetos do mundo em nossa volta, os quais por guardarem certa regularidade com o que passam da causa para o efeito, geram uma tendência ou transição habitual na imaginação. E é dessa transição habitual na concepção de ideias na imaginação, veremos, que Hume distingue crença de um mero exercício inventivo da imaginação. Todas as vezes que temos presentes aos sentidos ou à memória objeto semelhante àquele que a mente costumeiramente fez a transição causal, mais fortemente a mente sentirá a geração da nova ideia pela imaginação, e por aí, crença e ficção podem ser distinguidas por nós. E isso é capital para compreendermos a crítica de Hume. Pois todas as vezes que estamos a lidar com fatos e objetos externos existentes, o fazemos via experiência. Contudo, acontece que, na esteira de filósofos que o precederam, para Hume, não lidamos diretamente com as coisas,

⁸ Usaremos para as citações a tradução de José Oscar de Almeida Marques (2004, informações adicionais de edição nas Referências). Também usaremos apenas *Investigação* para nos referir a esta obra de Hume.

mas apenas indiretamente, via percepções. Criticando a filosofia moderna, Hume pergunta-se por qual meio poderíamos provar que nossas percepções dos objetos são mesmo tal como o objeto é? Não há outra forma para isso senão pela experiência. No entanto, não temos como destacarmo-nos de nosso aparato percipiente para, desde fora, observarmos a ligação entre objeto e a percepção do sujeito. E mais, nem a distinção entre qualidades primárias e secundárias, nos ajudaria. Pois as primeiras, argumentará Hume, dependem das segundas. De modo que o ceticismo de Hume não encontra nesses termos oposição aos argumentos pirrônicos. O problema se estabelece quando, uma vez negado o fundamento racional para as crenças, os pirrônicos propõem uma suspensão total das crenças. E isso, veremos, para que seja posto em prática precisará embargar aquele mecanismo instintivo envolvido na geração de crenças, das quais dependem não apenas nossa capacidade discursiva, como, assim também, a de decidir e agir. A influência do hábito é tão decisiva, que sem ele não seríamos capazes de extrapolar os sentidos e a memória, encastelando nossa sobrevivência e atividade mental de tal modo, tornando inviável, por exemplo, a conformação de meios a fins ou de empreender esforços para conseguir aquilo que nos beneficia e evitar o que nos prejudica. Com essas conclusões, Hume então, na Seção 12, ataca a possibilidade do *modus vivendi* do pirrônico, ou, noutras palavras, que ele seja capaz de pôr em prática aquilo que anunciou em palavras: viver uma vida sem crenças. Os cétricos que a isso se esforçarem terão de ou i) serem completamente incoerentes com seu pirronismo ou ii) em perseverando nisto, arcar com as consequências funestas que a letargia inevitavelmente o meteria. Desse modo, para o autor da *Investigação*, o projeto pirrônico é falido duas vezes, posto que não somos capazes de esquivarmo-nos da natureza humana, estamos destinados a crer, mesmo antes de sermos capazes de exigir justificação racional para tal.

Esta crítica de Hume, sobretudo à luz das interpretações contemporâneas acerca da obra de Sexto Empírico e o ceticismo antigo, foi alvo de objeções. Nosso esforço neste trabalho é o de, também, cotejar não apenas o esboço do pirronismo exposto por Sexto no Livro I de suas *Hipotiposes*, uma vez que ela é nossa principal fonte primária de informação do pirronismo⁹, mas principalmente dirigidos pelas conclusões do debate travado na década de 1980 entre Michael Frede e Myles Burnyeat¹⁰ quanto a possibilidade de uma vida sem crenças.

⁹ Voltaremos a este ponto nos Capítulos 3 e 4.

¹⁰ Os artigos desses autores e mais o de Jonathan Barnes pelos quais empreenderemos nossa análise são indicados no Capítulo 3.

Por aí preenche-se a lacuna que pode ser alegada sobre o caso de Hume não apresentar na *Investigação* o argumento do oponente a quem dirige sua crítica, o cético pirrônico.

Veremos que Sexto Empírico designa o pirronismo, antes de tudo, como uma habilidade não apenas de estabelecer oposições entre argumentos ou aparências, de modo a tornarem-se equipolentes os polos da oposição em força (ou ausência) de convencimento, pelo que atingem um estado de impasse (*aporia*), através do qual são levados a suspensão do juízo (*epoché*), e assim, pela *epoché* alcancem a tranquilidade (*ataraxia*), no sentido de livrarem-se das perturbações provocadas pelas crenças. Por essa habilidade não apenas esforçam-se para chegarem eles mesmos à *ataraxia*, como também estão imbuídos em atividade filantrópica com o fim de levar a outros, pela mesma via argumentativa de estabelecer oposições (*tropos* ou *modos*) à *epoché* e, conseqüente, *ataraxia*. Pelo que, Sexto entendia seria capaz de livrar as pessoas, através da habilidade cética, da doença de ter crenças contagiada pelos dogmáticos.

Ora, apesar de nossa exposição do Livro I das *Hipotiposes* revelar-nos que a crítica de Hume acerta em considerar a suspensão pirrônica total, e portanto uma vida sem crenças (*adoxastōs*), nos muniremos das conclusões do trabalho de Burnyeat, pelo qual opôs a interpretação de Frede sobre a possibilidade de pôr em prática a *epoché* descrita por Sexto. As interpretações opõem-se entre *urbana* e *rústica*. Pela primeira, Sexto não havia descrito uma *epoché* total, mas restrita apenas a algumas crenças, àquelas decorrentes de doutrinas ou preceitos científico-filosóficos, enquanto que as crenças comuns, ligadas à vida e às declarações do homem não interessado em filosofia, pelas quais o pirrônico leva a sua vida e expressa-se sem compromissos epistêmicos, estão fora do alcance da suspensão. De modo que a estratégia pirrônica é inofensiva à vida comum, deixando-a de fora. Essa é a posição de Frede que Burnyeat opõe. A *rústica*, por outro lado, é a leitura das *Hipotiposes* pela qual a *epoché* é total. Sexto, então, descreve o pirrônico como alguém que se livrou das perturbações oriundas das crenças, na medida em que pela *epoché* pode levar uma vida *adoxastōs*, livre de crenças.

Argumentaremos tomando as conclusões de Myles Burnyeat, que impugna o projeto pirrônico tanto pela interpretação *urbana*, como também pela *rústica*. Isso porque para se defender uma *epoché* parcial, ou *insulada* às crenças que envolvem um comprometimento epistêmico, deixando de fora as comuns, incorre-se nos seguintes problemas a serem desenvolvidos: anacronismo ao interpretar as posições de Sexto desde um parâmetro moderno de verdade que se resolve apenas pelas aparências sem qualquer referência às coisas existentes externas, como também impossibilitar a atividade filantrópica pirrônica, posto que, ao *insular* a habilidade cética, precisa lidar com o fato de o seu ceticismo não alcançar a vida comum. A

rústica também não escapa de ataque, pois, veremos, ainda que tacitamente, o cético pressupõe crenças, ademais, para o pirrônico pôr em prática a suspensão total, precisará, no fim, esquivar-se da natureza humana. É o que chamaremos “destacar-se de si mesmo”, i. é, apesar de alegar que é capaz de viver somente pelas aparências sem nunca se referir, quer pensando, quer expressando-se verbalmente, às coisas existentes externas.

Portanto, a crítica de Hume, quer pela leitura das *Hipotiposes* de Sexto, quer pela contemporânea interpretação da vida sem crenças do pirrônico de Sexto, mantém-se de pé. Contudo, faremos ainda exposição das edições das obras e comentários pelos quais, virtualmente, Hume poderia ter-se educado quanto ao texto de Sexto e o seu ceticismo antes da redação da *Investigação*. Veremos que não podemos afirmar nem negar certamente que Hume tenha lido Sexto, contudo, é tornado sem efeito quando o caso é objetar a crítica de Hume, posto que o cerne da mesma é confirmado pela exposição precedente tanto do Livro I das *Hipotiposes Pirrônicas* como da posição defendida por Burnyeat. Avançaremos considerando algumas objeções feitas por Julia Annas¹¹ quanto a uma errônea interpretação por parte de Hume do ceticismo antigo e, por fim, nos deteremos em alguns comentários sobre ser o ceticismo mitigado que Hume propõe, antes de tudo, uma espécie de pirronismo.

Assim, no Capítulo 1, faremos a exposição do vínculo inescapável entre o mecanismo instintivo do hábito quando lidamos com raciocínios empíricos e a inescapável geração de crenças que daí resulta, da qual depende nossa própria sobrevivência; no Capítulo 2, veremos mais de perto a Seção 12 da *Investigação*, e munidos das conclusões apresentadas até este ponto, apresentar a crítica à vida sem crenças do pirrônico; no Capítulo 3, será apresentado tanto o Livro I das *Hipotiposes* no qual o pirronismo de Sexto Empírico é esboçado, como também a interpretação contemporânea desde o debate entre Michael Frede e Myles Burnyeat do *modus vivendi adoxastōs* pirrônico, endossando a posição de Burnyeat como a mais adequada textualmente à compreensão do pirronismo de Sexto; por fim, no Capítulo 4, trataremos do material bibliográfico pelo qual Hume poderia ter-se educado sobre Sexto, as objeções de Julia Annas à interpretação de Hume ao ceticismo antigo, como também os comentários quanto a ser o ceticismo mitigado de Hume uma espécie de pirronismo.

¹¹ O artigo considerado para tal será indicado no Capítulo 4.

CAPÍTULO 1:

UMA JORNADA NOS ARGUMENTOS DA OBRA *INVESTIGAÇÃO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO QUE LEVAM AO CETICISMO*

Neste Capítulo veremos que, para David Hume, nossas crenças, inclusive as alegadas racionais, envolvidas nos raciocínios empíricos, não são senão originadas em mecanismos instintivos, particularmente o hábito ou costume, cujo efeito é tornar mais vívida a operação da faculdade da imaginação de conceber ideias de eventos ou objetos não presentes imediatamente aos sentidos ou à memória. O resultado desse mecanismo que Hume chama princípio do hábito é a geração de ideia atrelada a sentimento, através do que se pode distinguir crenças de meras ficções ou fantasias da capacidade inventiva do pensamento. Tais crenças, ainda que não calcadas em bases racionais, são indispensáveis para a conduta e vida humana. O sábio, argumentará Hume, é aquele que sabe dosar sua crença à experiência, ou ao número de ocorrências que está na base do princípio do hábito. Mais que isso, veremos que a geração dessas crenças concernentes aos raciocínios que envolvem a experiência é fato inalienável da natureza humana, pela qual somos levados a crer, antes de toda demanda filosófica de apresentação de justificativas racionais, pois desde a mais tenra infância e posteriormente às investigações mais reveladoras da insuficiência dessas bases, estamos a agir e decidir. Sem crenças, toda a existência humana seria reduzida a uma completa letargia, inação. Por essa via, veremos no Capítulo seguinte que Hume desfere sua crítica ao pirronismo, ou como ele o chama, ceticismo de princípio excessivo. Por ora, seguiremos mais ou menos a ordem da exposição dos principais conceitos e argumentos expostos em sua *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, os quais estão na base de sua filosofia, através do que Hume elabora sua crítica à vida *adoxastōs* pirrônica.

1.1 Com o que nossa mente trabalha: o princípio da cópia

Quais são os blocos fundamentais com os quais lida o pensamento? Para responder a essa pergunta, Hume começa por um princípio empirista, que por ele é resumido do seguinte modo: que “todos os materiais do pensamento são derivados da sensação externa ou interna, e à mente e à vontade compete apenas misturar e compor esses materiais” (2.5)¹². Ou, “em outras

¹² As referências de citações à obra *Investigação Sobre o Entendimento Humano* constarão, entre parênteses, do número da Seção, seguido do número do parágrafo. Assim também à obra *Tratado da Natureza Humana*, as referências entre parênteses indicarão livro, parte, seção e parágrafo, respectivamente. Quanto a obras de

palavras, que nos é impossível *pensar* em alguma coisa que não tenhamos anteriormente *experimentado* pelos nossos sentidos, externos ou internos” (7.4). Contudo, esse princípio apenas revela que, no final das contas, nossa mente não é capaz de por si mesma inventar objetos que não tenham antes, nos seus componentes mais primários, extraídos as informações mais básicas daquilo que interior ou externamente tenha sido originado dos sentidos.

O que distingue o autor da *Investigação* de seus contemporâneos é a nova abordagem à consideração dos blocos fundamentais do pensamento, que são as percepções. Estas dividem-se em ideias e impressões. E aqui está a especificidade de Hume, que ideias e impressões não são tipos diferentes de objetos com os quais nossas mentes operam, mas que ideia e impressão divergem tão-somente em grau (força e vivacidade) e não em qualidade (2.3)¹³. Assim, por exemplo, diz Hume, “sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade” (idem) nossa mente está ocupando-se de impressões. Contudo, se “refletimos sobre nossas experiências e afecções passadas” (2.2), quando delas pensamos, então lidamos com ideias.

Um princípio governará o percurso argumentativo de sua obra, é o de que ideias espelham impressões (idem). Talvez por isso, ideias distinguem-se pela fraqueza com que acometem nossa mente, posto que são cópias de impressões sentidas de modo mais forte ou presente.

Essa peculiaridade do vocabulário não é gratuita, e revela, desde já, um compromisso de delimitação quanto aos poderes ou capacidades do pensamento humano. A começar das suas unidades ou materiais com os quais opera: percepções, seja na forma de impressões ou de suas cópias, as ideias.

1.2 Investigação acerca da natureza humana e a “geografia mental”

A investigação acerca da natureza humana com a qual lida a obra *Investigação* é, em primeiro lugar, interior (1.8). Por ela, reconhece-se que o homem é uma criatura ativa (1.6), cujas ações observamos todos os dias, quando vemos as pessoas deslocando-se nas ruas,

outros autores, as referências serão identificadas pelo último nome do autor em caixa alta, seguido entre parênteses da data de publicação e página(s).

¹³ Sobre isso, diz-nos Norman Kemp Smith que a filosofia de Hume “descansa sobre a assunção fundamental de que a mente pode apenas imediatamente experienciar estados mentais subjetivos” (1905, p. 107, nota 2, tradução nossa. Paginação da edição publicada em coletânea de 1967. Mais informações nas Referências.). Isso porque, para Hume, como veremos adiante, nada podemos conhecer diretamente acerca de objetos ou eventos externos, a não ser mediadamente pelas percepções, seguindo-se daí que a crença na existência dos objetos externos não é devida apenas a experiência sensorial (NORTON, 2009, p. 8). Portanto, se não podemos contar com a contrapartida externa, resta-nos a intensidade ou força para a distinção entre percepções.

entabulando conversas sobre o clima ou nos estendendo a mão em cumprimento. Contudo, o objeto da obra é afunilado pelo esforço de investigação do homem enquanto “um ser dotado de razão” (1.2). Essa declaração carrega uma série de implicações para as reflexões que empreenderemos no desenvolvimento deste trabalho. É claro que não temos um direto acesso sensorial às operações mentais, no mesmo sentido quando observarmos o deslocamento de uma nuvem no céu, mas isso não impede a investigação.

Hume toma como informação óbvia, e não passível de negação filosófica, que nossas mentes são dotadas de certos poderes, faculdades ou capacidades, assim como não demanda muito esforço fazer distinções, diz ele, “entre a vontade e o entendimento, entre a imaginação e as paixões” (1.14). Contudo, é parte essencial da pesquisa a que se propõem ater-se, o estabelecimento de uma “geografia mental, ou delineamento das diferentes partes e poderes da mente” (1.13).

Apesar de Hume não se ater longamente numa descrição exaustiva dos poderes e limites das faculdades mentais, ele as designa como razão, entendimento, sentidos, imaginação, sentimentos (paixões), memória e vontade¹⁴. Terá obtido êxito em sua filosofia, diz-nos, se “fixar limites tão estreitos ao entendimento humano” (8.22) e limitando suas “investigações somente à vida ordinária” (5.2). Mas alcançá-lo, como medida propedêutica, cabe saber o que faz o que e até onde pode ser considerado como uso legítimo o poder ou capacidade dispensada a tal faculdade. Senão vejamos.

Pelo *entendimento* somos capazes de raciocínios *a posteriori*, isto é, empíricos; pela *razão*, por seu turno, aos *a priori*, pela simples relação de ideias ou demonstração; pelos *sentidos*, concerne nossa audição dos sons, visão das coisas etc.; pela *memória* tornamos presentes percepções passadas e pela *imaginação* combinamos e criamos objetos presentes ou não à memória ou aos sentidos.

Das faculdades, como o título da obra destaca, o entendimento será objeto central de sua análise. Isso porque, em um teor de denúncia, Hume deseja mostrar que grande parte daqueles estudos que recebiam em seu tempo o nome de metafísica, com eventual status científico (1.11), não poderiam receber outro título senão de “etéreas ciências” (1.12). A preocupação então de se investigar “a natureza do entendimento humano” é a de “mostrar, com base em uma análise exata de seus poderes e capacidades, que ele não está de modo algum apto

¹⁴ BEAUCHAMP (1999, p. 14-15).

a tratar de assuntos tão remotos e abstrusos” (idem). Ao longo de sua obra, perseguirá esse objetivo.

Para tanto, Hume é animado pelo sucesso da astronomia e outras ciências, como a anatomia, que, no caso da primeira, dedicava-se por “deduzir dos fenômenos visíveis os verdadeiros movimentos, ordem e magnitude dos corpos celestes”, assim como se tinham “determinado também as leis e forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas” (1.15), dando portanto a medida da factibilidade de seu empreendimento: a descoberta dos “móveis e princípios ocultos que impulsionam a mente humana em suas ações” (idem). Hume quer com esta comparação entre a astronomia bem-sucedida e seu empreendimento filosófico reforçar que trilhará o mesmo caminho da experiência para alcançar os resultados, além de experimentos, não obstante mentais¹⁵. Portanto, que tais princípios nos sejam invisíveis, não significa dizer que deles não podemos observar seus efeitos. Hume também faz analogia com a ciência da anatomia que nos revela, após empírica investigação, que os membros movidos por uma determinação da vontade apenas são um último elo de uma série de outros entes primeiramente movidos, “certos músculos, nervos, e espíritos animais, ou talvez algo ainda mais minúsculo e mais desconhecido” (7.14). Esses são um par de frutos de como a investigação empírica, quando afinada à apropriada aplicação dos “poderes e capacidades” (1.12) do entendimento humano, entenda-se dentro de seus limites, permite vislumbrar um terreno ainda fértil à “verdadeira metafísica” (idem).

1.3 Princípio de associação de ideias

Desde que a mente opera com as unidades mínimas chamadas percepção, seja com as originais, impressões, ou suas cópias, ideias, é preciso saber por que razão estão ligadas e organizadas em nossa mente, e não inteiramente dissociadas, sem qualquer comunicação entre si. O próprio fato de fazermos essas perguntas nos parece impor a resposta que sim, ligam-se, e o fazem organizadamente. Se é assim, afinal, quais são esses princípios ocultos, invisíveis aos olhos, mas que ligam e organizam os objetos com os quais nossa mente opera?

Para Hume, existe um princípio que conecta e coordena os “diversos pensamentos ou ideias da mente, (...) ao surgirem à memória ou à imaginação” (3.1), chamado princípio de associação ou conexão de ideias.¹⁶ Em outra parte, acrescenta que “tão logo uma ideia surja em

¹⁵ Idem, p. 13.

¹⁶ Kemp Smith (1905. Edição 1967, p. 97, nota 1, tradução nossa) nos diz que “Hume não considera a associação como ‘explicando’ ou ‘gerando’ ideias ou sentimentos, mas apenas enquanto afirmando as condições sob as quais, tais como nas questões de fato, pensamos que elas ocorrem”.

nosso pensamento, ela introduz sua ideia correlativa e para ela dirige nossa atenção, por meio de um delicado e insensível movimento” (5.14). Tal tendência (5.22) da mente para este movimento não sentido da passagem natural, ou suave, de uma para outra ideia que guarda semelhança com a primeira, responde por três princípios conectores de ideias. O primeiro, estabelece relação entre ideias pela via da *semelhança*. O segundo, estabelece relação entre ideias através da *contiguidade*, no tempo ou no espaço. E, o terceiro, relações de *causalidade*.¹⁷

1.4 Raciocinamos de dois modos

Hume estabelece uma dupla divisão entre os tipos de raciocínios que somos capazes de operar, com significativas implicações para sua filosofia. Todas as vezes que raciocinamos ou i) lidamos apenas com *relações de ideias* independentemente da existência de sua observação empírica, ou, por outro lado, quando ii) raciocinamos considerando empiricamente determinado objeto ou evento. Este segundo tipo de raciocínio concerne às *questões de fato* (4.1).

As investigações que recaem sob a primeira designação são as únicas passíveis de converterem-se em proposições “intuitiva e demonstrativamente certa[s]” (idem). Assim por exemplo, “[n]unca se toma uma oval por um círculo, nem uma hipérbole por uma elipse” (7.1), ou, ainda, “[q]ue a raiz cúbica de 64 é igual à metade de 10 é uma proposição falsa e não pode jamais ser distintamente concebida” (12.28), ou seja, não pode ser concebida de maneira contrária. Portanto, só há raciocínios demonstrativamente certos quando o fazemos *a priori* (4.18), como é o caso das “ciências da geometria, álgebra e aritmética” (4.1), numa palavra, ele diz, “as ciências da quantidade e do número” (12.27).

Ao passo, no entanto, que os chamados por Hume raciocínios morais (4.18; 7.2; 12.29-30) ou experimentais (9.1; 12.34), ou aquelas *questões de fato* as quais requerem a consulta à experiência, não admitem certeza demonstrativamente calcada. Por esta sorte podemos dizer que a afirmação “*o sol não nascerá amanhã*” não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação de *que ele nascerá*” (4.2). Acerca da particularidade dessa espécie de raciocínio, Hume arremata: “[t]udo que *é* pode *não ser*.

¹⁷ Desde as obras *Tratado da Natureza Humana* e a *Sinopse (Abstract)* ao *Tratado*, quando comparadas com a *Investigação*, percebe-se uma diminuição de ênfase dispensada ao princípio de associação de ideias. Na *Sinopse*, por ex., Hume eleva esse princípio como parte essencial para as operações da mente, hiperbolicamente à categoria mental de “cimento do universo” (§ 35). Aqui, no entanto, enfatiza Peter Millican (2007, p. xxxv, tradução nossa) “o único papel significante da associação de ideias na *Investigação* é o de prover uma analogia com a operação do *costume*. Na Parte 2 da Seção V (5.20), Hume sugerirá que o *costume*, um mecanismo instintivo que é a base de todo o raciocínio factual, opera de maneira similar ao princípio de associação de ideias”.

Nenhuma negação de um fato pode envolver uma contradição. A não-existência de um ser qualquer é, sem exceção, uma ideia tão clara e distinta quanto sua existência” (12.28).

Parece, portanto, haver dois critérios¹⁸ para decidirmos a qual tipo de raciocínio apropriadamente deve recair os objetos de investigação. O primeiro chamaremos *lógico*, uma vez que a negação de uma *relação de ideias* ou raciocínio demonstrativo é contraditória, ao passo que em *questões de fato* não resulta contradição, o que, mesmo assim, pode tornar falsa uma determinada proposição. O outro, *epistemológico*, pela indagação de como chegamos a conhecer tais afirmações. Assim, as *relações de ideias* são intuitiva e demonstrativamente certas, apenas por raciocínios *a priori*. Enquanto que as *questões de fato* não são conhecidas por raciocínios demonstrativamente certos, mas demandam para sua falsidade ou verdade a evidência fornecida pela experiência, i. é, apenas *a posteriori*.

1.5 O enigma da causação

Das relações entre objetos e eventos mais simples da vida às mais complexas e intrincadas observações científicas, daquilo mesmo que “compõe boa parte do conhecimento humano e é a fonte de toda ação e comportamento humanos” (12.29) tem seu fundamento nos raciocínios morais ou questões de fato, seguindo o vocabulário usado por Hume. Como vimos, essa espécie de raciocínio não encontra conclusão na simples razão, i. é, pela relação entre ideias demonstrativamente operada, antes, contudo, precisa recorrer à experiência, quer interna, pelas paixões ou sentimentos, quer externa, à observação de objetos ou eventos no mundo referidos pela memória e os sentidos. Entretanto, parece evidente para Hume que todos os raciocínios empíricos se apoiam na relação de causa e efeito (7.29), através da qual tais raciocínios “podem ir além da evidência de nossa memória e nossos sentidos” (4.4). Essa relação é tão importante que na ausência da mesma ficaríamos aprisionados à memória e às sensações, de modo que nossa mente não poderia ultrapassar os limites das informações imediatamente fornecidas por essas duas faculdades (5.3). Contudo, graças à relação de causa e efeito podemos “descobrir ou mesmo conjecturar, sem recurso à experiência, qual acontecimento resultará dele, ou estender nossa previsão para além do objeto imediatamente presente à memória e aos sentidos” (7.27).

Consideremos, por ora, a observação de dois casos. O primeiro, duas crianças brincam com uma bola, o segundo, uma pessoa anda numa calçada apinhada de gente. Sobre o primeiro, podemos perguntar: “por que uma das crianças decide tomar de repente posição ou

¹⁸ Sigo a sugestão de Tom L. Beauchamp (1999, p. 23).

caminho diferente após o chute dado na bola pela outra criança?”. E, no segundo caso, quando o transeunte vê que um grupo de pessoas caminham em sua direção, “por que ele eventualmente desvia sua trajetória?”. Em ambos os casos, os indivíduos tomaram decisões baseando-se na previsão de eventos futuros, portanto, eventos não experienciados por eles, em outras palavras, eventos não disponíveis como informação na memória e nos sentidos. Consideremos o seguinte.

Que as crianças *sabem* pela experiência que ao chutar uma bola ela descreve este ou aquele percurso a depender de fatores como força do chute, posição do pé ao tocar a bola, se a bola segue uma trajetória aérea ou rasteira, se há obstáculos capazes de parar ou mudar a trajetória da bola etc., e assim decidem mudar ou continuar sua posição ou trajetória, se querem ir em direção à bola ou afastar-se dela. Que o transeunte *sabe* pela experiência que pessoas ao caminharem em sua direção na calçada, se não mudarem seu percurso ou pararem, ele, ao continuar na mesma trajetória, colidirá com o grupo; como essa não é sua intenção, desvia seu percurso. Em ambos os casos, tanto as crianças, como o transeunte, tomam decisões apoiados na relação de causalidade: se o evento-causa A ocorrer, então disso segue-se o evento-efeito B. E isto aprenderam pela experiência, pois afirmariam, ao serem questionados, que sempre vivenciaram as coisas dessa maneira. De modo que da observação do evento A, sem esforço mental, esperam seguir-se o evento B, mesmo que, enquanto evento futuro, não tenha ocorrido. E assim tomam decisões baseados na expectativa de sua ocorrência, a qual alegariam ser apoiada na experiência.

Os exemplos acima, comuns à vida, reforçam para Hume que “o conhecimento dessa relação [de causa e efeito] não é, em nenhum caso, alcançado por meio de raciocínios *a priori*, mas provém inteiramente da experiência” (4.6). Quando tratamos da existência de alguma coisa ou de fatos suas relações de “*causas e efeitos são descobertos não pela razão, mas pela experiência*” (4.7, itálico no original). Mais do que isso, arremata Hume, “todas as leis da natureza e todas as operações dos corpos, sem exceção, são conhecidas apenas por meio da experiência” (4.9). Contudo, essas considerações não explicam como que, numa dada relação de causalidade, o raciocinador espera que de determinado evento-causa observado, espere um evento-efeito não observado. Poderíamos conjecturar, então, que a causa em si mesma é capaz de revelar seu efeito e vice-versa? Ou ainda, podemos conhecer de um objeto ou evento de *per si* seu correspondente efeito, apoiando-nos apenas naquilo que nossos sentidos são capazes de neles perceber?

A resposta de Hume é negativa. Vejamos.

Para ele, pela experiência podemos apenas afirmar que “todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa” (4.11), também assim é que “[n]enhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão” (4.6). E se, contudo, considerarmos agora os raciocínios demonstrativos, inteiramente *a priori*, a negativa também é verdadeira e ficaremos igualmente sem recurso. Hume afiança que todo efeito em “sua primeira invenção ou concepção *a priori* deve ser inteiramente arbitrária” (4.11), nem “tampouco nossa razão é capaz de extrair, sem auxílio da experiência, qualquer conclusão referente à existência efetiva de coisas ou questões de fato” (4.6). É por isso que podemos conceber, se alimentarmos a imaginação, múltiplas trajetórias e desvios da bola chutada, como assim também acerca do comportamento do grupo de pessoas que caminham em direção ao nosso transeunte, se permanecerão na trajetória, se atrasarão o passo ou se darão meia volta, ou ainda se pararão repentinamente. “Todas essas suposições”, diz Hume, “são consistentes e concebíveis. Por que, então, deveríamos dar preferência a uma suposição que não é mais consistente ou concebível que as demais? Todos os nossos raciocínios *a priori* serão para sempre incapazes de nos mostrar qualquer fundamento para essa preferência” (4.10). E, em outra parte, insiste que “[s]e raciocinamos *a priori*, qualquer coisa pode parecer capaz de produzir qualquer coisa. A queda de um seixo pode, por tudo que sabemos, extinguir o Sol, ou a vontade de um homem controlar os planetas em suas órbitas” (12.29).

Diante disso, afinal, qual é a real participação da experiência para a relação de causa e efeito? Chamaremos de princípio da primeira ocorrência, apesar de Hume não assim designá-lo. Nós “[n]ão somos jamais capazes de conjecturar qual efeito resultará de um objeto na primeira vez em que ele nos aparece” (7.7). Sem que antes nos seja dado pela experiência qual efeito seguir-se-á de sua causa, qualquer conclusão ou inferência nos será impossível (7.30). E quanto a isso, não nos falta exemplos. A razão sozinha não nos revelaria, mesmo que por intrincados raciocínios, quando do nosso primeiro contato com a pólvora que esta tivesse a propriedade de explodir ou que ímãs a propriedade de atrair ferros (5.7). E se formos mais longe, e considerarmos o arquétipo do primeiro homem, assevera Hume, “Adão, ainda que supuséssemos que suas faculdades racionais fossem inteiramente perfeitas desde o início, não poderia ter inferido da fluidez e transparência da água que ela o sufocaria, nem da luminosidade e calor do fogo que este poderia consumi-lo” (4.6).

Uma vez que sem experiência não podemos inferir o efeito da causa e vice-versa, e que sem o primeiro contato com o objeto ou evento não podemos relacioná-los a causas ou

efeitos de outros sem que antes isto nos seja dado pela experiência, ainda resta por resolver o problema anteriormente colocado, o de saber no que apoiamos nossas expectativas futuras ou inferências acerca de eventos-efeito não ocorridos. Ou melhor, por que inferimos efeitos não observados de causas observadas?

1.6 Uma questão nova: o problema da indução¹⁹

Deixamos a seção anterior com uma pergunta não respondida. Acompanhamos como Hume argumenta que os raciocínios acerca das questões de fato ou existência são apoiados na relação de causa e efeito, a qual por sua vez, de algum modo, encontra na experiência seus alicerces. Contudo, diz ele, “se ainda perseverarmos em nosso espírito esmiuçador e perguntarmos *Qual é o fundamento de todas as nossas conclusões a partir da experiência?*, isso introduz uma questão nova que pode ser ainda mais difícil de solucionar e esclarecer” (4.14). Essa “questão nova”, porque aparentemente não havia sido percebida pelos seus pares até então, tem um tal peso de modo não apenas a influenciar a filosofia de seu tempo, cujos desdobramentos atravessa os séculos²⁰, é conhecida hoje como o problema da indução.

Nela há uma primeira dificuldade, para Hume, a de não encontrar em raciocínios ou operações do entendimento qualquer indício para fundamentar o procedimento pelo qual fazemos inferências de eventos futuros, baseados na experiência passada (4.14). Parece haver aqui um salto, ou incoerência, posto que essa experiência passada nada pode nos informar senão e tão-somente “acerca dos precisos objetos que lhe foram dados, e apenas durante aquele preciso período de tempo” (4.16). Se quisermos, no entanto, dessa observação passada concluir algo acerca do futuro, um evento-efeito não observado, estamos, portanto, exigindo elasticidade indevida à experiência, posto que deste evento-efeito futuro nada foi experienciado.

Nestes termos, a experiência passada ganha o status de modelo (4.19) para as futuras. Considera-se, por essa via, que determinados objetos ou eventos-causa observados acompanhados de outros determinados objetos ou eventos-efeito podem ser a base para a previsão de “*que outros objetos, de aparência semelhante, estarão acompanhados de efeitos semelhantes*” (4.16, itálico no original). Contudo, continua Hume, apesar de essa ser “a súpula de todas as nossas conclusões experimentais” (4.20), ou, como diríamos hoje, de nossas

¹⁹ Apesar de Hume não utilizar o termo “indução” em sua obra, a usaremos pois é por ele que hoje designamos aquilo que Hume constatou ligado aos raciocínios cujas inferências dependiam da causalidade.

²⁰ Sua influência é decisiva à filosofia moderna, se consideramos, tomando apenas um exemplo, seu impacto para a filosofia de Immanuel Kant. Sobre o impacto do problema da indução levantado por Hume no criticismo kantiano e as menções feitas por Kant a ele, ver MOLEDO, F. *El despertar del sueño dogmático. Un análisis histórico y sistemático* (2014. Detalhes de publicação nas Referências.).

inferências indutivas, há uma distância entre a afirmação acerca da observação dos eventos passados para a outra afirmação, a que faz as vezes de conclusão, de que os futuros, e portanto não observados, eventos sejam supostos como semelhantes. Entre essas duas proposições, para que o raciocínio se sustente, reivindica, há que se encontrar, um “termo médio”, ou “as ideias interpostas que ligam proposições tão distantes umas das outras” (4.21) de modo a justificar tal argumento. Se a “conexão entre essas proposições não é intuitiva” (4.16), uma vez que para justificar a conclusão a constatação da observação passada não é suficiente, qual seria então a proposição faltante, ou esse “termo médio”?

Para encontrar tal “termo médio”, Hume confessa que, seguindo essa via argumentativa, não poderá obter sucesso, e deixa o desafio de mostrá-lo àqueles que “afirmam que ele realmente existe e que é a fonte de todas as nossas conclusões referentes a questões de fato” (4.16). Contudo, há uma via que parece mais frutífera e original a Hume desde a qual sua filosofia distancia-se de seus pares contemporâneos.

1.7 Indução como problema: insolubilidade? ou raciocínios falaciosos

E se supormos que as conclusões ou inferências não sejam baseadas em raciocínios, escapa-nos a necessidade de encontrar a proposição que liga a observação dos casos semelhantes passados à previsão contida na proposição segundo a qual casos futuros serão semelhantes aos passados. Para tanto, Hume recorre a sua incisiva divisão entre as duas espécies de raciocínios sob os quais recaem “todos os objetos da razão ou investigação humanas” (4.1). Assim, portanto, de acordo com os critérios por ele assinalados, poderemos verificar por qual tipo de raciocínio recai a questão, ou se não é possível sustentá-la por nenhum deles.

Consideremos, em primeiro lugar, o que chamamos de critério lógico. Para Hume, “não é contraditório que o curso da natureza possa mudar, e que um objeto aparentemente semelhante aos de que tivemos experiência possa vir acompanhado de efeitos diferentes ou contrários” (4.18). Por essa sorte, considerando a afirmação de que a bola chutada por uma criança poderia tanto ser desviada por uma pedra no chão como seguir trajetória retilínea no solo ou, ainda, descrever um percurso aéreo parabólico. Todas as possibilidades são concebíveis e não há contradição quando da intervenção de uma ou outra hipótese. Ainda que consideremos falso que do chute a bola desapareça, tal hipótese ainda é inteiramente concebível. Portanto, segundo o primeiro critério, o problema da inferência experimental (4.21) ou indutiva não pode ser resolvido por raciocínios demonstrativos, mas pelos concernentes às questões de causa e

efeito, posto que as suposições contrárias, ainda que tenhamos encontrado numa delas falsidade, são inteiramente concebíveis.

Agora, passemos à análise do segundo critério, o qual designamos epistemológico. Por ele descobrimos que o problema não pode ser resolvido por meras relações de ideias *a priori*, mas que precisamos recorrer à experiência posto que estamos lidando com relações de causalidade que requerem argumentos relativos à existência, os quais por sua vez amparam-se na experiência (4.19). Assim, temos de descartar mais uma vez os raciocínios demonstrativos e reconheceríamos que estamos diante de uma investigação concernente a questões de fato e existência, que são fundadas *a posteriori*, pela experiência. Contudo, a questão empaca mais uma vez.

Pois todas as vezes que inferimos baseados na experiência passada a previsão de eventos futuros semelhantes tomamos como pressuposto aquilo que pela experiência desejamos encontrar, ou por ela provar (4.21). Para tornar esse problema mais evidente, há uma série de proposições usadas por Hume destacando esse pressuposto, conforme segue.

A “suposição de que o futuro estará em conformidade com o passado” (4.19), ou que “o futuro irá assemelhar-se ao passado” (4.21), ou “supor [também] o passado semelhante ao futuro” (4.23), assim como “transferir o passado para o futuro” (6.4); que “inferimos efeitos semelhantes de causas semelhantes e vice-versa” (5.22; 4.23), por isso podemos “esperar de uma causa qualquer os mesmos acontecimentos que observamos resultarem de causas semelhantes” (9.1), e assim “esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhante às que ocorreram no passado” (5.6), e, finalmente, “concluimos que os objetos que sempre nos apareceram conjugados estarão conjugados sempre” (8.16), pois “poderes semelhantes estarão associados a qualidade sensíveis semelhantes” (4.21).

As proposições acima elencadas destacam o pressuposto de toda inferência causal ou indutiva. E, para prová-la verdadeira, precisamos consultar a experiência, que exige para essa operação, raciocínios causais. Mas para que seja possível qualquer inferência pela experiência, defende Hume, temos necessariamente de pressupor aquilo mesmo que é objeto da questão, i. é, a semelhança do futuro com o passado. Caímos então aqui numa inevitável argumentação falaciosa.

Podemos, partindo da indicação feita por Hume, encontrar raciocínios falaciosos, como solução para o problema da inferência indutiva, quando da tentativa de atrelá-lo a

raciocínios prováveis (4.19). A primeira é a falácia *circulus in demonstrando*²¹, pois estamos nisto, considera Hume, a “andar em círculo e tomar como dado exatamente o ponto que está sendo debatido” (4.19). Outra, a falácia da composição²², que pelos raciocínios experimentais tem-se apenas a experiência passada que é *limitada a um número determinado* de objetos ou eventos que nos foram dados por observações pretéritas (4.16). Contudo, não há nada oriundo da observação desses específicos objetos ou eventos que, presente neles como qualidades sensíveis observadas, nos outorgue afirmar que todos os objetos e eventos não observados, passados ou futuros, por que supomos semelhantes, possam produzir efeitos diferentes “sem que suas qualidades sensíveis alterem-se minimamente. Isso ocorre algumas vezes, e com relação a alguns objetos; por que não poderia ocorrer sempre e com relação a todos? Qual lógica, qual sequência de argumentos nos garante contra essa suposição?” (4.21). E, mais uma vez, nesse raciocínio, para provar *todos* os objetos ou eventos futuros, e passados não observados, sejam semelhantes aos da experiência passada observada, exigir como resposta aquilo mesmo que se põe como objeto de investigação, i. é, que o curso da natureza não mude, caindo portanto em terceira falácia, a *petitio principii*²³ (petição de princípio), pois a conclusão já está presente como pressuposto do raciocínio.

1.8 Teoria do sentido e se há uma conexão necessária observada entre causa e efeito

Os argumentos precedentes de Hume mostram que nossas inferências causais não encontram fundamento em raciocínios demonstrativos *a priori*, por relações de ideias, tampouco por raciocínios *a posteriori* prováveis. Contudo, vimos que parece haver algum apoio na experiência para a relação de causalidade, pois, no final das contas, fazemos inferências a todo momento com relação a observação das coisas mais simples e cotidianas da vida. Desde as crianças brincando com uma bola ao nosso transeunte caminhando numa calçada apinhada, estamos recorrendo às experiências passadas como base para inferências e previsões de eventos futuros. Ainda que esses raciocínios cujas inferências indutivas sejam no mínimo circulares, inviabilizando a legitimidade lógica dos mesmos. Contudo, resta investigar com Hume a ideia de uma ligação ou vínculo necessário entre causa e efeito, as ideias de “poder, força, energia ou conexão necessária” (7.3). Pois tanto no “jargão metafísico” (1.12) como na linguagem corrente de toda gente parece ser muito certo que exista um tal vínculo necessário entre os polos do

²¹ “Esta falácia ocorre se você assume como premissa a conclusão que deseja alcançar” CARNIELLI (2010, p. 346).

²² A qual “consiste em concluir que uma propriedade compartilhada por certo número de indivíduos é também compartilhada por todos, ou que uma propriedade das partes de um objeto deve também ser uma propriedade da coisa toda” CARNIELLI (2010, p. 347).

²³ CARNIELLI (2010, p. 359).

binômio causa e efeito. Não obstante a afirmação “todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa” (4.1) possa ser verificada pela experiência (8.25), “[a]dmite-se universalmente que nada existe sem uma causa de sua existência e que *acaso*, quando bem examinada, é uma palavra meramente negativa, que não designa nenhum poder real que exista em alguma parte da natureza” (8.25).

Entretanto, Hume levanta suspeitas quanto à validade dessa ideia de vinculação necessária entre o efeito e sua causa correlata e vice-versa. Isto porque, segundo sua teoria acerca da origem das percepções da mente, ou como a designou, princípio da cópia, não há uma ideia no universo que não tenha sido precedida e originada por uma impressão, de modo que toda ideia com que pensamos não passa de cópia de impressões anteriormente sentidas interna ou externamente. Com isso, Hume é capaz de elaborar uma teoria do sentido, com a qual se pode saber se as palavras que usamos são efetivamente preenchidas de significado, ou se estamos apenas a jogar com palavras, sem com isto atinar com significado arrazoado, i. é, aprovação pelo critério da cópia.

E a coisa ganha volume quando o assunto é filosofia, pois o perigo aqui é o de cair em floreios artificiais retóricos, sem nem de longe acertar o objeto com o qual se pretende “ares de ciência e sabedoria” (1.12). O remédio, propõe Hume, é o de saber se o “termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado ou ideia associada” (2.9), pois, no final, é com ideias, unidade mais tênue das percepções, e não com meras palavras, que opera nosso pensamento²⁴. E se quisermos que uma palavra faça sentido, a mesma tem de estar atrelada à ideia correspondente. Mas, se não formos capazes de encontrar ou “exibir as impressões ou sentimentos originais dos quais as ideias foram copiadas” (7.4), estaremos condenados a usar palavras que não guardam em si qualquer significado.

Portanto, ao considerar a separabilidade ou distinção entre causa e efeito (4.1), Hume arremata assim a questão:

Todos os acontecimentos parecem inteiramente soltos e separados. Um acontecimento segue outro, mas jamais nos é dado observar qualquer liame entre eles. Eles parecem *conjugados*, mas nunca *conectados*. E como não podemos ter nenhuma ideia de uma coisa que nunca se apresentou ao nosso sentido exterior ou sentimento interior, a conclusão inevitável *parece* ser que

²⁴ “Quando refletimos sobre nossas experiências e afecções passadas, nosso pensamento atua como um espelho fiel e copia corretamente os objetos, mas as cores que emprega são pálidas e sem brilho em comparação com as que revestiram nossas percepções originais” (2.2).

não temos absolutamente nenhuma ideia de conexão ou de poder, e que essas palavras acham-se totalmente desprovidas de significado quando empregadas tanto no raciocínio filosófico quanto na vida ordinária. (7.26)

A questão, portanto, é resumida da seguinte forma: não experienciamos, i. é, não temos qualquer impressão da vinculação necessária entre causa e efeito, mas tudo o que podemos observar é que o efeito esteve conjugado a sua causa. Mais que isso. Para Hume, nenhuma de nossas faculdades (8.21) podem nos dar a conhecer essa conexão necessária. E, como que para não deixar margem a dúvidas, empreende escrutínio na primeira parte da Seção 7 de sua *Investigação* em busca de impressão responsável, se houver alguma, desta ideia de conexão necessária nas relações causais da mente sobre o corpo (7.10-15), da mente sobre si mesma (7.16-20), do corpo sobre outro corpo ou sobre a mente (7.21). Em todas, entretanto, não foi capaz de encontrar.

Como, por exemplo, da decisão de mudar a trajetória, para não colidir com o grupo de pessoas à frente, o nosso transeunte opera da vontade (mente) uma ação sobre seus membros (corpo), dos quais é conhecido apenas pelo movimento de suas pernas coincidente à vontade? Disto resta saber por qual faculdade torna-se consciente, qual impressão o revela tal ligação? Pior, por qual liame percebido afirmamos a união entre alma e corpo (7.11)? Ou por que a vontade é capaz de atuar apenas sobre alguns órgãos como “a língua e os dedos, mas não sobre o coração e o fígado” (7.12)? E, ainda, pela anatomia, considera Hume, apenas podemos afirmar que, da vontade, segue-se o movimento de “certos músculos, nervos e espíritos animais” (7.13) que movem o membro alvo, sejam pernas ou braços, mas não diretamente da vontade a esses membros.

Qual a impressão pode ser apresentada para a vinculação de uma ideia-causa (mente) para outra ideia-efeito (mente), a não ser que estamos conscientes que de uma ideia somos levados a outra pela experiência (7.20), e não de um poder inerente à própria ideia, ou poder de nossa volição? Pois de tais nada pode ser apresentado.

Assim como do impulso do pé da criança sobre a bola não temos dele nenhuma informação *a priori*, basta submeter a situação ao que chamamos, em outro momento²⁵, de princípio da primeira ocorrência, pois “[n]ão somos jamais capazes de conjeturar qual efeito resultará de um objeto na primeira vez em que ele nos aparece” (7.7). Portanto, reflete Hume:

²⁵ Apresentado na seção 1.5 desta Dissertação.

Na primeira vez que um homem viu a comunicação de movimento por impulso, como no choque de duas bolas de bilhar, ele não poderia declarar que um acontecimento estava *conectado* ao outro, apenas que estava *conjugado*. Depois de observar diversos casos dessa natureza, ele então os declara *conectados*. Que alteração ocorreu para dar origem a essa nova ideia de *conexão*? Nada, senão o fato de que ele agora *sente* que esses acontecimentos estão *conectados* em sua imaginação, e pode prontamente prever a existência de um a partir do aparecimento do outro. Quando dizemos, portanto, que um objeto está conectado a outro, queremos apenas dizer que eles adquiriram uma conexão em nosso pensamento, e dão origem a essa inferência pela qual se tornam provas da existência um do outro (...). (7.28)

Para compreendermos melhor como se dá a passagem da observação de simples conjugação entre os objetos percebidos para a ideia de conexão que é *sentida* pela mente, via imaginação, antes vejamos o seguinte.

Se considerarmos que uma criança nunca tenha chutado qualquer coisa e que tampouco tenha visto ou ouvido falar de qualquer bola, depare-se com uma bola e eventualmente a chute pela primeira vez. E, depois, uma segunda, terceira, até tantas vezes seja necessário para que ela aprenda pela experiência que o chutar a bola cause o seu movimento desta ou daquela maneira. Hume identifica que esse aprendizado decorre da multiplicidade ou frequência de ocorrências observadas, e que a soma dessas ocorrências não difere em nada daquele que apresenta aos sentidos a observação de um único caso particular (7.28, 30). Contudo, a soma dos casos produz, pelo volume, um efeito na mente, mas não percebido no objeto. Essa diferença *sentida* como efeito na mente da conjugação constante de casos assemelhados, para Hume, é a causa da ideia de conexão ou necessidade na relação entre causa e efeito. Portanto, concerne ao nível inteiramente subjetivo, de uma alteração da mente e não de mudança ou propriedade observada no objeto.

1.9 Da transição habitual na imaginação para o princípio universal do hábito

A origem da ideia de conexão necessária entre causa e efeito, como vimos, não pôde ser traçada desde uma impressão obtida da observação de “poder, força ou energia” entre objetos ou eventos envolvidos na relação de causalidade. Antes, contudo, para Hume, é encontrada numa alteração produzida na mente pelo volume das observações de casos assemelhados e constantemente conjugados (8.21). Essa alteração *sentida* na mente é resultado de uma transição costumeira ou habitual da mente que por isso é levada a esperar a observação

no futuro daquilo que tantas vezes observara no passado. Basta, para isso, que os objetos ou eventos envolvidos sejam semelhantes àqueles pretérita e constantemente experienciados. Este hábito ou costume da mente é entendido como tendência (5.22) natural, como uma “propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento” (5.5). Faculdades como a razão e o entendimento não são as responsáveis pela transição frequente operada na mente quando das inferências indutivas.

Assim é que nem a razão, pela via demonstrativa *a priori*, nem o entendimento, por raciocínios empíricos, fornecem a impressão para ideia de conexão necessária sentida na relação de causalidade. Ela, contudo, é *sentida* na mente por uma “transição habitual da imaginação que passa de um objeto para seu acompanhante usual, [e este] é o sentimento ou impressão a partir da qual formamos a ideia de poder ou conexão necessária” (7.28). É como o efeito natural do trânsito de carros numa estrada de terra: eles formam sulcos na pista. Tanto mais vezes passarem os carros por determinado trecho ou lado da estrada, mais evidentes e cavados serão os caminhos das rodas. De modo que quanto mais fundo for o sulco, tanto maior será a tendência dos veículos em naturalmente escorregarem para eles, afundando-os ainda mais, e tornando aquele lado da estrada mais suscetível ao trânsito dos veículos. De modo semelhante, a mente é afetada pela experiência. A multiplicidade dos casos assemelhados naturalmente produz esta propensão ou tendência do pensamento.

Hume vê no hábito “um princípio universalmente reconhecido da natureza humana (...) [e] o mais fundamental que nos é possível identificar em todas as conclusões que tiramos da experiência” (5.5). Posto que “[t]odas as inferências da experiência são, pois, efeitos do hábito, não do raciocínio” (idem), a razão, por si, é incapaz de produzir qualquer fruto aqui. “[A]s conclusões que ela retira da consideração de um único círculo são as mesmas que formaria após inspecionar todos os círculos do universo. Mas nenhum homem, tendo visto apenas um único corpo mover-se após ter sido impelido por outro, poderia inferir que todos os outros corpos mover-se-iam após um impulso semelhante” (idem).

Com o princípio do hábito, Hume quer minar qualquer divisão ingênua entre razão e experiência como meios argumentativos estanques para a investigação científico-filosófica capazes de produção de conhecimento nas “questões *morais, políticas ou físicas* (...) [em] ambas as esferas, ativa e especulativa, da vida” (5.5, nota 1). Bastando que haja observação constante e assemelhada entre os elos da cadeia causal, a “experiência da mesma conjunção tem um mesmo efeito sobre a mente, quer os objetos conjugados sejam motivos, volições e ações,

ou forma e movimento. Podemos mudar os nomes das coisas, mas sua natureza e suas operações sobre o entendimento não mudam jamais” (8.19).

Encontrar no hábito ou costume a impressão e mesmo o fundamento para as inferências indutivas, dispensando tanto a autoridade da razão nas demonstrações *a priori*, como do entendimento nos raciocínios prováveis, o que resta? O direto testemunho da experiência pela memória ou pelos sentidos? Também eles sozinhos são incapazes de fundamentar inferências que, por natureza, antecipam objetos e eventos não dados na experiência. Assim, o fundamento dessa inferência encontra apoio numa transição ou passagem da imaginação (7.28, 30; 5.11), mas sem dispensar os materiais fornecidos tanto pela memória como pelos sentidos internos e externos. Assim, diz Hume, “[s]empre que um objeto qualquer é apresentado à memória ou aos sentidos, ele mediatamente, pela força do hábito, leva a imaginação a conceber o objeto que lhe está usualmente associado” (5.11). Portanto, ainda que o objeto ou evento da conclusão indutiva não esteja presente à memória ou aos sentidos, ele é concebido pela imaginação, por um princípio ou regra que nem é racional, nem é gerido pelo entendimento. Nisto, portanto, não estão em melhor posição cientistas ou filósofos (9.5; 12.23). É tão forte (4.8; 12.8, 25) e inescapável (12.10, 22), presente tanto em crianças (9.5), como pessoas não versadas em filosofia e sem treino em ciências (4.23), compartilhado inclusive com animais não humanos (9.5), evidenciando que não tem origem naquelas faculdades, sendo, doutra maneira, para Hume um “instinto ou tendência mecânica” (5.22). Portanto, não é a racionalidade no homem, mas “um instinto que leva adiante o pensamento em um curso correspondente ao que ela [a natureza] estabeleceu para os objetos externos, embora ignoremos os poderes e as forças dos quais esse curso e essa sucessão regulares de objetos totalmente depende” (idem).

1.10 Ignoro por quais poderes e forças, mas isto parece uma harmonia preestabelecida: ainda sobre o hábito

Por que o velho lavrador é mais habilidoso em seu ofício que o jovem principiante, senão porque há uma certa uniformidade na operação do sol, da chuva e da terra no que tange à produção de vegetais, e porque a experiência ensina ao velho praticante as regras que governam e dirigem essa operação? (8.9)

É importante notar que Hume, quanto à origem da ideia de vínculo necessário entre os elos da cadeia causal, a despeito de atribuir ao hábito, uma instância subjetiva, no

pensamento, ele não nega, contudo, que pareça haver uma ordem na natureza, pois é observada uma certa uniformidade no seu curso, seja nos objetos ou eventos do mundo (8.5, 9, 12, 14), incluindo aí as ações e motivações humanas (8.7-8, 10-11, 16, 23). Não se pode, no entanto, demonstrá-la, nem inferi-la indutivamente por raciocínios prováveis, posto que ela mesma é a base pressuposta para a operação desses raciocínios. Contudo, Hume não nega haver coerência de sucessão entre os eventos no mundo e nossas ideias, e declara haver aqui

então, uma espécie de harmonia preestabelecida²⁶ entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias; e, embora desconheçamos por completo os poderes e forças que governam aquele curso, constatamos que nossos pensamentos e concepções seguiram o mesmo caminho das demais obras da natureza. (5.21)

Para melhor compreendermos esta declaração de Hume acerca de uma “espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias”, vamos antes nos deter, por um momento, na seguinte questão: se o princípio do hábito é ou não inteiramente arbitrário. Hume levanta a hipótese de o curso da natureza não apresentar a mesma regularidade que é efetivamente observada na sucessão dos objetos e eventos do mundo. Neste universo, nenhuma semelhança ou constância nos eventos poderia ser observada, nenhum padrão ou regularidade, nenhuma repetição e familiaridade seria detectada. Nele, não poderiam ser acumulados em nossa memória uma multiplicidade de casos assemelhados de modo a inviabilizar qualquer associação da qual depende a operação da imaginação. Deste modo, nenhum objeto ou evento particulares apresentados aos sentidos poderiam ser semelhantes aos acumulados pela experiência em nossa memória. Na ausência das condições que geram o mecanismo ou princípio do hábito, a imaginação não seria levada a conceber o objeto ou evento futuro correlato, pois não haveria qualquer correlato, e, assim, passar dos casos observados assemelhados ao não observado similarmente concebido. Neste universo, arremata Hume, “jamais teríamos chegado (...) a formar a menor ideia de necessidade, ou de uma conexão entre esses objetos” (8.5). Portanto, ainda que a ideia de conexão necessária seja efeito de uma transição habitual na imaginação, e que a impressão original não seja a percepção de uma propriedade, poder, força ou energia empiricamente extraída do objeto ou evento, não se pode

²⁶ Acerca desta noção, Richard Popkin (1951, p. 401, nota 65, tradução nossa) destaca que “não há conexão racional entre o que nós pensamos e o que ocorre no mundo, mas há uma correspondência estabelecida pela natureza através do costume e do instinto. Essa noção parece ser similar à visão de Malebranche da harmonia pré-estabelecida depois da Queda do Homem. cf. Nicholas Malebranche, *Dialogues on Metaphysics and on Religion*, trans. by Morris Ginsberg (London, 1923) Dialogue IV, esp. p. 13”.

simplesmente afirmar que não haja nenhuma ordem, regularidade, constância e certa uniformidade na sucessão dos eventos naturais observados pela humanidade. Pois na ausência desta constância, não estaríamos autorizados a supor qualquer hábito, pois eles não decorrem senão da observação da constância assemelhada na sucessão dos objetos e eventos no mundo.

Mas, para além da observação desta constância ou regularidade na sucessão dos objetos e eventos do mundo, não podemos avançar muito, pois “tudo [o] que a experiência nos ensina é como um acontecimento segue-se constantemente a outro, sem nos instruir acerca da conexão oculta que os mantém ligados e os torna inseparáveis” (7.13). Por essa via, diz Hume, “a mente é levada pelo hábito a inferir um deles a partir do aparecimento do outro. Nessas duas circunstâncias, esgota-se toda a necessidade que atribuímos à matéria. Fora da *conjunção* constante de objetos semelhantes, e da conseqüente *inferência* de um ao outro, não temos a menor ideia de qualquer necessidade ou conexão” (8.5).

Assim, pelos limites impostos pelo seu método de filosofar, Hume quer apontar uma coerência entre os objetos e eventos do mundo, nos quais estão incluídos os seres humanos. E essa coerência observa-se entre as “obras da natureza” (5.21), ou seja, tudo o que compõe o universo, quer sejam bolas que são chutadas por crianças, quer sejam calçadas apinhadas de pessoas, quer sejam pensamentos, quer seja o hábito que leva a mente humana ou a de cachorros, por exemplo, a fazer inferências indutivas. De modo que a sucessão de ideias associadas causalmente pelo hábito via imaginação, assim como a observação pelos sentidos e o acúmulo na memória de objetos e eventos assemelhados por uma *conjunção* constante, e contígua, levam, nessas duas esferas, à constatação dessa coerência expressa pela unidade da natureza. Esta coerência ganha, talvez em tom jocoso, a alcunha de harmonia preestabelecida.

1.11 Instinto e experiência: homens e animais

Aquilo que ensina um homem a evitar o fogo é um instinto, ainda que seja um instinto diferente daquele que, com tanta exatidão, ensina a um pássaro a arte da incubação e toda a economia e organização de seu ninho. (9.6)

Para Hume, compartilhamos com animais, que chamaremos não humanos, dois importantes fatos. O primeiro, é que aprendemos por experiência e, o segundo, que assim como nós, eles são capazes de realizar inferências, considerando que efeitos futuros irão seguir-se de modo semelhante àqueles observados no passado, desde que as causas que levem a esses efeitos guardem semelhança com as causas dos efeitos correlatos observados no passado (9.2). E assim como observamos entre humanos que, com a idade, acumulam experiência de modo que, com

ela, aprendem “a evitar o que lhes faz mal e a procurar o que lhes traz bem-estar e prazer” (idem), o mesmo é facilmente observado entre os animais não humanos.

Os urubus, por exemplo, aprendem a evitar a chuva, empoleirando-se para protegerem suas asas, pois a água dificulta o voo; como assim aprendem a ignorar o trânsito de pessoas, carros ou bicicletas nas feiras ao ar livre, pois não ofereceram ameaça suficiente quando das primeiras vezes que buscaram alimento nesses lugares. Quando, também, cachorros aprendem a reagir diferentemente ao comando de voz de humanos, o fazem pela experiência (9.3). Segundo adestramento, ao simples comando de voz de seu adestrador, reagem com diferentes comportamentos ensaiados previamente; ou, ainda, quando um cão é chamado por seu dono, igualmente pela voz e suas inflexões, sabe discernir se está sendo repreendido ou recompensado por seu presente comportamento, se tem de entrar ou sair do aposento em que se encontra, ou se simplesmente está sendo chamado por um som e inflexão de voz específicos que, por experiência, aprendeu que seu dono, ou eventualmente outra pessoa, quer que especificamente ele, e não outro, se aproxime. Sobre isto, não faltam exemplos.

Ao lado da experiência, eles e nós outros, somos dotados de uma outra instância, dos instintos (9.6), não aprendidos pela experiência, mas que nos servem como guia da vida (5.6) e dos quais depende a sobrevivência de nossa espécie (5.21). Ainda que de uma causa desconhecida, metaforizada por Hume pela “mão da natureza” (idem), eles são os responsáveis por esta “operação de tamanha importância para a vida, como a operação de inferir efeitos a partir de causas, [a qual] não poderia estar confiada ao processo incerto do raciocínio e da argumentação” (9.5). De novo, Hume insiste na impossibilidade da razão ou do entendimento levar o pensamento, inclusive nos animais não humanos, “a concluir que resultados semelhantes devam seguir-se de objetos semelhantes, e que o curso da natureza será sempre regular em suas operações” (idem). Portanto, as inferências indutivas, ou no vocabulário usado por Hume, o “raciocínio experimental, que compartilhamos com os animais e do qual depende toda a condução da vida”, diz ele, “nada mais é que uma espécie de instinto, ou poder mecânico” (9.6).

Este mecanismo, referido por Hume, não é outro senão o mesmo que leva uma criança a inferir que o chute que der na bola a fará entrar em movimento de determinada maneira, assim como leva um urubu, se em voo, a procurar um lugar seguro para pousar quando percebe a chuva aproximar-se. Estamos aqui a tratar do “hábito que leva os animais a inferirem, de cada objeto que impressiona seus sentidos, seu acompanhante usual, e faz que, ao aparecer o primeiro, sua imaginação conceba o segundo” (9.5). De modo que, segundo Hume, tanto

humanos como animais não humanos têm no hábito, e não no raciocínio, a base para aquilo que torna possível a própria ação, e nos humanos, grande parte da especulação. Por isso:

Se a presença de um objeto não excitasse instantaneamente [pelo hábito] a ideia dos objetos que a ele comumente se associam, todo o nosso conhecimento teria de ficar circunscrito à estreita esfera de nossa memória e de nossos sentidos, e jamais teríamos sido capazes de ajustar meios a fins ou de empregar nossos poderes naturais seja para produzir o que é bom, seja para evitar o que é mau. (5.21)

Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar meios a fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer. Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação. (5.6)

Então, para ultrapassarmos os limites imediatos da experiência presente apresentada pela memória e sentidos não avançamos, humanos e animais não humanos, um passo a não ser pela ação do hábito na imaginação. Por ele, a imaginação é levada a conceber uma ideia de um objeto ou evento, ainda que inferido pelo entendimento, mas não observado. Resta, agora, saber por que acreditamos nos objetos ou esperamos os eventos ambos concebidos pela imaginação, mas não presentemente observados, com tamanha convicção, a ponto de por eles basearmos nossas decisões e deles dependermos para as atividades mais essenciais à vida. Sobre o que nos deteremos na próxima seção.

1.12 Imaginação: ficção ou crença

A faculdade da imaginação, como vimos, cumpre papel fundamental para as operações mentais baseadas em inferências indutivas, a saber, para a relação de causa e efeito. Sem essa relação, a “inferência e o raciocínio relativos às operações da natureza chegariam nesse momento a um fim, restando a memória e os sentidos como os únicos canais pelos quais o conhecimento de alguma existência real poderia chegar à mente” (8.5). Graças à imaginação, no entanto, não estamos aprisionados à observação imediata dos sentidos ou ao registro da memória. A inferência de acontecimentos futuros ou de qualidades ocultas (não presente aos sentidos) de objetos não seria alcançada, a menos que a imaginação concebesse este objeto, i. é, uma nova ideia de algo ainda não observado.

Assim, por exemplo, antes mesmo que uma criança chute a bola com a qual brinca, ela *sabe* que a bola irá deslocar-se no espaço de modo semelhante àquele com que costumeiramente isso tem se apresentado à sua observação. E ainda que seja uma bola inteiramente nova, que nunca tenha brincado com ela, por apresentar semelhança com as que brincou antes, a criança *sabe* que ao chutá-la, a bola irá correr. Todas as vezes que nossa criança *sabe* essas coisas, ela de fato está fazendo inferências e concebendo com confiança aquilo que, como ideia, a imaginação gerou. Se disséssemos, contudo, que sua perna transformar-se-ia em uma imensa árvore todas as vezes que chutasse uma bola, ela acreditaria nessa afirmação ou duvidaria? O que levaria alguma criança a acreditar nisso e outras a duvidar?

Para respondermos a essas perguntas, precisamos antes investigar como Hume diferencia a crença da ficção, de uma ideia crida ou crível, daquela que reputamos como meras invenções da imaginação.

Sobre a faculdade da imaginação, diz Hume:

Nada é mais livre que a imaginação humana, e, embora não possa ir além daquele inventário original de ideias fornecidas pelos sentidos internos e externos, ela dispõe de poder ilimitado para misturar, combinar, separar e dividir essas ideias em todas as variedades de ficção e miragens. (5.10)

Daquilo que depende a combinação ou concepção de novas ideias, parece não haver limites à imaginação. E pode ir tão longe e “conceber objetos fictícios com todas as circunstâncias de tempo e lugar. Pode dispô-los, por assim dizer, diante de nossos olhos em suas verdadeiras cores, exatamente como poderiam ter existido” (5.12). Nessas operações ela se comporta como faculdade de fantasiar (5.11; 11.21). Assim, por exemplo, alguém pode conceber pela imaginação que todas as pessoas que estiverem bloqueando sua passagem na calçada i) desapareçam completamente, pela simples força de seu pensamento ou ii) que ao pedir licença, elas desobstruam a passagem. No primeiro caso, a simples concepção da ideia não leva nosso transeunte a acreditar nela, ao passo que, no segundo, contudo, ele acredita poder alcançar seu objetivo. Qual diferença há nas duas inferências, posto que em ambas ele estabeleceu raciocínios causais indutivos?

Para Hume, todas as vezes que a imaginação está a fantasiar, ou a conceber objetos que afirmamos serem nada mais que ficções, seus objetos ou ideias, neste caso, não são acompanhados por certa “sensação ou sentimento” (5.11). Todas as vezes, no entanto, que a imaginação opera “uma concepção de um objeto mais vívida, vigorosa, enérgica, firme e

constante” (5.12) da qual depende a crença, ela não o pode obter sozinha, pois o sentimento que é associado à ideia não é gerado pelo simples ato da concepção desta ideia pela faculdade. Para Hume, dois fatores intervêm alterando a maneira como a imaginação opera, e por eles compreenderemos melhor a natureza da crença.

Esses fatores são “uma habitual conjunção do objeto com algo presente à memória ou aos sentidos” (5.13). Assim, voltando ao nosso transeunte, o qual ao conceber pelo simples pensamento o completo desaparecimento das pessoas que bloqueavam a calçada não produziu para si senão uma ficção (e não uma crença). Porque apesar de associar o desaparecimento das pessoas que tinha diante de si, portanto presente aos sentidos, não tinha, contudo, o registro na memória de qualquer ocasião em que ele, ou outra pessoa, tenha pelo simples pensamento feito desaparecer pessoas que bloqueavam a passagem de uma calçada. Ao passo que, ao conceber o pedido de licença às pessoas, o acúmulo de casos assemelhados na memória de efetiva desobstrução do caminho, decorrido do pedido de licença, somam-se de tal modo que, naturalmente²⁷ em sua mente, isto produziu na imaginação aquela habitual transição que procuramos. Esta, como impressão, não apenas é causa da ideia de vínculo necessário entre causa e efeito, mas também reforço sentido pelo pensamento para a crença de que ele pode sim ter seu intento alcançado, que é o de desobstruir a passagem.

O que Hume está a fazer é deslocar o foco do critério de distinção entre as concepções da imaginação. Não o localiza na ideia *de per se* e nem em outra anexada a esta por decisão ou assentimento, como ato voluntário ou resultado de raciocínio, antes o localiza numa instância que não somos capazes de interferir pelo uso de nossas faculdades intelectuais. Sobre isso, posiciona-se da seguinte maneira:

Em que consiste, então, a diferença entre uma ficção desse tipo e uma crença? Ela não repousa simplesmente em alguma ideia peculiar que estaria anexada às concepções que exigem nosso assentimento e ausente de todas as ficções reconhecidas como tais; pois, como a mente tem autoridade sobre todas as suas ideias, ela poderia anexar voluntariamente essa particular ideia a qualquer ficção e ser capaz, em consequência, de acreditar no que bem quisesse, o que é contrário ao que constatamos na experiência do dia-a-dia. (5.10)

²⁷ Em oposição à decisão, ato voluntário, ou raciocínio. Hume não apresenta uma resposta quanto a causa desse sentimento, ou do hábito como princípio, pondo a conta na natureza, como se verá alguns parágrafos à frente da presente seção.

Vejam os com nosso hipotético transeunte se ele poderia escolher crer no desaparecimento do grupo de pessoas à sua frente pela força de seu pensamento simplesmente associando a essa ideia, criada por sua mente, uma outra ideia. Primeiro ele especula que já ouvira falar de pessoas que pelo uso do pensamento tenham poder de alterar o dia, posto que por vezes, afirmam, ao acordar, desejaram que seu dia fosse repleto de boas ocasiões, fazendo com isso que seu dia fosse de fato cheio de agradáveis momentos. Contudo, ainda que atrelasse essa ideia à concepção do desaparecimento das pessoas diante de si pela força do pensamento, isto não geraria nenhuma crença, e teria de rejeitar esse pensamento como absurdo ou fantasioso. O que, portanto, está faltante para que a concepção da imaginação gere uma crença, senão, a habitual transição decorrida pelo acúmulo de situações similares observadas por ele da ação direta do pensamento em coisas ou pessoas, a tal ponto de fazê-las desaparecer por um desejo? De fato, ele não tem nenhuma observação disso.

De modo mais decisivo, a crença refere-se a uma maneira específica de concepção da imaginação porque sentida mais fortemente pela mente. Além do que, se insistirmos na hipótese de uma segunda ideia atrelada à primeira concebida pela imaginação ser aquilo que daria às suas concepções “um peso maior junto ao pensamento e uma influência superior sobre as paixões e a imaginação” (5.12) do que as ficções, teremos que lidar com o seguinte problema. Quando raciocinamos acerca de questões de fato ou existência, como vimos em outro momento²⁸, a negação de um objeto ou evento que seja possível conceber não implica contradição. Pode sim levar afirmações feitas nesses termos à falsidade, mas pensar o contrário delas, no entanto, não resulta em contradição. Por isso, diz Hume:

[C]omo não há questão de fato na qual se acredite tão firmemente a ponto de não se poder conceber o contrário, não haveria nenhuma diferença entre a concepção a que se dá o assentimento e aquela que se rejeita, se não fosse por algum sentimento que as distingue uma da outra. (5.11)

Voltemos ao exemplo considerado no início desta seção para ver se melhor compreendemos esse argumento de Hume. Sobre a criança que brincava com uma bola e a sua confiança que, ao chutá-la, a bola empreenderia movimento de determinada maneira, deixamos duas perguntas não respondidas. Pois bem, vejamos se agora estamos em melhores condições de respondê-las. A primeira, se a criança acreditaria ou não se alguém lhe dissesse que sua perna, ao chutar a bola, desapareceria e no lugar apareceria uma grande árvore, e a segunda, o

²⁸ Apresentado na seção 1.4.

que levaria umas crianças a acreditarem e outras a duvidarem. Responderemos as duas de uma vez.

Com Hume vimos que a crença não decorre senão de uma maneira particular da imaginação – diferente daquela que resulta a ficção ou fantasia – conceber um objeto que com a força (5.11) do hábito leva a mente a fazer a transição da causa para o efeito com mais força, ou sentida mais intensamente, na medida em que sua experiência guarde uma multiplicidade de casos passados assemelhados àquele que está presentemente impressionando os sentidos. Assim, a criança que por anos brincou chutando bolas, infere, pelo acúmulo de situações observadas no passado que se assemelham com aquela que está prestes a testemunhar: que do chute à bola segue-se não apenas o movimento da mesma provocado pelo impulso de seu chute, como também um momentâneo desconforto na perna, decorrente do impacto com a bola, mas que continua ligada ao corpo da mesma maneira que sempre esteve. E que, em todas as vezes que chutou uma bola, e não foram poucas, nem nunca ouvira dizer, que alguma vez do chute à bola tenha experimentado a transformação de sua perna numa imensa árvore. Contudo, a criança é capaz de conceber a negação daquilo que sempre experimentou ao chutar uma bola, mesmo que não acredite nessa negação. E, como questão de fato, essa negação que é pensável, i. é, o desaparecimento da perna e o aparecimento de uma árvore no lugar, não é contraditória. Assim, questiona Hume, mesmo que depositemos confiança em uma ideia oriunda de inferência indutiva, somos capazes de conceber outra oposta. Dessa forma “não haveria nenhuma diferença entre a concepção a que se dá o assentimento e aquela que se rejeita, se não fosse por algum sentimento que as distingue uma da outra” (5.11). De modo que a criança, ao ser questionada, pode até não saber explicar por que não poderá surgir uma árvore no lugar de sua perna, mas é levada por um forte sentimento não voluntário à crença de que sua perna continuará onde sempre esteve após o chute. Contudo, quanto mais tenra for a criança, e quanto menos for, senão nenhuma, sua experiência de chute à bola, e tendo idade suficiente para compreender a pergunta, a criança pode ser levada a acreditar na afirmação que lhe fizerem (ainda que sinta alguma estranheza), posto que não houve experiência acumulada suficiente a ponto de tornar a transição da causa ao efeito habitual ou costumeira à imaginação. E assim o acontecimento que é muito estranho a uma criança mais vivida, não o é, na mesma medida, a outra assaz jovem.

Então, desse modo, como não podemos simplesmente atrelar uma nova ideia àquela concebida pela imaginação para torná-la crença, em vez de mera fantasia, não está também em nosso poder provocar intencionalmente o sentimento na mente associado ao objeto da imaginação, pois, afirma Hume, “[c]omo qualquer outro sentimento, ele deve ser provocado

pela natureza e provir da situação particular em que a mente se encontra em uma determinada ocasião” (5.11). E, mais adiante, arremata afirmando que a “denominação verdadeira e apropriada desse sentimento é *crença*” (5.12). Hume está ciente das dificuldades de sustentar um conceito de crença ligado não ao conteúdo ou à “natureza particular ou ordem específica de nossas ideias, mas na *maneira* como são concebidas e no *sentimento* que trazem à mente” (idem); por isso, ao defini-lo nesses termos, confessa que

é impossível explicar perfeitamente esse sentimento ou maneira de concepção; podemos fazer uso de palavras que expressam algo que disso se aproxima, mas sua denominação própria e verdadeira, como observamos antes, é *crença*; um termo que todos entendem suficientemente na vida cotidiana. E, em filosofia, não podemos ir mais além da asserção de que a *crença* é algo sentido pela mente, que distingue entre as ideias provindas do julgamento e as ficções da imaginação. Ela lhes dá mais peso e influência, faz que se mostrem mais importantes, impõe-nas à consideração da mente e torna-as o princípio diretor de nossas ações. (5.12)

O fato de a crença ser algo sentido pela mente, sendo esse nosso recurso natural de distinção das ideias fantasiosas da imaginação, sua importância não é diminuída por isso, pelo contrário, se mostra decisiva para vida, pois por elas governamos nossas ações. Mas antes de adentrarmos nas questões que relacionam crença e falibilidade de nossos raciocínios com a despesa dos mesmos para operação via mecanismos não racionais, mas naturais sobre os quais se apoiam a vida, vejamos, entretanto, como somos capazes de graduar, pela evidência, nossas crenças.

1.13 A sabedoria da evidência: graduação da crença à graduação da probabilidade

Para Hume, apesar de crenças não encontrarem seu fundamento no conteúdo das ideias, mas em um sentimento associado à maneira como a ideia foi gerada na mente, isso não significa que não haja crenças infundadas ou ilegítimas; e, mais, que crenças são graduadas pelo grau de evidência apresentada pela experiência.

Podemos, reflete Hume, estabelecer raciocínios causais que podem ser levados pela imaginação a voos inteiramente especulativos, de causas a efeitos puramente imaginados sem com isso encontrar uma vez sequer amparo na experiência. Raciocínios que envolvam a existência ou fato têm de, necessariamente, ampararem-se no registro de fatos ou objetos presentes na memória ou nos sentidos, para que a crença tenha algum amparo ou fundamento

(5.7). A crença, portanto, “relativa a fatos ou à existência efetiva de coisas deriva exclusivamente de algum objeto presente à memória ou aos sentidos e de uma conjunção habitual entre esse objeto e algum outro” (5.8). Sem esses ingredientes, não há amparo no que sustentar alguma crença.

Se perguntássemos ao transeunte, de nosso exemplo anterior, por que ele acredita que pedindo licença às pessoas que obstruem seu caminho ele alcançará êxito, ao mesmo tempo que duvida da força do pensamento de fazer desaparecer cada uma delas? Responderia que em situações semelhantes não apenas presenciou, como ouviu a esse respeito, e ele mesmo muitas vezes, quando questionado, cedeu espaço para outros passarem, assim como pediu a pessoas que abrissem caminho para ele passar, obtendo resposta positiva, podendo dessa forma prosseguir em seus passos. Além disso, que duvida do poder do pensamento de fazer desaparecer àquelas pessoas porque nunca, em toda a sua vida, presenciou ou ouviu alguém que tenha obtido resultado ao menos semelhante a esse.

Consideremos, agora, que os raciocínios experimentais, ou relativos a questões de fato e existência, não geram o mesmo tipo de certeza resultante das demonstrações *a priori*. Que a soma dos ângulos internos de um quadrado seja trezentos e sessenta graus independe do tamanho de seus lados, e nem precisamos verificar se tenha existido em parte alguma qualquer quadrado, pois o resultado será este e nunca outro. Contudo, não é assim quando raciocinamos acerca de questões de fato ou existência, pois nelas apenas podemos alcançar graus de certeza, ou melhor designado, dizemos probabilidade maior ou menor de determinado evento vir a acontecer. Portanto, quando raciocinamos acerca de eventos ou objetos por inferências indutivas, nossos argumentos serão sempre prováveis (4.19) e nunca demonstrativamente certos. Hume divide assim nossos argumentos “em *demonstrativos, provas e probabilidades*, entendendo por provas aqueles argumentos a partir da experiência que não deixam margem para dúvida ou oposição” (Seção 6, nota 1). Começemos pelas probabilidades.

Apesar de nossas inferências indutivas tomarem como pressuposto que “o futuro irá assemelhar-se ao passado” (4.21), e que, portanto, o curso da natureza segue certa regularidade, Hume lembra que “[n]em todas as causas estão conjugadas a seus efeitos usuais com a mesma uniformidade” (8.12). E não precisa muita atenção para observar que de certas causas seguem-se efeitos de modo mais uniforme e regular que de outras causas, cujos efeitos se seguem com menor constância, ou grande irregularidade (6.4). Observamos, sem exceção, que a chuva é sempre a queda, desde as nuvens, de gotas de água; e, de modo semelhante, galhos ou pedras, quando arremessados para o alto, voltam e caem, e assim ocorre com todos

os objetos de natureza similar. Portanto, inferimos semelhante efeito de uma pessoa que se precipite do alto de uma torre, esperando que ela caia, em vez de flutuar, a não ser que esteja presa ou sustentada por alguma corda ou equipamento imperceptível. Contudo, há causas cujos efeitos guardam pouca ou nenhuma constância observada. Que o mergulho em águas frias, numa madrugada igualmente fria, pode resfriar o banhista uma ou outra vez, é provável, mas não todas. Ao contemplar as disposições, número, altura e formações que as nuvens apresentam ao meio dia de amanhã, não podemos esperar com total confiança que ao meio dia do dia seguinte elas apresentem as mesmas disposições, número, altura e formações das que foram observadas no dia anterior.

Destes exemplos destacamos que do número de casos observados depende a probabilidade de ocorrência futura de uma causa que se apresente semelhante àquela observada no passado. Portanto, a relação entre causas semelhantes passadas com as que temos presentemente diante de nós para inferirmos efeitos futuros é diretamente proporcional ao número de casos observados. Dessa forma, explica Hume:

Há, com certeza, uma probabilidade decorrente de um número superior de casos favoráveis a uma das partes, e, à medida que cresce essa superioridade, ultrapassando o número de casos contrários, a probabilidade aumenta proporcionalmente, gerando um grau ainda mais elevado de crença ou assentimento em relação à parte em que observamos essa superioridade. (6.2)

É preciso considerar que há uma graduação na probabilidade, da qual depende proporcionalmente correlata graduação da crença quanto a ocorrência ou não do efeito esperado. Assim, a mente considera, pela experiência, i. é, pelos casos observados que a memória tem presente, o número de casos favoráveis (que se espera acontecer) com o número de casos desfavoráveis (os que não são esperados), relacionando-os com o acontecimento presente aos sentidos. Para melhor compreendermos esse argumento, voltemos a considerar o nosso transeunte que é impedido de continuar seu trajeto pela calçada em razão de um aglomerado de pessoas, mas, agora, apresentando a ele um problema mais complexo.

Nosso transeunte, nesta sorte, se vê embargado de seguir caminho não mais porque algumas pessoas fecham a calçada, mas porque as duas únicas vias, e calçadas, que levam a seu destino estão completamente fechadas por aglomerados de pessoas. Informam-lhe que, na primeira via, há um isolamento policial, em decorrência de um grave crime ocorrido há cerca de duas horas atrás, e, na segunda, de pessoas protestando por uma causa que ele desconhece.

Se considerarmos sua decisão, que será apresentada com base em sua experiência²⁹, temos de nos perguntar: por que ele depositou maior confiança de que conseguiria seguir caminho por uma e não outra via?

Podemos seguir assim suas ponderações. Daquilo que sua experiência lhe ensina sobre cercos policiais, a probabilidade de alguém conseguir passar é muito pequena, posto que do grande número de pessoas que costumeiramente se aglomeram para aproximar-se daquela região guardada pelos policiais, apenas familiares da vítima ou pessoas ligadas à investigação conseguem romper o cerco e passar. E esse número de pessoas comparado com os que desejam romper o cerco é muito pequeno. Quanto à outra rua que está tomada pelo protesto, entretanto, sua mente é levada a observar que, daquilo que sua memória lhe apresenta do passado, indivíduos conseguiam adentrar grupos de pessoas protestando em quase todas as vezes e alcançar o outro lado sem embargo. Contudo, os protestantes não deixavam veículos seguir caminho, com exceção de ambulâncias e veículos de socorro em geral. Diante desse cenário, por estar à pé, sua mente calcula que o número de casos de pessoas andando que conseguiram atravessar algum cerco policial é enormemente menor daqueles que não conseguiram, assim como o número de casos de pessoas que conseguiram seguir caminhada por entre multidão em protesto é imensamente maior do que daquelas que não conseguiram. Dessa forma, nosso transeunte é levado pelo cálculo dos números de casos àquela via que lhe apresentava maior probabilidade de êxito, inferindo daí com maior confiança que a via tomada pelo protesto seria a melhor escolha para chegar ao seu destino.

Nosso transeunte tomou uma decisão sábia, pois graduou sua expectativa de êxito na experiência, e assim sua crença foi amparada pelo grau de evidência ponderada nas circunstâncias. Hume considera que o sábio “dosa sua crença em proporção à evidência” (10.4). Isso porque, diz ele, “[e]mbora a experiência seja nosso único guia ao raciocinarmos sobre questões de fato, é preciso reconhecer que esse guia não é totalmente infalível, mas pode, em alguns casos, levar-nos a erro” (10.3). E dado que, como vimos, os efeitos não estão conjugados às causas com o mesmo grau de regularidade, também não devemos esperar que “todos os efeitos seguem-se com igual certeza de suas supostas causas” (idem). Há que se estabelecer

²⁹ “[S]e não partirmos de algum fato, presente à memória ou aos sentidos, nossos raciocínios serão puramente hipotéticos, e, por melhor que os elos individuais pudessem estar conectados uns aos outros, a cadeia de inferências, como um todo, nada teria que lhe desse sustentação, e jamais poderíamos, por meio dela, chegar ao conhecimento da existência efetiva de qualquer coisa. *Se lhe pergunto por que acredita em algum fato particular que está relatando, você terá de fornecer-me alguma razão, e essa razão será algum outro fato conectado com o primeiro.*” (5.7) (Itálico nosso.)

aquela gradação de evidência para afiná-la com nossa gradação de confiança no evento esperado, a saber, ao objeto da inferência.

Como vimos no início desta seção 1.13, Hume diferencia argumentos do tipo *prova* daqueles do tipo *probabilidade*. Mas não devemos confundir provas com demonstrações, pois a certeza obtida pela demonstração é de natureza diversa das provas, pois basta dizer que em todos os raciocínios indutivos “[t]udo que é pode *não ser*” (12.28), estando suas conclusões passíveis de negação. Assim, tanto argumentos denominados provas, como aqueles denominados probabilidade, estão na mesma esfera dos raciocínios indutivos, e portanto submetidos às mesmas regras. Contudo, Hume quer por “provas” (10.4) destacar aqueles argumentos empíricos cujas conclusões apoiam-se na observação de casos cotidianos que guardam uma relação de causa e efeito em total regularidade possível, como a observada na queda de galhos das árvores, gotas de chuva ou pedras atiradas ao alto. O grau de certeza, nesses casos, é o mais elevado que se pode esperar em questões de fato ou existência, pois não se verificou casos opostos. Contudo, há graus menores de confiança, na medida em que o número de casos opostos, ou não esperados, aumenta. Quando se pondera os casos favoráveis, ou esperados, dos opostos, “considerando qual lado se apoia no maior número de experimentos, inclinando-se para esse lado com dúvida e hesitação, e, ao formar finalmente um juízo, a evidência não excede o que propriamente se denomina *probabilidade*” (idem). Na probabilidade, ponderamos o grau de evidência proporcionalmente à superioridade de casos observados com relação a seus opostos. O cálculo, então, fica assim: considerando, por exemplo, que

[u]ma centena de casos ou experimentos, de um lado, e cinquenta, de outro, proporcionam uma expectativa indiferenciada de qualquer dos dois acontecimentos, ao passo que cem experimentos uniformes com apenas um contraditório geram justificadamente um grau bastante forte de confiança. Devemos, em ambos os casos, ponderar os experimentos opostos, quando eles se opõem, e subtrair o número menor do maior, para saber o grau exato da evidência mais forte. (10.4)

Quanto a esse tipo de certeza, a indutiva, não podemos ir além do que a experiência nos autoriza, e assim dosar nossas crenças pelo grau de evidência apresentada em cada circunstância; e que esse grau de evidência depende da prova ou probabilidade. Por esta última não temos muito a fazer senão da subtração entre os casos favoráveis e opostos ficar com aquele que apresentar, quando houver, superioridade numérica, a saber, o resto da diferença entre os

casos observados em oposição. Nesta medida, a crença, não decorre do conteúdo das inferências, ou das ideias. Nem tampouco sustenta-se pelas faculdades da razão ou do entendimento. Como vimos, a natureza da crença não está nos raciocínios, mas numa transição costumeira ocorrida na mente; ou numa maneira particular da imaginação conceber o objeto da inferência; ou, ainda, num sentimento associado ao objeto concebido pela imaginação. Quanto a saber por que surge esse sentimento, para além da explicação do mecanismo psicológico operado pelo hábito, confessa Hume, sua filosofia não pode ir adiante, a não ser constatar que a

[c]onfluência de diversas ponderações em um único acontecimento particular engendra de imediato, por um inexplicável dispositivo da natureza, o sentimento de crença e dá a esse acontecimento uma vantagem sobre seu antagonista, que está respaldado por um número menor de ponderações e retorna com menor frequência à mente. Se admitirmos que a crença nada mais é que uma concepção de um objeto dotada de mais força e firmeza do que a que acompanha as meras ficções da imaginação, essa operação pode, talvez, ser em certa medida explicada. A confluência dessas diversas ponderações ou rápidas percepções (...) em uma palavra, engendra aquela confiança ou certeza que constitui a própria natureza da crença e opinião. (6.3)

1.14 Quem é louco ou insensato o suficiente para questionar a experiência como condutora da vida? Ou da costumeira sabedoria da natureza: o princípio do hábito

E embora ninguém senão um insensato ou louco jamais pretendesse pôr em questão a autoridade da experiência ou rejeitar essa grande condutora da vida humana, pode-se certamente permitir a um filósofo que sua curiosidade seja ampla o bastante para pelo menos levá-lo a examinar o princípio da natureza humana que outorga à experiência essa enorme autoridade e nos faz tirar proveito dessa semelhança que a natureza estabeleceu entre os diversos objetos. (4.20)

Como vimos, apesar de não encontrarmos para a inferência indutiva, a saber, nos objetos ou eventos envolvidos na relação de causalidade, qualquer impressão que apoie a ideia de conexão necessária entre a causa e seu efeito correlato, contudo, Hume atribui à transição habitual da imaginação a impressão original para tal ideia. Nesse sentido, é inegável que a experiência seja a “grande condutora da vida”, pois o hábito decorre desta certa regularidade no curso dos eventos naturais observada com tanta frequência por nós. Por isso, também, é que

da experiência podemos extrair certas regras sobre a prática da agricultura, de modo que a sabedoria do agricultor quanto ao seu ofício depende desta “certa uniformidade na operação do sol, da chuva e da terra no que tange à produção de vegetais, e porque a experiência ensina ao velho praticante as regras que governam e dirigem essa operação” (8.9). Por aí se vê que, diz Hume, a “única utilidade imediata de todas as ciências é ensinar-nos como controlar e regular acontecimentos futuros pelas suas causas” (7.29), dada a expectativa de ocorrência semelhante na produção de efeitos, partindo-se da observação de conjunção constantemente semelhante no passado.

O hábito é este princípio não derivado da razão, mas de uma instância instintiva ou natural, que nos permite inferir eventos ou objetos que não estão presentes nem aos sentidos e nem à memória. Sem este princípio, estaríamos incapacitados para operacionalizar inferências indutivas, essenciais à “sobrevivência de nossa espécie e à direção de nossa conduta, em todas as situações e ocorrências da vida humana” (5.21). Desde o ajuste da força necessária para, por exemplo, conduzirmos com as mãos o alimento do prato à boca ao uso do fogo para o preparo de refeições, assim como a decisão de tomar um caminho diferente para chegar ao destino por antecipar algum perigo adiante. Numa palavra, “ajustar meios a fins ou de empregar nossos poderes naturais seja para produzir o que é bom, seja para evitar o que é mau” (idem). Na ausência desse princípio, portanto, “[p]ôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação” (5.6).

Todos os nossos raciocínios indutivos, aqueles que dependem das relações causais estabelecidas *a posteriori*, Hume os enquadra entre os mecanismos instintivos, senão o mais importante, dos quais depende a conduta, e portanto, a sobrevivência entre os animais, humanos ou não humanos (9.6). E a coisa é tão grave que, sem ele, não seríamos capazes de distinguir entre as ideias amparadas pela evidência empírica das que são meras fantasias da imaginação (5.12). Esta atividade depende de um sentimento, que é a crença, ou uma particular concepção da imaginação cujas ideias resultantes, para Hume, por este mecanismo, são por nós escolhidas, em vez das meras invenções ficcionais da imaginação, para a tomada de decisão nas ações (idem). Portanto, as decisões que para a devida condução de nossas vidas são consideradas as mais ajuizadas, ou refletidas, a hipótese de ausência do princípio do hábito implicaria também ausência da capacidade de tomada de decisão acertada no que tange a conduta da vida. Vemos, dessa forma, a importância central de um mecanismo natural no ser humano, que não encontra amparo em raciocínios ou argumentos, mas que, por outro lado, é o fundamento de todos os raciocínios sobre questões de fato e existência. Esta operação da mente, diz Hume,

pela qual inferimos efeitos semelhantes de causas semelhantes e vice-versa é tão essencial à subsistência de todas as criaturas humanas, não é provável que ela pudesse ser confiada às falazes deduções de nossa razão – que é lenta em suas operações, não está presente em nenhum grau durante os primeiros anos da infância, e, na melhor das hipóteses, revela-se extremamente sujeita a erros e equívocos em todas as épocas e períodos da vida humana. Está mais de acordo com a costumeira sabedoria da natureza que uma atividade mental tão necessária seja garantida por meio de algum instinto ou tendência mecânica, capaz de mostrar-se infalível em suas operações, de manifestar-se desde o primeiro aparecimento de vida e do pensamento, e de proceder independentemente de todas as laboriosas deduções do entendimento. (5.22)

Para Hume, sua filosofia é cética, pois não está encarregada de provocar aferradas certezas quanto às conclusões de seus raciocínios ou convicções inabaláveis sobre os poderes de nossas faculdades intelectuais e seu alcance. Mas retira, isto sim, de seus argumentos conclusões “que trazem revelações relativas à fraqueza e estreita limitação da razão e capacidade humanas” (7.28). Essas conclusões, naturalmente, são acompanhadas de certo grau de dúvida e hesitações (12.20, 23, 25) que, a depender desta graduação, esses “princípios filosóficos de dúvida e incerteza” (12.2) podem pender para um dos lados: desde a sabedoria daquele que reconhece haver “em geral, um grau de dúvida, cautela e modéstia que, em todos os tipos de exame e decisão, deve sempre acompanhar o verdadeiro raciocinador” (12.24); como também ao extremo de “levar suas dúvidas tão longe a ponto de aniquilar não só toda a especulação, mas também toda a ação” (5.2; também 1.14). Veremos, no Capítulo a seguir, que o grau excessivo da dúvida cética pode levar o inquiridor a uma tal recusa das crenças, atraindo inapelavelmente para si a triste condição de inviabilizar a própria vida, conquanto fosse algum dia capaz de embargar, por essa manobra suspensiva, a natureza humana.

CAPÍTULO 2:

CETICISMOS E CRÍTICA AO PIRRONISMO NA SEÇÃO 12 DA *INVESTIGAÇÃO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO*

Tendo mostrado, no Capítulo 1, a impossibilidade de, por decisão ou adição de qualquer ideia, interrompermos o mecanismo natural dirigido pelo hábito de geração de crenças, passaremos a considerar, no presente Capítulo, as definições e objeções acerca dos ceticismos (antecedente e consequente) feitas por Hume na Seção 12 de sua obra *Investigação Sobre o Entendimento Humano* para, desde sua exposição, compreendermos sua crítica ao ceticismo pirrônico. Nosso ponto é mostrar que o autor da *Investigação* não visa refutá-lo de todo, mas denunciar seu inviável projeto de tornar possível a vida, tendo uma vez abdicado de todas as crenças. Veremos que o ceticismo de Hume é confessado como herdeiro do que ele chamou de grau excessivo da dúvida ou “dúvida pirrônica”. Seu ceticismo, uma vez mitigado, não propõe a extinção das crenças, porque não amparadas pelas faculdades intelectuais, mas, pelo contrário, explica-as como um ingrediente necessário para vida, posto que inseparável de nossa natureza. Então vejamos.

2.1 Ceticismos e as objeções célicas

Considerando as investigações filosóficas, Hume aponta dois tipos de ceticismo. Há um ceticismo que antecede essas investigações e, outro, posterior a elas. Em ambas as espécies de ceticismo é possível fazer ainda outra distinção, esta em função do grau de dúvida e incerteza com as quais empreendem suas investigações.

O ceticismo *antecedente* (12.3) aos raciocínios filosóficos, é aquele que, portanto, não encontra apoio argumentativo em filosofia anterior. Se fundado em dúvida excessiva ou universal, entre os quais Hume aponta Descartes, alcança tanto princípios e opiniões acerca de quaisquer assuntos, como também as próprias faculdades sobre as quais se apoiam os raciocínios. Se fosse alguma vez possível desconfiar totalmente das faculdades pelas quais argumentamos e raciocinamos, contra argumenta Hume, não poderíamos jamais, amparados por essas mesmas faculdades, estabelecer um novo princípio imune a essas desconfianças a ponto de sustentar uma investigação posterior considerada por isso segura. Contudo, se esse princípio de dúvida for exercido com mais moderação (12.4), ganha-se tanto em certa imparcialidade na abordagem dos assuntos, quanto em varrer preconceitos advindos da

educação recebida como de juízos que ignoram as oposições eventuais pelas quais se pode corrigir ou alterar avaliações precipitadas.

A segunda espécie de ceticismo é a *consequente* (12.5) à investigação filosófica. Essas investigações levam o inquiridor a uma inevitável desconfiança às faculdades mentais, por se revelarem em alguma medida enganosas ou incapazes de atingirem, pelos raciocínios, certezas inabaláveis. Essas dúvidas estendem-se tanto às especulações metafísico-teológicas, considera Hume, assim também podendo abarcar inclusive as máximas pelas quais conduzimos nossa vida cotidiana. Por fim, até mesmo o testemunho dos sentidos e, portanto, a crença na existência de objetos externos, são postos sob a mesma desconfiança e incerteza por esta espécie de ceticismo. Vejamos de mais perto de que forma Hume apresenta a argumentação cética contra o testemunho dos sentidos.

São divididas em duas categorias as objeções sobre a evidência fornecida pelos sentidos. A primeira, designada mais *popular* (12.6), e que se verifica recorrente entre os céticos ao longo da história, lembra Hume, resulta de um erro de julgamento provocado pelos sentidos³⁰ quando, por exemplo “a aparência torta de um remo na água, as diferentes perspectivas dos objetos conforme suas diferentes distâncias, as imagens duplas produzidas ao se pressionarem os olhos, e muitos outros fenômenos de natureza similar” (idem). Essas objeções conduzem esses investigadores a imediatamente concluir o descrédito das informações obtidas pelos sentidos. Contudo, Hume entende poder-se lidar com essas objeções racionalizando a informação dos sentidos com um critério que derive das ponderações acerca do meio e distância do objeto, assim como das circunstâncias particulares que se encontrem nossos órgãos quando da observação. Pelas quais ponderações corrigimos tais informações que, se fossem deixadas intatas, poderiam levar a erro.

O segundo tipo de objeção, a mais filosófica, e mais grave, Hume a divide em duas. A primeira objeção filosófica quanto a origem da crença na existência de objetos externos refere a uma oposição excludente (12.16). Isso porque nossa confiança naquilo que nos mostra os sentidos pode estar calcada ou num instinto primário da natureza humana ou na razão, e para tomarmos uma das fontes em consideração, devemos desconsiderar a outra. Começemos pela primeira.

³⁰ Sexto Empírico no Livro I de suas *Hipotiposes Pirrônicas* (e.g. I,36-59, 78-94, 101-11, 118-35, 140-2, 163) aborda o problema. Nos deteremos no ceticismo de Sexto no Capítulo seguinte.

Como vimos anteriormente³¹, animais não humanos, crianças em tenra idade, como adultos com ou sem qualquer estudo em filosofia ou ciência, operam inferências ou conclusões pela experiência porque as tais não se apoiam em nenhum princípio da razão, mas por um princípio de origem instintiva, o hábito ou costume. Hume, agora, argumenta que por um “cego e poderoso instinto da natureza” (12.8) somos levados, pessoas e animais, a acreditar que nossas imagens ou percepções dos sentidos são, elas mesmas, os objetos externos à nossa mente. Contudo, ao meditar sobre o assunto somos levados pela razão a distinguir as meras imagens ou percepções dos sentidos dos objetos externos, considerando esses últimos a origem das primeiras (12.9), e que as primeiras, de alguma maneira, se assemelham aos segundos (12.11). Mas ainda que busquemos razões para sustentar esta distinção, não seríamos capazes de apresentar alguma conclusão satisfatória para o seguinte problema: os sentidos são apenas canais para percepções dos objetos na mente, e, por elas, não podemos produzir um terceiro, i. é, a experiência (12.14) concernente à ligação entre o objeto e nossas mentes (12.9). E só podemos responder a este problema pela experiência, posto que envolve a existência do objeto, portanto por raciocínios sobre questões de fato (12.12) e não por demonstrações *a priori*. De modo que, nesses raciocínios, a filosofia se encontra “extremamente embaraçada” (12.10), pois, em primeiro lugar, ao rechaçarmos a igualdade entre a imagem dos sentidos com os objetos externos pela qual operamos naturalmente, por instinto, não temos nenhum argumento empírico que justifique a distinção entre percepção da mente e objeto externo, e, o que é pior, tal prova está “fora do alcance de toda a capacidade humana” (*idem*). E, em segundo, não nos resta argumento razoável para “prevenir os sofismas e objeções dos cétricos” (*idem*), os que negam qualquer confiança na experiência, ou crença na existência dos objetos externos, além do mais, neste tópico, “os cétricos mais profundos e mais filosóficos sempre haverão de triunfar quando se propuserem a introduzir uma dúvida universal em todos os objetos de conhecimento e investigação humanos” (12.14).

Ainda assim, é preciso reconhecer que, de algumas percepções, nós mesmos somos os causadores. Como é o caso dos sonhos, da loucura e outras enfermidades (12.11) que nos levam a ter percepções que não podem ser referidas a nenhum objeto externo. Além dessas, Hume sugere, se estamos a buscar de nossas percepções suas causas exteriores, as quais imagens guardam semelhança com esses objetos, descartadas aquelas ocasionadas por nós mesmos, também temos de excluir estas outras: “seja da energia própria da mente, seja da sugestão de algum espírito invisível e desconhecido, seja de alguma outra causa que ignoramos

³¹ Apresentado na seção 1.11, do Capítulo 1.

ainda mais” (idem). Também aqui a hipótese de um “Ser supremo” (12.13) como fundamento para crença nos sentidos³² tem de ser rejeitada, pois, indica Hume, primeiramente, é despropositado o questionamento da veracidade do testemunho dos sentidos, pois contra este Ser não pode recair qualquer acusação da prática do engano, e, em segundo, uma vez questionada a crença nos sentidos, e portanto da existência do mundo exterior, não restariam mais materiais com que provar tanto a existência, como seus atributos, dos quais se vale o argumento em questão.

A segunda objeção cética de natureza filosófica (12.15) tem origem na consideração da possibilidade de distinguirmos nas qualidades sensíveis captadas pelos sentidos aquelas concernentes apenas aos objetos, pois independem dos aspectos subjetivos daquele que as percebe, designadas qualidades primárias, como são o caso, a extensão e a solidez. Enquanto outras qualidades, as secundárias, referem-se apenas às modificações sentidas no indivíduo, mas que não são próprias ao objeto, como a cor, maciez, temperatura etc.³³ Hume contra argumenta sustentando que não temos nenhum fundamento razoável para alegar qualidades que estejam no objeto e não propriamente como mera percepção presente na mente, portanto reduzindo todas as qualidades a simples percepções ou imagens da mente. Para Hume, a ideia de extensão, por exemplo, que é por esse sistema considerada primária, não pode ser concebida abstraindo-se dos sentidos da visão e do tato. Pois, ao concebermos qualquer objeto extenso temos de, para isso, considerá-lo mole ou duro, por exemplo, para que seja tangível, e, verde, azul ou qualquer outra cor, para que seja considerado visível.³⁴

Dessa forma, a segunda objeção filosófica resume-se assim: que a origem da crença na existência do mundo exterior, ou no testemunho dos sentidos, opõe-se à razão, posto que é por meio dela que afirmamos estarem as qualidades sensíveis dos objetos presentes na mente e não neles. De modo que sem qualidades primárias nada resta da matéria, assevera Hume, senão

³² Em retorno à argumentação sobre a dúvida cartesiana referida em 12.3.

³³ Richard Popkin (1955, p. 64, tradução nossa), quanto aos antecessores de Hume, aponta do *Dicionário* (1697) de Pierre Bayle (1647-1706) (voltaremos a ele na seção 4.1), no Comentário B da entrada sobre Pirro, o seguinte: “A filosofia moderna (...) veio de Sexto Empírico e seus ataques sobre o conhecimento dos sentidos. Isto levou os cartesianos a manterem que as qualidades empíricas não pertenciam aos objetos reais, mas existiam apenas na mente. As qualidades primárias, todavia, estão sujeitas ao mesmo ataque, e dessa forma é tão justo como razoável dizer que ‘o açúcar parece doce, mas não sabemos se ele realmente o é’, quanto dizer ‘corpos parecem ser extensos, mas não sabemos se eles realmente o são’”. Kemp Smith (1941. A paginação da edição de 2005 é: p. 325-338), no *Appendix C* do Cap. XIV, apesar de concentrar-se na influência de Bayle nos argumentos sobre o espaço e tempo, evidencia que Hume o lera.

³⁴ Hume em nota debita o argumento desenvolvido neste parágrafo a Berkeley. O qual pode-se encontrar em sua obra *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* (1710, 1.9-25, 73, 87, 102).

“apenas um certo *algo* desconhecido e inexplicável, como causa de nossas percepções; uma noção tão imperfeita que nenhum cético julgará valer a pena argumentar contra ela” (12.16).

Além das objeções céticas contra a veracidade dos sentidos, Hume também apresenta as objeções contra as faculdades da razão e do entendimento, a saber, contra os raciocínios demonstrativos das matemáticas (“geometria ou ciência da quantidade” (12.19)) principalmente³⁵ e os raciocínios indutivos (provas morais ou raciocínios sobre questões de fato e existência), respectivamente. Essas objeções não deixam ser, destaca Hume, uma certa extravagância dos céticos, pois buscam “destruir a *razão* por meio de argumentos e raciocínios” (12.17).

A objeção levantada contra as demonstrações das matemáticas concerne, principalmente, às ideias de espaço e tempo (12.18). Pois no campo próprio de suas atividades essas demonstrações “são apoiadas pela mais clara e natural cadeia de raciocínios, e não nos é possível acolher as premissas sem admitir as conclusões” (12.18). Contudo, ao serem apresentadas ao senso comum (12.18), Hume alfineta, “cujo juízo não esteja perturbado em vez de aperfeiçoado pelas ciências” (12.19), não hesitariam a considerá-las objeto de contradições. Sobre a ideia de espaço, Hume apresenta a objeção contra a doutrina da indivisibilidade da extensão, para a qual “[u]ma quantidade real, infinitamente menor que qualquer quantidade finita, contendo quantidades infinitamente menores que ela própria, e assim por diante *in infinitum*” (12.18). Esta proposição pode até mesmo alcançar uma irretorquível demonstração *a priori*, mas sob a atenção do pensamento exercitado diariamente acerca das triviais ocorrências da vida “choca os princípios mais claros e naturais da razão humana” (12.18). Se, por exemplo, considero que para atirar uma flecha preciso encurvar o arco, sabendo que quanto mais encurvá-lo tanto mais longe poderei atirar a flecha, nesses raciocínios, tenho de reconhecer, pelo senso comum, que não posso encurvar infinitamente o arco, mas que há um limite para o ângulo produzido pelo arquear ao distender a corda que ampara a flecha. Ainda que admita que o arco não irá quebrar enquanto provoco sua curvatura, tenho, contudo, de admitir um limite, que a doutrina da divisibilidade infinita da extensão parece contradizer. Para Hume, de maneira mais evidente sucede com a ideia de tempo do que com a de extensão, para a qual “[u]m número infinito de parcelas reais de tempo, transcorrendo em sucessão e exaurindo-se uma após a outra” (12.19), parece opor-se com a assunção mais comum acerca do

³⁵ Hume faz uma rápida menção em 12.18 aos “*dogmas* escolásticos, propositalmente inventados para domar e submeter a razão rebelde da humanidade”, mas sem neles deter-se. A doutrina da divisibilidade infinita da extensão, assim como do transcurso infinito (12.19) ele as refere às ciências da “geometria ou ciência da quantidade” (idem).

tempo, pois ao considerarmos uma quantidade infinita de tempo transcorrida há dez minutos, por exemplo, teríamos de admitir que para cada parte que a nós nos parece finita, e que podemos especificadamente referir, teria de ser considerada como infinitamente dividida em partes que, por sua vez, sejam também infinitamente divididas... o que nos parece contraditório com a própria noção de tempo com a qual referimos o antes e depois na linguagem cotidiana.³⁶

2.2 Objeções contra os raciocínios experimentais e crítica ao ceticismo pirrônico

Passaremos à análise que Hume tece às objeções sobre os raciocínios relativos às questões de fato ou existência, as quais divide em *populares* e *filosóficas*. Por ela veremos por qual via Hume elabora sua crítica ao pirronismo, ou como também é designado por ele, ceticismo de princípio excessivo.

As objeções mais fracas e rasas, que, portanto, mais facilmente podem ser confrontadas, são as *populares* (12.21). Hume elenca apenas quatro (idem) entre outras tantas objeções, que aparentemente podem muito bem ser observadas por um expectador não filósofo. Questões, por exemplo, ligadas à fragilidade do entendimento humano; às contradições entre opiniões esposadas pelas pessoas à depender das nações onde cresceram ou vivem ou do período histórico; às mudanças nos julgamentos influenciadas pelo estado em que se encontram: binômios como doença-saúde, juventude-maturidade, prosperidade-adversidade; assim como às inescapáveis contradições nas opiniões ou nos sentimentos de cada indivíduo ao longo de sua vida. Não exige muito para se concordar com essas afirmações, basta minimamente uma observação mais atenta ao considerar esses diversos assuntos. Contudo, para daí elevar o grau das dúvidas ou incertezas – que, afinal, acompanham a cautela e a modéstia do sadio raciocinar (12.24) – acerca dos raciocínios indutivos a um grau demasiado ou excessivo confina o cético pirrônico³⁷ à recusa das conclusões oriundas desses raciocínios inferenciais, e, portanto, do

³⁶ Em nota às conclusões paradoxais produzidas pelas demonstrações matemáticas, Hume sugere uma solução para evitar tais paradoxos: é que as ideias abstratas ou gerais não são outra coisa senão ideias particulares que, diz ele, “acopladas a um termo geral, que recorda oportunamente outras ideias particulares que, em certas circunstâncias, assemelham-se a ideia presente à mente. (...) Se isto for admitido (como parece razoável), todas as ideias de quantidade, sobre as quais raciocinam os matemáticos, são simplesmente ideias particulares, sugeridas pelos sentidos e a imaginação, e não podem, conseqüentemente, ser divididas infinitamente” (Seção 12, nota 3). Antony Flew (1961, p. 258, tradução nossa) destaca que a concepção de Hume sobre a divisibilidade infinita defendida pelos matemáticos é melhor compreendida à luz do *Tratado* (detalhado em 1.2.1-4), no qual Hume empreende um ataque a essa concepção. Diz Flew: “A existência desses limites [referindo-se à nota acima de Hume como solução ao aparente problema] é vista como uma decisiva objeção contra a concepção matemática da divisibilidade infinita”.

³⁷ No Capítulo 3 passaremos às definições e qualificações do cético pirrônico e de seu pirronismo, desde a exposição empreendida por Sexto Empírico em suas *Hipotiposes Pirrônicas*.

conhecimento empírico, o qual é o amparo de suas próprias ações, na medida em que suas decisões resguardam-se na experiência.

A objeção apresentada por Hume a este ceticismo não advém de argumento que o combata, desde o seu interior, mas da “evidência” (12.21) provida pela vida cotidiana. O fato de não conseguirmos dar um passo adiante sem considerar o terreno que está à nossa frente, ou mesmo que o copo que levamos à boca contém água que saciará nossa sede, e um sem número de exemplos corriqueiros a qualquer ser humano prova não apenas que essa operação é incessante, pois, de fato, não paramos de fazer inferências indutivas, como assim a necessidade das mesmas para a sobrevivência. Sobre isso, continua Hume:

A grande destruidora do pirronismo, ou ceticismo de princípios excessivos, é a ação, e os afazeres e ocupações da vida cotidiana. Tais princípios podem florescer e triunfar nas escolas, onde, de fato, é difícil refutá-los, se não mesmo impossível. Mas tão logo deixam a sombra e são colocados, pela presença dos objetos reais que estimulam nossas paixões e sentimentos, em confronto com os princípios mais poderosos de nossa natureza, desvanecem como fumaça e deixam o cético mais empedernido na mesma condição que os demais mortais. (12.21)

Hume parece deixar claro aqui que o argumento oposto ao grau excessivo deste ceticismo é externo aos argumentos expostos e desenvolvidos nas “escolas, onde, de fato, é difícil refutá-los, se não mesmo impossível”. Como se verá mais adiante, Hume não está fornecendo um argumento razoável em confronto à dúvida pirrônica, pois não é esse o seu objetivo. Antes, Hume denuncia a incoerência, e fraqueza, de um ser humano em se opor, mesmo que pelos mais sofisticados argumentos ou exercícios céticos, como a suspensão do juízo³⁸, à sua natureza. E ainda que alguém pudesse negar, por excessivo ceticismo, os raciocínios empíricos, continuariam a fazer, mesmo assim, inferências indutivas, seja porque, no mínimo, ao exporem seus argumentos, consideram a existência daqueles que os ouvem. Por isso, mesmo que alguém decida negar por argumentos a “presença dos objetos reais”, i. é, com o que os nossos sentidos nos confrontam, não decorre daí igualmente que sejamos capazes de impedir que tais objetos de fato estimulem “nossas paixões e sentimentos”. No final das contas, pois, o embate se dá entre os princípios que dependem de nosso assentimento, e outros inexpugnáveis, pois não dependem de caprichos, nem de juízos fundados em alguma evidência

³⁸ Sobre esta habilidade cética, nos deteremos no Capítulo 3.

racional, posto que, sendo instintivos, são “os princípios mais poderosos de nossa natureza”, e, mais adiante diz, “a natureza é sempre demasiado forte diante dos princípios” (12.23). O que nos leva ao segundo tipo de objeções aos raciocínios sobre questões de fato e existência.

A evidência, apontada por Hume, que destrói o ceticismo, chamado por ele, de princípio excessivo revela que, mais ou menos, confiamos e depositamos a condução de nossas vidas e manutenção da mesma em raciocínios experimentais. Por isso é mais rasa e fraca. Contudo, as objeções *filosóficas* (12.22) não caminham no sentido de negar a importância, nem tampouco livrar-nos desse tipo de raciocínio, antes revela que a base sobre a qual está firmada a inferência indutiva não é racional, mas ampara-se em um princípio instintivo, sobre o qual, como outros instintos, não temos nenhum controle, nem razões suficientes para nele confiar.

Vimos que, para Hume, sem o princípio do hábito, estaríamos incapacitados de via raciocínios ultrapassar os limites impostos pela presença dos objetos aos sentidos ou à memória, pois é através da relação de causa e efeito que inferimos dos objetos ou eventos, presentes a nós, qualidades ainda não sentidas ou eventos futuros, os quais nem pelos sentidos e nem pela memória poderíamos conhecer. A experiência, apesar de necessária para esta operação, não é a imediata fonte para a inferência, entendendo por isso que não podemos ter experiência de evento não ocorrido, nem tampouco de qualidade não sentida. Contudo, a imaginação concebe este novo objeto porque, apesar de não experienciado, é naturalmente levada a isso. Pois, ainda que chamemos novo, é semelhante aos tantos guardados pela experiência na memória. É que um acúmulo de observações de ocorrências semelhantes entre si, de causas semelhantes ligadas a efeitos semelhantes, e de tal modo multiplicado, que por um princípio instintivo, argumenta Hume, a imaginação é guiada a seguir a mesma transição habitual, ou costumeira. A saber, que na presença de um objeto que recorde causa ou efeito observados no passado tão frequentemente ligados, ela concebe a ideia da inferência à semelhança desses correlatos. E esta é a evidência que podemos apresentar, diz Hume, para

qualquer questão de fato situada além do testemunho dos sentidos ou da memória que não temos outra ideia dessa relação além da de dois objetos que se apresentaram frequentemente *conjugados* um ao outro; que não dispomos de nenhum argumento que possa nos convencer de que os objetos que, em nossa experiência, apresentaram-se frequentemente conjugados, continuarão a aparecer conjugados do mesmo modo em outros casos. (12.22)

Portanto, para além do princípio do hábito ou costume, não há outro fundamento para as inferências indutivas. Se não temos experiência de nenhuma conexão necessária entre os polos da relação causal, qual é, então, a origem da ideia dessa conexão e da nossa crença nas inferências, que seus objetos sejam reais³⁹ e não meras ficções da imaginação? Neste passo, temos de responder: do hábito. A crença, argumenta Hume, não é resultado de assentimento que damos a determinada ideia porque ligada a outra que a sustenta, mas, bem entendida, não passa de um sentimento ligado a ideia objeto da inferência que é concebida pela imaginação. E é por esse sentimento associado à imaginação que distinguimos entre o que é ou não é mero fantasiar dessa faculdade. Hume não vai além disso para definir crença, senão este sentimento ou maneira mais fortemente sentida pela mente de conceber a ideia objeto da inferência.

Assim, para além do hábito, não dispomos de nenhum sólido argumento para nutrir certezas derivadas dos raciocínios oriundos da experiência. E por sua natureza instintiva, este princípio não depende de aprendizagem, nem tampouco da volição, o que sabemos não serem isentas de erro, pois diversas vezes somos levados ao engado por elas. Contudo, sua origem instintiva não garante ao princípio do hábito inerrância. Pelo contrário, lembra Hume, “como outros instintos, pode ser falaz e enganoso” (12.22). Entretanto, na ausência hipotética deste princípio, todos os nossos raciocínios indutivos cairiam em falência e, com eles, toda ação (5.6).

Vemos que, nesse sentido, para Hume, não há refutação completa do pirronismo. O que o destrói não são argumentos, mas a pujança da vida, naquilo que há de mais poderoso e dependente de princípio instintivo, i. é, “a ação e os afazeres e ocupações da vida cotidiana” (12.21)⁴⁰. Contudo, por argumentos, Hume apresenta apenas uma objeção (12.22-23), a que considera mais contundente e decisiva, entre as que poderia dispor, contra o pirronismo. E essa objeção o é apenas objeção e não refutação, por não atacar os argumentos céticos *de per se*, pois cuja mais profunda e filosófica objeção aos raciocínios experimentais é a de Hume (12.21)

³⁹ Significando que não são objetos resultantes das criações fantasiosas da imaginação.

⁴⁰ Ainda na esteira das influências de Hume, Richard Popkin (1955, p. 67, tradução nossa) diz-nos que “Bayle viu tal como Pascal [*Pensées*, ed. Brunschvicg, (Paris n.d.), #432 e #434] o fez antes dele, que conquanto ‘o pirronismo seja a verdade’, não se pode ser um pirrônico. Somos céticos pela razão, mas a natureza nos obriga a acreditar”. Outra possível inspiração, Pierre-Daniel Huet (voltaremos a ele na seção 4.1) é citado por Popkin, cujo trecho assemelha-se à posição de Hume, o qual reproduzo: “uma coisa é viver, outra filosofar. Portanto, quando a questão concerne à conduta de nossas vidas e a observância de nosso dever, cessamos de ser filósofos para sermos oponentes, duvidosos ou incertos; e tornamo-nos idiotas pobres, simples e crédulos; chamamos as coisas por seus nomes, e reassumimos nosso entendimento e modos; conformamos nossos modos aos de outros homens, e às suas leis e aos seus costumes. Eu que, pouco antes, duvidei da minha existência, ou se houvesse outros homens, agora desterro todos esses pensamentos, como se estivesse certo tanto da minha própria existência como da de outros indivíduos: como e bebo, visito meus amigos, mostro meu respeito a eles e os divirto: afirmo e nego que isto é verdadeiro, ou que é falso [A *Philosophical Treatise Concerning the Weakness of Human Understanding*, (London 1725), p. 182-3]” (POPKIN, 1955, p. 68, tradução nossa).

mesmo e desenvolvida em sua obra. Essa objeção contra o pirronismo é, de certo modo, exterior, basta lembrar que ele assume, quanto a uma confrontação direta entre argumentos, que o cético pirrônico eventualmente venceria. Talvez por isso, a objeção se dá pela via pragmática, i. é, desde a perspectiva do ganho ou benefício que se pode conferir à humanidade. É por aí que o pirronismo é reprovado, pois a “perplexidade e confusão momentâneas” (12.23) que essa espécie de ceticismo provoca, se de fato fosse alguma vez prolongada por alguém, disto nunca resultaria em qualquer benefício. Tanto para o infeliz que nisto se aventurar, quanto para o resto da humanidade. Em tom jocoso, mas ao mesmo tempo revelando a gravidade do caso, segue Hume:

Basta apenas perguntar a um desses céticos *o que tem ele em mente e qual é o seu propósito com todas essas excêntricas indagações*. Ele será imediatamente tomado de perplexidade e não saberá o que responder. Um seguidor de Copérnico, ou um de Ptolomeu, defendendo cada qual seu diferente sistema de astronomia, pode esperar produzir em sua audiência uma convicção que permanecerá constante e duradoura. Um estoico ou um epicurista expõem princípios que não apenas podem ser duradouros, mas também têm uma influência na conduta e nas maneiras. Mas um pirrônico não pode esperar que sua filosofia venha a ter alguma influência constante na mente humana; ou, se tiver, que essa influência seja benéfica para a sociedade. Ao contrário, ele deverá reconhecer – se puder reconhecer alguma coisa – que toda vida humana seria aniquilada se seus princípios fossem adotados de forma constante e universal. Todo discurso e toda ação cessariam de imediato, e as pessoas mergulhariam em completa letargia, até que as necessidades naturais insatisfeitas pusessem fim à sua miserável existência. (12.23)

A incoerência, portanto, menos é prova de hipocrisia ou de mera farsa suicida, mas de um poderoso instinto no homem capaz de suplantar raciocínios e decisões, pois como já vimos, por ser instintivo, atua numa instância não afetada pela racionalidade, mas que, pelo contrário, pode agir sobre ela. É que Hume concebe a natureza humana dotada de três esferas. Diz ele:

O homem é um ser racional e, como tal, recebe da ciência seu adequado alimento e nutrição. Tão estreitos, porém, são os limites do entendimento humano que pouca satisfação pode ser esperada nesse particular, tanto no tocante à extensão quanto à confiabilidade de suas aquisições. Além de um ser racional, o homem é também um ser sociável, mas tampouco pode desfrutar

sempre de companhia agradável e divertida, ou continuar a sentir por ela a necessária atração. O homem também é um ser ativo, e é forçado, por essa inclinação e pelas variadas necessidades da vida humana, a dedicar-se aos negócios e ofícios; mas a mente exige algum descanso e não pode corresponder sempre à sua tendência ao trabalho e à diligência. Parece, então, que a natureza estipulou uma espécie mista de vida como a mais adequada aos seres humanos, e secretamente os advertiu a não permitir que nenhuma dessas inclinações se *imponha* excessivamente, a ponto de incapacitá-los para outras ocupações e entretenimentos. (1.6)

Para Hume, por natureza, e não por simples decisão, somos dotados dessas três esferas que envolvem nossas vidas: enquanto seres racionais, ativos e sociais estamos todos condenados a uma mesma natureza. O ceticismo de princípio excessivo é a tentativa, pela via racional, ainda que não declarada, de livrar-se desse veredito natural. Contudo, antes mesmo disso, teria de incapacitar, pela “destruição de toda segurança e convicção” (12.22) que resulta suas dúvidas excessivas, sua própria confiança nos raciocínios. O que também, para o fazer, não poderia, nem de início, meter-se em investigações das quais poderia alegar algum ceticismo. Mas ainda em concedendo essa incoerência, Hume insiste, “um ceticismo tão completo que subverta inteiramente toda especulação e, mais ainda, toda a ação” (1.14), no mínimo teria de confrontar nada menos que a natureza humana. Por isso que Hume, aparentemente referindo-se a esse cético hipotético com tamanha pretensão, diz sobre ele: é “certo que ninguém jamais se defrontou com uma criatura tão absurda ou conversou com um homem que não tivesse opinião ou princípios relativos a quaisquer assuntos, práticos ou especulativos” (12.2). Se o pirrônico é capaz de, após suas reflexões, tendo-se uma vez enredado numa série de dúvidas e hesitações extremadas, a ponto de, pela suspensão do juízo, abdicar de toda opinião e de toda crença, a pergunta que temos de fazer é: como ele consegue retornar ao estado anterior de confiança e opiniões? A resposta Hume nos dá:

Quando desperta de seu sonho, ele [o pirrônico] é o primeiro a rir-se de si mesmo e a confessar que suas objeções são puro entretenimento, e só tendem a mostrar a estranha condição da humanidade, que está obrigada a agir, a raciocinar e a acreditar sem ser capaz, mesmo pelas mais diligentes investigações, de convencer-se quanto às bases dessas operações, ou de afastar as objeções que podem ser levantadas contra elas. (12.23)

Se por um lado Hume reduz o ceticismo de princípio excessivo a um mero entretenimento que pode muito bem servir, aos que nele se aventuram, para acalantar sua inclinação natural a atividades racionais, por outro lado, o autor da *Investigação* não diminui as objeções cétricas, e nem tampouco, apresenta alguma fuga ao ceticismo. Pelo contrário, para Hume, dele não podemos escapar e a sua filosofia o mostra, pois, afinal, é essa a “estranha condição” de toda a humanidade. Contudo, o que está em poder dos filósofos cétricos, entre os quais Hume se inclui, é dosar o grau de suas dúvidas e incertezas. Sem isso, ao simplesmente mergulharem, detendo-se nessas dúvidas a ponto de levarem-nas a níveis excessivos não se pode esperar daí qualquer proveito duradouro à humanidade, se de fato forem levadas até às últimas consequências. E, como vimos, é essa a maior objeção ao ceticismo pirrônico. Contudo, se reduzido o grau da dúvida, Hume enxerga aí algum benefício duradouro à humanidade decorrente de um ceticismo mais mitigado (12.24 e 25), sobre o qual nos deteremos na próxima seção.

2.3 Ceticismo mitigado como mitigação do ceticismo pirrônico⁴¹

Como vimos, a mais incisiva objeção ao ceticismo de princípio excessivo é que dele não se pode esperar algum proveito duradouro para a humanidade. E mais, que essa objeção não é, e nem pretende sê-lo, uma refutação ao ceticismo excessivo. Pelo contrário, o ceticismo de Hume, ele reconhece, de algum modo, é muito próximo daquele. Pois, na medida em que assume que seu ceticismo é “em parte o resultado desse pirronismo ou ceticismo *excessivo*” (12.24), e “que é, possivelmente, o resultado natural das dúvidas e hesitações pirrônicas” (12.25), põe em relevo o seguinte: se é mitigado, só o foi por uma restrição ou redução em grau daquilo que antes era excessivo. Afinal, a mais decisiva objeção ao ceticismo excessivo não é algum contra-argumento que refute diretamente os argumentos desta espécie de ceticismo, mas o buscar nele, e não encontrar, qualquer bem duradouro para a humanidade. Diferentemente ocorre com seu ceticismo, que mitigando o grau excessivo da dúvida pirrônica, quer Hume encontrar aí, e apenas depois dessa restrição, algum bem que se espera durar. Tanto isso é verdade que, aliás, ele autoriza incluir suas próprias reflexões e as dúvidas decorrentes, se levadas a grau excessivo, no mesmo fosso que caem os pirrônicos. Então, pronuncia-se assim ao cabo da apresentação das objeções *filosóficas* às provas *morais* ou aos raciocínios relativos a questões de fato, que, aliás, concernem ao princípio do hábito:

⁴¹ Voltaremos a abordar a questão do ceticismo mitigado de Hume e sua relação com o pirronismo na seção 4.3 desta Dissertação.

Ao insistir nesses tópicos, o cético mostra sua força, ou, melhor dizendo, a sua e a nossa fraqueza; e parece, ao menos no momento, destruir toda segurança e convicção. Esses argumentos poderiam ser extensamente desenvolvidos, caso deles se pudesse esperar algum bem ou proveito duradouro para a sociedade. (12.22)

Neste ponto Hume alerta que as reflexões cétricas, incluindo as suas próprias, se estendidas a graus excessivos, levam àquilo que não pode trazer senão aniquilação à vida, uma vez que põe fim à toda especulação e ação. Contudo, é disso que pretende prevenir com a mitigação, cuja, repito, vantagem duradoura contra o pirronismo é a mais convincente objeção a ele. Vejamos agora quais vantagens e por qual modo, Hume sugere, podemos alcançá-las.

A primeira apresentada por Hume decorre de uma correção às “dúvidas indiscriminadas” (12.24), portanto a serem mitigadas, através do senso comum e da reflexão. E esse é um tema recorrente, como veremos, na exposição dos benefícios que se pode esperar de um ceticismo, digamos, mais peneirado: trazê-lo aos limites da vida comum, corriqueira. Nada seria mais útil e duradouro que remediarmos uma postura dogmática diante das questões investigadas ou das opiniões contrárias. Sobre este dogmatismo⁴², diz Hume:

As pessoas tendem naturalmente, em sua maior parte, a ser afirmativas e dogmáticas em suas opiniões; e, ao contemplarem os objetos apenas unilateralmente, sem fazer ideia de qualquer argumento que se possa contrapor, atiram-se precipitadamente em direção aos princípios para os quais sentem inclinação, e não demonstram nenhuma indulgência para com aqueles que professam opiniões contrárias. Hesitar ou ponderar são atos que confundem seu entendimento, imobilizam suas paixões e suspendem suas ações. Sentem-se, portanto, impacientes para escapar de um estado que lhes é tão desconfortável, e julgam que a violência de suas afirmações e a obstinação de suas crenças podem pô-los a uma distância segura dele. (12.24)

Diante de posturas como estas, Hume aconselha “algumas poucas tinturas de pirronismo” (12.24) suficientes, sugere, para abater o orgulho e a pretensão de quem se coloca de tal modo acima de qualquer oposição defensável, a ponto de nutrir equívocos contra seus opositores e, por isso, precipitações sobre a matéria investigada, em oposição ao “verdadeiro raciocinador”, para o qual, “[h]á, em geral, um grau de dúvida, cautela e modéstia que, em todos

⁴² No Capítulo 3 veremos como o ceticismo de Sexto descreve o dogmático.

os tipos de exame e decisão” (12.24) ele exercita. Mas esta modéstia e reserva depende do anterior reconhecimento das fraquezas do entendimento humano e de suas limitações. Essas pequenas doses de pirronismo administradas sob a direção do senso comum e devida reflexão são, enquanto remédios à postura dogmática, uma vantagem duradoura que se pode esperar de um ceticismo mais moderado.

O segundo proveito apresentado por Hume que se pode esperar do ceticismo que mitiga as “dúvidas e hesitações pirrônicas” (12.25) é pôr freios à reflexão de modo a mantê-la dentro dos limites da vida comum e aos assuntos que concernem à experiência que todos cotidianamente estamos envolvidos, i. é, uma “limitação das investigações aos assuntos que estejam mais bem adaptados à exígua capacidade do entendimento humano” (idem). Hume, assim como o fez para remediar a postura dogmática, recorre mais uma vez à dúvida pirrônica. Mas agora para ressaltar que nenhum argumento racional é capaz de prevalecer sobre ela. Aliás, o que já nos ficou claro, a tal ponto de indicar como a maior objeção a ela o fato de resultar em, no mínimo, perplexidade e confusão momentâneas, quando não, se mais prolongada, em morte por completa letargia. Desta feita, a dúvida excessiva cumpre um papel pedagógico. Por ela, ou melhor, por sua força, o investigador, Hume sugere, será convencido “da impossibilidade de que qualquer coisa, exceto o forte poder do instinto natural possa livrar-nos dela” (idem). O ponto aqui é destacar, mais uma vez, a “estranha condição da humanidade”, posto que

nem mesmo podemos apresentar uma razão satisfatória pela qual acreditamos, após um milhar de experimentos, que uma pedra irá cair, ou o fogo irá queimar, como poderíamos nos dar por satisfeitos no tocante a qualquer decisão que viéssemos a tomar sobre a origem dos mundos e a situação da natureza desde o início até o fim dos tempos? (12.25)

O ceticismo mitigado não é solução às objeções cétricas à nossa crença no testemunho dos sentidos ou na existência do mundo exterior, assim como às objeções quanto às demonstrações racionais *a priori* e, nem tampouco, aos raciocínios indutivos. Estes, apesar de serem todos *a posteriori*, não encontram melhor fundamento senão num princípio instintivo, o princípio do hábito, cujo nível de confiabilidade compara-se a qualquer outro instinto: igualmente enganoso e falho. Com essas reflexões Hume não quer cultivar senão apenas a necessidade de mantermos nossas investigações dentro daquilo que concerne diretamente à influência do hábito, porque, no final, é nele que se apoiam as maiores evidências probabilísticas dos raciocínios indutivos. Como vimos, a inferência indutiva, quando projeta para além da experiência fornecida pelos sentidos e memória, não se apoia em nenhum

raciocínio a não ser na transição habitual da imaginação para conceber a ideia objeto da inferência. Vimos também que, apesar da impossibilidade de prová-lo, Hume não nega que é de certa regularidade no curso da natureza que provem a transição habitual operada pela imaginação. Que é pela frequente observação de causas semelhantes seguindo-se de efeitos semelhantes que a mente, quando da presença de um objeto real⁴³ é com mais força levada a conceber quer seja seu efeito, quer seja sua causa, ambos não observados, mas inferidos pela semelhança daqueles no passado tantas vezes observados. Por aí, portanto, mostrando todo o poder do instinto do hábito sobre a imaginação como medida protetiva contra seus voos indomáveis, para os quais tende naturalmente, quando escapa daqueles objetos que estão confinados à vida comum, ao cotidiano.

Isto porque, para Hume, ao fazer filosofia, nos termos do ceticismo mitigado, não se faz mais do que considerar “as reflexões da vida ordinária, sistematizadas e corrigidas” (12.25). É por isso, também, que se não precisa temer que este ceticismo

ao esforçar-se para limitar nossas investigações somente à vida ordinária, venha a subverter os raciocínios próprios dessa vida e levar suas dúvidas tão longe a ponto de aniquilar não só toda a especulação, mas também toda a ação. A natureza sempre afirmará seus direitos e prevalecerá, ao final, sobre qualquer espécie de raciocínio abstrato. (5.2)

Hume chama seu ceticismo mais mitigado também de filosofia acadêmica⁴⁴, com isto querendo dizer que:

Os acadêmicos estão constantemente falando sobre dúvida e suspensão do juízo, sobre o perigo das decisões apressadas, sobre confinar as indagações do entendimento a limites bem estreitos e renunciar a todas as especulações que caem fora dos limites da vida e da prática cotidianas. Consequentemente, uma filosofia como essa é o que há de mais contrário à indolência acomodada da mente, sua arrogância irrefletida, suas grandiosas pretensões e sua credulidade

⁴³ No sentido de percebido pelos sentidos, i. é, por impressões presentes.

⁴⁴ Sobre a aproximação do ceticismo mitigado com o ceticismo acadêmico, Antony Flew (1961, p. 267, tradução nossa) observa que Hume “deseja identificar-se com uma tendência originada da última Academia. Essa é uma tendência que para seus contemporâneos seria mais familiar a partir dos escritos filosóficos de Cícero, e especialmente o *de Natura Deorum*. Psicologicamente, Hume não mais se preocupa com o extremismo pirrônico. Logicamente, pensa que pode domá-lo com o objetivo de usá-lo segundo seus propósitos moderados”. Contudo, há alguns problemas quanto à interpretação do ceticismo acadêmico antigo. Voltaremos no próximo Capítulo, seções 3.2, 4 e, no Capítulo 4, seção 4.2, desta Dissertação, a considerar essa questão que agora é apenas indicada.

supersticiosa. Todas as paixões são refreadas por ela, exceto o amor à verdade, e essa é uma paixão que jamais é, ou pode ser, levada a um grau excessivo. (5.1)

As duas vantagens, para Hume, do ceticismo mitigado (remédio à postura dogmática e limitação dos assuntos da investigação, assim como da capacidade do entendimento humano) é que, para além deles, todo ceticismo parece desembocar em pirrônico ou de dúvida excessiva, para o qual ceticismo não se pode esperar nenhum benefício duradouro decorrente dele, o que, é claro, não é o caso do ceticismo, digamos, domado pelo senso comum e pela reflexão. Conquanto não seja possível negar tão facilmente e por simples convicção interior as demandas naturais ou instintivas, a dúvida excessiva, enquanto exercício e alimento para a natureza racional humana, pode até mesmo, para alguns, significar diversão e prazeroso passatempo, enquanto que, para outros, “pensativa tristeza”⁴⁵ (1.6). No entanto, Sexto Empírico descreve como habilidade cética a capacidade de pela oposição entre argumentos levar o investigador a um estado de impasse tal que da suspensão do juízo fosse capaz de livrar-se das perturbações de espírito oriundas das crenças e, assim, alcançasse a tranquilidade. Sobre isso, também, passaremos a tratar no próximo Capítulo.

⁴⁵ Trataremos na seção 4.3 sobre essa questão e sua formulação no *Tratado*, assim como sua relação com a tranquilidade que se segue à suspensão do juízo como princípio do pirronismo apresentado nas *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico.

CAPÍTULO 3:

HIPOTIPOSES PIRRÔNICAS DE SEXTO EMPÍRICO E A CRÍTICA CONTEMPORÂNEA À VIDA ADOXASTŌS PIRRÔNICA

Em 1980, junto com uma série de artigos apresentados em conferência ocorrida em 1978 no Oriel College, Oxford, e reunidos no livro *Doubt and Dogmatism - Studies in Hellenistic Epistemology*, Myles Burnyeat publica o artigo *Can the Sceptic Live his Scepticism?*⁴⁶, o qual, ao lado de seu *The Sceptic in his Place and Time*⁴⁷, publicado quatro anos depois, rivaliza a interpretação apresentada por Michael Frede em artigo publicado em alemão no ano de 1979, posteriormente traduzido, *The Sceptics's Beliefs*⁴⁸, seguido pelo *The Sceptic's Two Kinds of Assent*⁴⁹, de 1984. As interpretações de Burnyeat e Frede reverberaram, junto com o artigo, de 1982, *The Beliefs of a Pyrrhonist*⁵⁰ de Jonathan Barnes, de modo a estimular, pelas sendas interpretativas abertas por seus trabalhos, e recolocar, sob novos olhares, as críticas e leituras acerca das polêmicas ligadas à crença e possibilidade de o cético pirrônico ser coerente, e, assim, viver seu pirronismo. Obviamente que o interesse pelo ceticismo, desde sua exposição feita por Sexto Empírico (aprox. no final dos anos 200 d.C.) não é iniciada por estes trabalhos, contudo são eles que, nos últimos quarenta anos, são objeto de endosso ou discórdia quando o assunto é a abordagem daquilo que David Hume, no séc. XVIII, no § 23, da Seção 12, de sua *Investigação sobre o Entendimento Humano*, tornou lapidar: que o pirronismo, se dele se pudesse esperar algo de duradouro, nada menos seria do que a total letargia do pirrônico, seguida de sua falência e morte inevitáveis, se é que alguém conseguiu (ou seja capaz de) levar a efeito um tal moribundo empreendimento.

⁴⁶ Para detalhes de publicação, ver Referências.

⁴⁷ As referências a este artigo de Burnyeat serão indicadas pelo ano 1984, seguido primeiramente das paginações da edição de 2012 (referida nas Referências) e, entre parênteses, a paginação de 1987. O artigo originalmente foi publicado IN: R. RORTY, J. B. SCHNEEWIND and Q. SKINNER (eds.) *Philosophy in History* (Cambridge, 1984) (225–54). Posteriormente expandido IN: R. H. POPKIN and C. B. SCHMITT (eds.) *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment* (Wolfenbütteler Forschungen 35) (Wiesbaden, 1987) (13–43).

⁴⁸ As referências deste artigo, apesar de constar o ano da primeira publicação em alemão, as páginas seguem a edição de 1987 (ver Referências para detalhes). Originalmente publicado IN: "Des Skeptikers Meinungen," *Neue Hefte für Philosophie, Aktualität der Antike*, Heft 15/16, p. 102-129, (1979) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

⁴⁹ De igual modo, as referências indicam o ano da primeira publicação, enquanto que a paginação refere-se à edição de 1987 (ver Referências). Originalmente publicado IN: *Philosophy of History*, edited by R. RORTY, J. SCHNEEWIND, and Q. SKINNER, (1984) Cambridge University Press.

⁵⁰ Para detalhes de publicação, ver Referências.

Burnyeat, em nota ao artigo de 1980, chama de dogmática a afirmação de Hume sobre o pirrônico não poder viver seu ceticismo⁵¹. Não o faz, porém, com o fim de invalidar a posição de Hume, pois, pelo contrário, as conclusões de seu artigo levam ao endosso do autor da *Investigação*, mas para, em tom provocativo, reclamar de Hume a ausência das razões dos pirrônicos, do que sua análise, por ter-se pautado apenas por um dos lados, o seu, tenha desconsiderado as razões do oponente. Diz, ainda, que Hume poderia ter usado tanto a descrição feita por Sexto sobre a vida e ação, assim como a de escritores modernos⁵².

Nosso objetivo geral, no presente Capítulo, é o de considerar, à luz da contemporânea abordagem sobre o assunto, mas partindo da obra de Sexto Empírico, principalmente do Livro I das suas *Hipotiposes Pirrônicas*, as razões do oponente, o pirrônico, que o levam a propor um modo de vida possível sem crenças. Com isso, procuramos: 1) mostrar que o ceticismo pirrônico antigo não deve ser entendido como um mero recurso retórico ou ferramenta filosófica para conflitar em debate as posições filosóficas dos estoicos, por exemplo, que eram os principais oponentes a quem Sexto se dirige⁵³, mas como um modo de viver, uma habilidade, como descreve o autor, cujo fim concerne à sua aplicabilidade prática extensiva à vida cotidiana, e não apenas à embates filosóficos ou argumentativos; 2) que a *epoché* ou suspensão do juízo abrange não apenas as crenças e doutrinas científico-filosóficas (interpretação *urbana*), mas também as crenças comuns (interpretação *rústica*), presentes na vida do homem comum, em seu cotidiano; 3) a vida *adoxastōs* descrita por Sexto será considerada desde as conclusões de Burnyeat, em oposição a Frede, as quais conclusões impugnam tanto a interpretação *urbana*, como a *rústica*, o que, no final, não apenas traz à luz a posição do oponente a quem Hume desfere seu ataque, como assim endossam sua crítica.

A primeira parte deste Capítulo será dedicada à exposição do argumento de Sexto Empírico no Livro I das *Hipotiposes*. E só posteriormente desenvolveremos o confronto da interpretação contemporânea à questão sobre o *modus vivendi adoxastōs*. Então vejamos.

⁵¹ BURNYEAT (1980, p. 23, nota 5).

⁵² Idem.

⁵³ BARNES (1982, p. 7-8).

3.1 Pirronismo de Sexto Empírico: *Hipotiposes Pirrônicas*

O fundador do ceticismo pirrônico, a *skepsis*⁵⁴, ao contrário do que tradicionalmente é pensado, não é Pirro de Élis⁵⁵ (sécs. IV-III a.C.), mas Enesidemo⁵⁶ (séc. I a.C.), ao romper com a Academia platônica⁵⁷. Querendo se distanciar do ceticismo acadêmico, como os de Arcesilau, Carnéades e Clitômaco, designa seu ceticismo (sendo provavelmente o primeiro a fazê-lo), de pirrônico. É Enesidemo quem escreve obra intitulada *Discursos pirrônicos*⁵⁸, antecipando Sexto Empírico em cerca de 200 anos. Contudo, entre os cétricos antigos, é apenas de Sexto que temos acesso a material textual (de fonte direta) com o qual examinar o ceticismo. Portanto, a obra de Sexto Empírico pode ser considerada a maior (principal) não apenas pelo evidente motivo de ser a única fonte primária mais completa (e extensa) que se tem acesso direto, sobretudo desde sua primeira edição impressa da tradução para o latim de Henri Estienne em 1562, como assim também por seu impacto na filosofia moderna, a partir do séc. XVI⁵⁹.

Na obra *Hipotiposes Pirrônicas*, Sexto Empírico encadeia em capítulos aquilo que hoje podemos, mais propriamente, designar de *ceticismo pirrônico* ou, simplesmente, *pirronismo*. Apesar da advertência feita no parágrafo anterior, “pirrônico” vem mesmo de Pirro, como nos diz Sexto, “por ter ele se vinculado ao ceticismo mais sistemática e conspicuamente do que qualquer um antes dele”⁶⁰ (I, 7)⁶¹. À parte a dificuldade de não se dispor dos materiais textuais de outros filósofos pirrônicos antigos em igual quantidade e preservação como os de

⁵⁴ BURNYEAT (1980, p. 23): “investigação”, “exame”.

⁵⁵ Alan Bailey (2002, seção 3, p. 30-7. Para informações de publicação, ver Referências.) reclama ser uma “ficção” a consideração de uma sucessão ininterrupta desde Pirro a Sexto.

⁵⁶ Como fundador da escola pirrônica (BURNYEAT, 1984, 318(15); FREDE, 1979, p.182; FREDE, 1984, p. 218-9; BAILEY (2002, p. 57).

⁵⁷ Sexto no cap. xxxiii das *Hipotiposes* (I, 220-235) descreve três estágios, principais, pelos quais passou a Academia platônica: a velha Academia, com Platão, dogmática; a média, com Arcesilau e, finalmente, a nova, com Carnéades e Clitômaco. Sobre as descrições de Sexto serem ou não confiáveis e as interpretações contemporâneas sobre a academia cétrica, ver nota 71 e seção 4.2 desta Dissertação.

⁵⁸ Alan Bailey (2002, p. 57) referencia para tal informação: Photius, *Bibliotheca*, 169-70, trans. A. A. Long and D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (2 vols.; Cambridge, 1987), i. 468-9. BURNYEAT (1980, 29, nota 17) também indica a obra *Vidas* (IX, 106, 116) de Diógenes Laércio como fonte. Quanto ao título da obra, Michael Frede (1984, p. 219) nos apresenta a seguinte variante: *Argumentos Pirrônicos*.

⁵⁹ A principal fonte é Richard H. Popkin *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (1960, revisada e expandida em 2003. Ver Referências para mais informações.). A qual endossam BURNYEAT, 1980, p. 20-1; BURNYEAT, 1984, p. 319 (15); FREDE, 1984, p. 219; BAILEY, 2002, p. 18.

⁶⁰ “[T]o have attached himself to Scepticism more systematically and conspicuously than anyone before him.” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 4).

⁶¹ Quando nos referirmos à obra *Hipotiposes Pirrônicas*, no corpo do texto, usaremos apenas o número do livro em algarismos romanos, seguidos da numeração padrão da divisão em seções feita por J. A. Fabricius, de sua edição de 1718. Acrescento que a edição da tradução de ANNAS e BARNES (2007) das *Hipotiposes*, por dar preferência à sequência do texto via parágrafos, distanciou-se ligeiramente da numeração de Fabricius (BARNES, 2007, p. xxxiv). Contudo, sem prejuízo importante para as referências.

Sexto⁶², e, somado a isso, com a distância temporal, eventuais problemas ligados ao vocabulário e sutilezas lexicais⁶³ tornam mais difíceis nossas leituras e interpretações de textos, como é o caso das *Hipotiposes Pirrônicas*. Não obstante esses obstáculos presumivelmente esperados, não impedem a pesquisa, pelo contrário, tornam-se trilhas a serem percorridas para, na ou desde a obra estudada. É o que passaremos a fazer.

Vejamos, primeiramente, a apresentação que Sexto Empírico faz do ceticismo, mormente, no Livro I das *Hipotiposes*. Começamos, portanto, com a definição de ceticismo. Sexto nos diz que o ceticismo é uma habilidade (I, 8) por meio da qual alcançamos a tranquilidade (*ataraxia*) via suspensão do juízo (*epoché*). E que o filósofo cético, ou simplesmente pirrônico⁶⁴, é aquele que possui essa habilidade (I, 11). Para melhor compreendermos o que está aí implicado, precisamos antes considerar o capítulo de abertura de sua obra (I, 1-4) em que Sexto apresenta três resultados possíveis pelos quais os investigadores da verdade podem se deparar em suas investigações, o que, também, define para ele, os três possíveis tipos de filosofia.

Pelo primeiro, descobre-se ou dá-se com a verdade; no segundo, nega-se a possibilidade da descoberta ou admite-se a inapreensibilidade do objeto; e, no terceiro, continua-se a investigação. No primeiro tipo encontra-se os *dogmáticos*, entre os quais cita as filosofias, e seus seguidores, aristotélica, epicurista e estoica. No segundo tipo, os *acadêmicos*, inclui as escolas de Clitômaco e Carnéades. E, finalmente, no terceiro, os *céticos*, da qual filosofia pretende fazer seus esboços, suas *hipotiposes*. De imediato, os pirrônicos, segundo esta analogia, destacam-se dos demais por “estarem *ainda* investigando” (ênfase nossa) (I, 3). Como se verá mais adiante, este estado inconcluso da investigação tem significativa importância para o entendimento daquilo que Sexto expõe sobre ceticismo em sua obra. Mas, por agora, voltemos à definição do pirronismo quanto ser uma habilidade.

Sexto nos descreve o ceticismo como uma habilidade de estabelecer oposições entre as coisas que aparecem (entre si ou) com as que são pensadas (entre si ou com as primeiras) (I, 8-9, 31), uma capacidade de opor explicações conflitantes (I, 10) de tal modo a alcançar a

⁶² A despeito de doxografias e compilações encontradas, por exemplo, em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* (séc. IV d.C.) de Diógenes Laércio e em *Praeparatio evangelica* (*Preparação para o Evangelho*) (séc. IV) de Eusébio de Cesareia.

⁶³ Como, por exemplo, os usos e significados da palavra grega “dogma”, da qual decorre cruciais implicações para a interpretação da obra de Sexto, como se verá adiante.

⁶⁴ A partir daqui utilizaremos “cético” e “pirrônico”, e suas variantes, intercambiavelmente, querendo com isso significar o cético descrito por Sexto em sua obra. Do contrário, especificaremos o ceticismo acadêmico antigo ou o cético moderno.

equipolência (*isostheneia*) (I, 8, 10, 190) entre os lados do conflito, de sorte que nenhuma das partes supere a outra quer convencendo, quer não convencendo, pondo-se assim a questão em equilíbrio ou empate. Do impasse, incerteza ou dúvida (*aporia*) ocasionado pela equipolência, o cético é levado primeiro à suspensão do juízo (*epoché*) (I, 8, 10, 196), entendida como uma interrupção do intelecto⁶⁵, no sentido de não afirmar ou rejeitar aquilo que é o objeto da investigação (I, 10, 196). Como resultado da suspensão, segue-se a tranquilidade ou imperturbabilidade (I, 8, 10, 12, 25-30), no sentido da paz de espírito, a saber, daquele que logrou livrar-se das perturbações mentais (I, 10).

3.2 Da *epoché* à *ataraxia* e da linguagem verbal nos termos da *aphasia*

Podemos entender melhor o viés cético de *continuação* da investigação, comparando-o com o que é apresentado por Sexto como princípio causal do ceticismo: chegar à tranquilidade (I, 12). Sobre isso ele diz:

Homens de talento, atribulados pela anomalia nas coisas e diante de impasse quanto a qual delas ele deva assentir, põs-se a investigar o que nas coisas é verdadeiro ou falso, pensando que em decidindo acerca desses assuntos tornar-se-ia tranquilo. O princípio constitutivo mais importante do ceticismo é a afirmação de que para cada explicação uma explicação igual é oposta, pois é disto, pensamos, que passamos a não possuir crenças⁶⁶. (I, 12)⁶⁷

Os céticos, porque dotados desta habilidade especial de estabelecer oposições, são capazes de articular os lados em disputa de tal modo que cheguem, pelo menos a eles, num estado de equilíbrio de forças, uma vez que Sexto identifica como princípio constitutivo do que chamamos pirronismo esta habilidade de dispor “para cada explicação uma explicação igual” oposta. Esses *homens de talento*, lê-se os dotados desta habilidade cética, são confrontados, quando do exercício desta habilidade, pela *aporia*, ou impasse diante do empate conflitivo, o qual, nos termos de Sexto, é descrito como a percepção de uma anormalidade (também em I,

⁶⁵ O termo *epoché* deriva de *epechein*, usado, por exemplo, em expressões “prender a respiração” e “suspender o pagamento” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 49, nota 197).

⁶⁶ Passaremos a apresentar variantes à tradução de ANNAS e BARNES (2007), concernente, entre outras, principalmente às palavras “crença”, “opinião”, quando, por outros tradutores, são traduzidas como “dogma” e “dogmatizar”. Para isso, indicaremos as traduções de BURY (1933) e de MATES (1996). Na citação acima, BURY e MATES traduzem “dogmatize” e “dogmatizing”, respectivamente.

⁶⁷ “Men of talent, troubled by the anomaly in things and puzzled as to which of them they should rather assent to, came to investigate what in things is true and what false, thinking that by deciding these issues they would become tranquil. The chief constitutive principle of skepticism is the claim that to every account an equal account is opposed; for it is from this, we think, that we come to hold no beliefs” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 5-7).

29) nas coisas. Por ser natural ao homem decidir, a anormalidade o aflige, de modo que a *aporia* retira do cético o poder de decidir quanto a verdade ou falsidade do objeto sob investigação. Esta etapa aporética da investigação, ou simplesmente de indecidibilidade, não o leva a *interromper* a investigação, pois se assim o fizesse, cairia em uma das duas outras vias filosóficas: ou teria de afirmar a descoberta da solução ao quebra-cabeças surgido na investigação (ou objeto dela) ou teria de afirmar não ser possível chegar ao conhecimento, pois acerca do investigado, confessa, nada pode ser descoberto ou apreendido. Contudo, para a via⁶⁸ cética, se a *aporia* não o deixa em posição para decidir, isto não é convite a negar a possibilidade de haver alguma resposta. Assim, se a *aporia* não é resolvida por ora, a ela, contudo, não é negada qualquer solução futura. Com a mesma habilidade cética com a qual se meteram nesta *aporia*, são levados a suspender o juízo (I, 17), o que, então, significa nada decidir sobre o caso, e, assim, não dar por encerrada a investigação. Mas se ficarmos apenas até aqui na exposição, teremos uma imagem errada sobre o pirronismo, posto que, na apresentação de Sexto, há uma alegação fundamental quanto ao modo da abordagem investigativa do pirrônico.

A investigação pirrônica difere da chamada dogmática, na medida em que esta última, pelo uso de critérios (I, 21), visa prover o investigador de opiniões ou crenças acerca dos objetos investigados, e esta, como vimos, não é a motivação, ou o princípio impulsionador do pirronismo⁶⁹. A via cética tem por objetivo a *ataraxia*, para a qual, veremos, opiniões e crenças erguem-se como obstáculos a serem vencidos para a obtenção da mesma. Com este fito, pela habilidade especial, diz-nos Sexto, os céticos “[o]pomos o que aparece com o que aparece ou o que é pensado com o que é pensado, ou alternadamente”⁷⁰ (I, 31). E mais. Também confrontam as explicações sobre determinado assunto ou objeto apresentadas por seus adversários, quer sejam os dogmáticos positivos, os que afirmam o conhecimento, assim também os dogmáticos negativos⁷¹, os que negam essa possibilidade, chamados por Sexto de

⁶⁸ Na nota 83 indicamos outras variações possíveis.

⁶⁹ Sobre esse ponto, Alan Bailey (2002, p. 136, tradução nossa) diferencia o pirrônico *em desenvolvimento* do pirrônico *maduro*. O primeiro, diz ele, não se “colocaria conscientemente sob a acusação de comportar-se irracionalmente: neste estágio de sua jornada filosófica o pirrônico ainda acha a si próprio como alguém que busca a verdade com diligência e perícia. Segue-se que o pirrônico em desenvolvimento suspenderá a crença sobre a alegação que *p*, apenas quando se vê sem uma boa razão para manter que *p*. De forma que a verdadeira *epoché* pirrônica só pode surgir quando o pirrônico não puder mais discernir qualquer razão para preferir uma alegação no lugar de sua contrária”.

⁷⁰ “We oppose what appears to what appears, or what is thought of to what is thought of, or crosswise” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 11).

⁷¹ Michael Frede (1984, p. 201-2) diferencia o que ele chamou de “ceticismo clássico” (os pirrônicos) do “ceticismo dogmático” (os acadêmicos). Os primeiros não têm uma visão quanto a ser ou não o conhecimento racional das coisas a via para acessar como são em realidade. Diferentemente dos últimos, os quais tomam um posicionamento afirmativo quanto a não possibilidade deste conhecimento. Contudo, STRIKER (1981) e ANNAS (1992) argumentam que os céticos acadêmicos, como os pirrônicos, não defendem nenhuma posição, mas

acadêmicos. Por esse procedimento confrontativo, ou simplesmente *modos* ou *tropos*⁷² pelos quais operam a suspensão do juízo (I, 31-186), os pirrônicos visam pelo menos duas coisas: egoisticamente, alcançar a *ataraxia*, e, altruisticamente, curar da precipitação e presunção os dogmáticos⁷³. Sobre este último fim buscado pelos céticos trataremos mais adiante. Antes, vejamos o primeiro.

Sexto nos apresenta a imperturbabilidade ou tranquilidade como consequência da *epoché*. Tal como a sombra de um corpo o segue, fortuitamente⁷⁴ (I, 26, 29), diz-nos, a *ataraxia* segue-se à suspensão do juízo (I, 29). Mais do que, digamos, uma ligação certa entre suspensão do juízo e imperturbabilidade, o autor das *Hipotiposes* nos indica que a *epoché* nos livra das perturbações decorrentes de questões ligadas à opinião (I, 26). E, em decorrência dos *modos*, pelos quais os céticos se deparam com a *aporia* fruto de equipolência das explicações confrontadas, se veem diante do seguinte impasse: se as explicações em combate pretendem dizer algo das coisas, e se essas explicações se equivalem quer em convencimento, ou em falta dele, são, nessa medida, auto-excludentes (I, 14, 15, 206). A força da *aporia* conduz o pirrônico a suspender o juízo⁷⁵ acerca da *natureza* das coisas (I, 59, 78, 87, 92, 93, 123, 128, 129, 132, 134, 135, 140, 163, 167), de sua *realidade* ou *irrealidade* (I, 94, 98), dos *objetos externos* (I, 99) ou *objetos externos existentes* (I, 61, 99, 117, 124, 128, 134, 144).

Ora, a suspensão do juízo acerca do conhecimento substantivo das coisas ou de sua realidade externa, o conhecimento ontológico dos objetos investigados, no sentido da filosofia antiga, não pretende ser tomado como refutação dos dogmáticos positivos, nem tampouco o

tomam os pressupostos de seu oponente com o objetivo de serem mais persuasivos. Julia Annas (2007, detalhes nas Referências) acentua, ainda, que “o procedimento de Sexto é pragmático. De sua perspectiva, não há razão para dar ao leitor informação desinteressada e há toda razão para persuadir o leitor de que a forma genuína de ceticismo é a do próprio Sexto. Assim, não é sábio tratar Sexto como uma fonte confiável para a Academia cética aqui. É interessante, contudo, que ele admite que o pirronismo tem mais em comum com a Academia cética original de Arcesilau do que com estágios posteriores da escola, quando os céticos se envolveram de tal maneira num debate detalhado com os estoicos que seu distanciamento da estrutura estoica de debate pareceu duvidosa” (ANNAS, 2007, nota 29, tradução nossa).

⁷² Sexto nos apresenta 10 *tropos* (I, 36-163), conhecidos como *tropos* de Enesidemo (conferindo autoria a ele em M VII, 345); 5 *tropos* de Agripa (I, 164-176); 2 *tropos* sobre o que é apreendido por si mesmo ou por meio de outra coisa (I, 178-179) e, finalmente, 8 *tropos* contra as explicações causais (I, 180-186). Sobre um estudo destes *tropos* e a interpretação contemporânea dos mesmos, ver ANNAS, J. e BARNES. *The Modes of Scepticism* (1985), detalhes de publicação nas Referências.

⁷³ Alan Bailey (2002, p. 128, tradução nossa) apresenta a ideia de que os escritos de Sexto “são a obra de alguém que já alcançara o estado de maturidade da *epoché*, e está agora preocupado primeiramente em promover a *epoché* em outras pessoas”.

⁷⁴ Para ilustrar o caráter “fortuito” da *epoché*, Sexto narra (I, 28) a história do pintor Apelles, que, uma vez frustrado em representar a saliva da boca de certo cavalo em sua pintura, pegou de uma esponja para apagá-la. Quando o fez, sem o querer, lá estava a saliva que antes não conseguira retratar.

⁷⁵ A lista dos objetos citados acerca dos quais os céticos suspendem o juízo segue a tradução de ANNAS e BARNES (2007). Concerne aos 10 *modos* de Enesidemos e aos 5 *modos* de Agripa.

endosso dos negativos. A argumentação pirrônica não visa, pelo uso dos tropos, por exemplo, provar uma posição, nem tampouco mostrar a falsidade da tese oponente⁷⁶. Nessa medida, os argumentos negativos (ou positivos) dos céticos devem ser entendidos desde o confronto das posições positivas (ou negativas), e não como verdadeiros em si mesmos⁷⁷. Afinal, o pirronismo caracteriza-se pela *continuação* da investigação. Talvez por isso Sexto alerta que, “[n]o caso de todas as frases céticas, você deve entender que nós não afirmamos definitivamente que são verdadeiras”⁷⁸ (I, 206) e que “dizemos o que é aparente para nós e não fazemos asserções firmes acerca da natureza das coisas externamente existentes”⁷⁹ (I, 208). De modo que a porta sempre ficará aberta quando o caso for a afirmação acerca da verdade ou falsidade de proposições que pretendam desvendar o conhecimento dos objetos externos, pois podem, no futuro, serem confrontadas por outras, de modo a construir um quadro bem diferente para o investigador⁸⁰. As asserções pirrônicas, no final das contas, não devem ser compreendidas pelos ouvintes como asseverações epistêmicas. A começar pela própria obra escrita por Sexto. Já no primeiro capítulo do Livro I das *Hipotiposes Pirrônicas* ele nos diz que “acerca de nenhuma das questões a serem discutidas afirmamos que as coisas são certamente tal como dizemos que são: relatamos descritivamente acerca de cada item do modo como aparece para nós no momento”⁸¹ (I, 4).

Por essas observações podemos traçar uma linha divisória entre afirmações concernentes simplesmente às aparências daquelas que pretendem afirmar ou negar algo da natureza substantiva das coisas. Sobre isto nos diz Sexto:

[N]ós não invalidamos qualquer coisa que nos conduza, sem a nossa vontade, a assentir de acordo com uma aparência passiva – e essas coisas são precisamente o que é aparente. Quando investigamos se as coisas existentes são ou não tal como aparecem, tomamos por certo que elas aparecem, e o que nós investigamos não é o que é aparente, mas o que é dito acerca do que é aparente – e isso difere da investigação do que é aparente em si. (I, 19)⁸²

⁷⁶ FREDE (1984, p. 203).

⁷⁷ BAILEY (2002, p. 128).

⁷⁸ “In the case of all the sceptical phrases, you should understand that we do not affirm definitely that they are true” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 52).

⁷⁹ “[W]e say what is apparent to us and do not [make firm assertions about the nature of externally existing things.” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 53).

⁸⁰ FREDE (1979, p. 191-2).

⁸¹ “[O]n none of the matters to be discussed do we affirm that things certainly are just as we say they are: rather, we report descriptively on each item according to how it appears to us at the time” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 3).

⁸² “[W]e do not overturn anything which lead us, without our willing it, to assent in accordance with a passive appearance – and these things are precisely what is apparent. When we investigate whether existing things are

Dizemos, então, que o critério da via⁸³ cética é o que é aparente, querendo, implicitamente, dizer com isso as aparências; pois elas dependem das afecções⁸⁴ passivas e involuntárias, as quais não são objeto de investigação. (Portanto, presumivelmente, ninguém levantará uma controvérsia acerca de uma coisa existente se ela aparece ou não deste ou daquele jeito; antes, eles investigam se a coisa é ou não é tal qual aparece.) (I, 22)⁸⁵

Em primeiro lugar, Sexto não nega que as coisas existentes, ou os objetos externos, aparecem⁸⁶, mas que eles sejam o objeto da investigação pirrônica, pois sobre o que estão imbuídos abrange apenas o que é dito sobre o aparente, frisa Sexto, e não o objeto do qual resulta a aparência, i. é, a coisa externa (I, 19). Em segundo lugar, nem mesmo as aparências estão sob inquérito pirrônico (I, 22). E isto porque não pretendem emitir qualquer proferimento epistêmico, i. é, uma afirmação (ou negação) que lhes comprometam pela verdade ou falsidade das mesmas quanto a realidade ontológica de seus objetos. Restringem-se a tão-somente seguir certa afecção (*pathos*) e impressão (*phainesthai*), as quais não resultam de nenhum ato criativo, nem tampouco volitivo. Vejamos, por exemplo, sobre este caráter especial dos proferimentos céticos, o conceito de *aphasia*, ou não-asserção (I, 192-3) utilizado por eles para expressar o que estamos designando de não comprometimento epistêmico.

Sexto apresenta dois sentidos da palavra “asserção”: um geral, pelo qual afirmamos ou negamos algo. Assim, dizemos que “é dia” ou que “não é dia”. E, em sentido estrito, as asserções concernem apenas a declarações afirmativas. É no sentido geral que os céticos não fazem asseverações, pois em declarando a *aphasia*, os pirrônicos, diz-nos Sexto, “não afirmamos nem rejeitamos qualquer coisa que é dita dogmaticamente acerca do que é não-evidente; pois cedemos às coisas que passivamente nos movem e conduzem-nos

such as they appear, we grant that they appear, and what we investigate is not what is different from investigating what is apparent itself” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 8).

⁸³ A palavra grega traduzida é *agōgē*, a qual ANNAS e BARNES (2007) traduzem como “persuasion” (indicando em Glossário, p. 227-8, uma segunda tradução, “way of life”); MATES (1996), como “way” e BURY (1933), por “school”.

⁸⁴ A palavra grega traduzida é *pathos*. ANNAS e BARNES (2007) traduzem-na “feelings”, enquanto que MATES (1996), “*pathos*” e BURY (1933), “affection”. Sigo aqui a tradução de BURY.

⁸⁵ “We say, then, that the standard of the Sceptical persuasion is what is apparent, implicitly meaning by this the appearances; for they depend on passive and unwilling feelings and are not objects of investigation. (Hence no-one, presumably, will raise a controversy over whether an existing thing appears this way or that; rather, they investigate whether it is such as it appears.)” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 9).

⁸⁶ A dúvida acerca da existência do mundo externo é mais propriamente uma problemática da filosofia moderna do que da antiga. Contudo, Sexto (I, 99), no final do terceiro *modo* de Enesidemo sobre os sentidos, afirma que nossa percepção não é capaz de apreender o que os objetos externos são em realidade, nem tampouco o intelecto; faltando pouco, portanto, para duvidarem da existência dos mesmos.

necessariamente a assentir”⁸⁷ (I, 193). Isto implica que para cada frase proferida por um pirrônico, pode-se opor outra, pois não pretendem estabelecer algo definitivamente certo sobre qualquer objeto, mas tão-só relativamente a si mesmos (I, 207). Tais frases, por isso, são autocanceláveis, se destroem a si mesmas (I, 14, 15, 206), o que, no final, Sexto entende como uma vantagem (I, 207), na medida em que por expressarem apenas a impressão (*phainesthai*) passiva e involuntária, não exigem uma justificação racional (o que significa desvendar a natureza real ou verdadeira do objeto em questão), posto que, não obstante proferidas, deve-se tomá-las como *aphasia*.

Ademais, se considerarmos a conclusão da exposição do terceiro modo de Enesidemo (I, 91-9), concernente à incapacidade de os sentidos apreenderem as coisas externas, Sexto estende, também ao intelecto, a dúvida quanto a incapacidade de apreendê-las. Resumidamente, Sexto, tomando por exemplo determinada maçã, questiona se nos é (im)possível perceber todas as suas qualidades (ser doce, lisa, amarela etc.), se não haveria outras para as quais os nossos sentidos são inúteis para captar, ou, ainda, se aquilo que da maçã percebemos concerne tão-somente à constituição de nossos órgãos dos sentidos, sem nada ter que ver com o objeto referido, ou o contrário disso etc. A partir dessas, e de outras confrontações possíveis, Sexto pretende mostrar que decidir sobre o que *é* a maçã, é decidir sobre um objeto não-evidente, para o qual, e uma vez estabelecida a *aporia*, não resta seguir outro caminho, a não ser a suspensão do juízo (I, 219). “O mesmo argumento”, diz-nos, “aplica-se também aos outros objetos da percepção. Mas se os sentidos não apreendem objetos externos, nem tampouco o intelecto é capaz de apreendê-los”⁸⁸ (I, 99).

O ponto que nos interessa aqui é que, para os cétricos pirrônicos, toda declaração que ultrapassar o critério da aparência e não se restringir a proferimentos de alguma impressão (*phainesthai*) passiva e involuntária, enquadram-se à “maneira dogmática” de tratar, de “assentir” a objetos não-evidentes (I, 197, 198, 202, 208, 210), ou de meterem-se em investigações cujas questões são elas mesmas também não-evidentes (I, 198, 220).

3.3 Se a crença, dizem, é “assentir à alguma coisa”, então a que os pirrônicos assentem?

Sexto Empírico, em alguns momentos, ao referir-se aos dogmáticos, aponta neles uma característica ausente nos pirrônicos: a precipitação (I, 20, 177, 186, 205). Pelo menos, nos

⁸⁷ [W]e neither posit nor reject anything which is said dogmatically about what is nuclear; for we do yield to things which passively move us and lead us necessarily to assent” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 48).

⁸⁸ “The same argument applies to the other objects of perception too. But if the senses do not apprehend external objects, the intellect is not able to apprehend them either” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 27).

parece, na medida em que interrompem a investigação, quer sob a alegação de já ter atinado com o conhecimento, quer sob a convicção da completa impossibilidade de se alcançá-lo. Ademais, na exposição do desenvolvimento filosófico que Sexto faz dos membros da Academia, ao tratar de seu fundador, Platão, considera as alegações que se levantou sobre seu status, digamos, filosófico: se Platão foi um filósofo dogmático, aporético, parcialmente dogmático e parcialmente aporético, ou, afinal, cético? Para Sexto estava claro que Platão foi dogmático, e, para reforçar sua tese, nos apresenta três características típicas do dogmático: “Pois, qualquer pessoa”, diz ele, “que [1] tenha crenças⁸⁹ mesmo que sobre uma só questão ou, [2] em geral, que prefira uma aparência a outra no que tange a ser ou não convincente ou [3] que faça asserções acerca de qualquer questão não-evidente, deste modo tem o caráter distintivo de um dogmático”⁹⁰ (I, 223). Consideremos, rapidamente, essas três características.

Para Sexto, a linguagem utilizada pelo cético, ou antes seus proferimentos, como vimos, devem ser entendidos como mera *aphasia*. A não-asserção não é um completo calar, mas a alegação de utilizar as palavras como veículos externalizadores de impressões ou sentimentos que sucedem aos pirrônicos como lhes parece no momento em que lhes ocorrem. São, diz-nos, “um relato de um sentimento humano que é aparente à pessoa que o sente”⁹¹ (I, 203). O que não elimina a possibilidade de, posteriormente, serem acometidos por outras impressões, que não mais as primeiras, de modo que, por essas últimas, os primeiros proferimentos sejam contraditados. E tudo isso o fazem, insiste Sexto, “sem ter opiniões, sem nada afirmar sobre objetos externos”⁹² (I, 15). De maneira que as impressões não entram, por si mesmas, como objeto de investigação, mas as alegações acerca das correspondências delas com seus objetos reais. Contudo, os pirrônicos apenas referem-se àquelas que são inevitáveis, afecções que não dependam de qualquer decisão ou construção consciente. A essas instâncias pessoais, e apenas a elas, é que suas frases concernem. Essa precaução, ou alegação, quanto a linguagem, parece também decorrer da inevitabilidade da *aporia* decorrente de sua habilidade especial, segundo nos apresenta Sexto, de opor aparências, objetos de pensamento e explicações em oposição uns com os outros a tal ponto de nenhum superar o outro em convencimento (ou falta dele). Diante de um impasse para o qual o pirrônico não encontra qualquer solução

⁸⁹ Enquanto ANNAS e BARNES (2007) traduzem “hold beliefs”, MATES (1996) e BURY (1933) preferem “dogmatizes”.

⁹⁰ “For anyone who holds beliefs on even one subject, or in general prefers one appearance to another in point of convincingness or lack of convincingness, or makes assertions about any unclear matter, thereby has the distinctive character of a Dogmatist” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 58).

⁹¹ “[A] report of a human feeling which is apparent to the person who feels it” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 51).

⁹² “[W]ithout holding opinions, affirming nothing about external objects” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 7).

razoável, enquanto acerca dele se debruça, empreende a suspensão do juízo, i. é, nada decide quanto a questão. Para Sexto, toda afirmação ou negação feriria completamente a evidência ou a impressão que se teve diante da *aporia*. Isto, nos indica, os dogmáticos não praticam, pelo contrário, precipitam-se em respostas, afirmando ou negando em matéria não-evidente todas elas passíveis de, pela habilidade cética, serem confrontadas por outras de igual força de convencimento, de maneira que, mais uma vez, indecisão, dúvida e impasse se estabeleça. É por isso que os pontos [3] e [2] não são praticados por céticos, mas por dogmáticos. O que nos leva ao ponto [1], a crença.

Diz-nos Sexto, como vimos, que basta apenas possuir uma crença para que o indivíduo seja considerado um dogmático. Se nós seguirmos esta definição, portanto os céticos não possuem nenhuma crença, o que nos parece um bom indicativo que o escopo da *epoché* abranja todas as crenças. Sexto nos fala, o que parece reforçar essa tese, em suspensão do juízo concernente “a todas as coisas” (I, 31, 205, 232). Contudo, seguindo a precaução de nada afirmar certamente acerca das coisas, nos esclarece no capítulo vii, do Livro I de suas *Hipotiposes*, o seguinte:

Quando dizemos que os céticos não têm crenças[i]⁹³, não tomamos “crença”[ii] no sentido em que alguns dizem, de modo geral, que crença[iii] é aquiescer a alguma coisa; pois os céticos assentem aos sentimentos que lhes são forçados pelas aparências – por exemplo, eles não diriam, quando com calor ou frio, “eu acho que não estou com calor (ou: frio)”. Antes, dizemos que eles não têm crenças[iv] no sentido em que alguns dizem que crença[v] é assentir a algum objeto de investigação nas ciências; pois os pirrônicos não assentem a qualquer coisa não-evidente. (I, 13)⁹⁴

Como vimos, quando os céticos se pronunciam sobre o que quer que seja, alerta Sexto, procuram, pelas frases, comunicar sentimentos (*pathé*) que lhes são forçados, ou que inevitavelmente lhes acometem, dada a aparência. Assim, não possuiriam controle nem sobre a

⁹³ A numeração em algarismos romanos nos ajudará a ordenar as variações. Quanto às traduções, usaremos a seguinte abreviatura: para ANNAS e BARNES (2007), A-B; para BURY (1933), B; e para MATES (1996), M. Assim, [i] A-B: “hold beliefs”, B: “dogmatizing” e M: “dogmatize”; [ii] A-B: “belief”, B e M: “dogma”; [iii] A-B: “belief”, B e M: o termo não está presente; [iv] A-B: “hold beliefs”, B e M: “dogmatize”. [v] A-B: “belief”, B e M: “dogma”.

⁹⁴ “When we say that Sceptics do not hold beliefs, we do not take ‘belief’ in the sense in which some say, quite generally, that belief is acquiescing in something; for Sceptics assent to the feelings forced upon them by appearances – for example, they would not say, when heated or chilled, ‘I think I am not heat (or: chilled)’. Rather, we say that they do not hold beliefs in the sense in which some say that belief is assent to some unclear object of investigation in the sciences; for Pyrrhonists do not assent to anything unclear” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 6).

aparência, tampouco sobre a afecção (*pathos*) resultante. Nessa medida, o assentimento decorre não de uma decisão ou juízo, mas de um estado de passividade por parte do pirrônico. Essa ideia, de modo similar, também está implicada em uma das diferenciações empreendidas por Sexto entre os membros da Nova Academia e os pirrônicos. Enquanto que, diz-nos (I, 230)⁹⁵, Carnéades e Clitômaco assentem, ou seguem as coisas plausíveis com forte inclinação e decisão, diferentemente, os pirrônicos apenas assentem ou seguem no sentido de não resistir e sem forte inclinação para tal. A habilidade cética de suspender o juízo entra em jogo, refreando-os a assentirem às questões não-evidentes, as quais incluem todos os objetos das ciências⁹⁶.

Sexto nos diz que quando um cético se aventura em questões científicas e também filosóficas, o faz com o propósito de estabelecer oposições equipolentes entre as explicações, pois deseja, com isso, alcançar a tranquilidade, e nunca, insiste, com o “objetivo de fazer asserções com firme convicção acerca de qualquer questão sobre a qual crenças científicas são mantidas. (...) Este também é o mesmo espírito pelo qual abordamos as partes lógica e ética⁹⁷ do que eles chamam filosofia”⁹⁸ (I, 18). Mais uma vez, fica claro, que o esforço de Sexto é o de mostrar que os proferimentos pirrônicos não visam a descrição objetiva ou verdadeira do mundo, nem tampouco expressar que o aparente e o pensado (I, 31), devam ser considerados verdadeiramente, diz ele, em sua natureza ou como são em si, tais qual a expressão verbal do emissor, que é o cético pirrônico. Antes, suas palavras, explica-se, não carregam nenhum compromisso epistêmico, pois, no final, insiste, o pirrônico não está a reivindicar que as coisas que as suas palavras expressam sejam ou não sejam certamente aquilo que expressam, pois, suas asserções são simples *aphasia*. E mais. Diz-nos Sexto que:

Nem mesmo em proferindo as frases céticas acerca de questões não-evidentes
– por exemplo, ‘De nenhum outro modo’, ou ‘Eu não determino nada’ (...) –

⁹⁵ A palavra grega *peithesthai* objeto da comparação entre os membros da Nova Academia e os pirrônicos é traduzida por ANNAS e BARNES (2007) como “go along with”, ao passo que por BURY (1933), “believe” e MATES (1996), “to be persuaded”. Em nota, ANNAS e BARNES (2007, p. 61, nota 253) esclarecem que o verbo guarda dois significados: o de (i) “obedecer” e o de (ii) “acreditar”. Sexto, com isso, desejaria reforçar a ideia desenvolvida em I, 13, a saber, que os pirrônicos, diferentemente dos acadêmicos, apenas “não resistem” ou “assentem” aos itens que lhes são forçados, ou inevitáveis.

⁹⁶ Este ponto especificamente tem importantes implicações para a contemporânea interpretação do ceticismo de Sexto. Exploraremos isso mais de perto nas seções 3.5-7 do presente Capítulo 3.

⁹⁷ Sexto tem em mente a divisão tripartite da filosofia estoica: física, lógica e ética. O assunto é retomado no Livro II, 12-13.

⁹⁸ “[I]n order to make assertions with firm conviction about any of the matters on which scientific beliefs are held. (...) This is also the spirit in which we approach the logical and ethical parts of what they call philosophy” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 8).

eles mantêm crenças[i]⁹⁹. Pois se você tem crenças[ii], então afirma como reais as coisas sobre as quais você diz ter crenças[iii]; mas os céticos não afirmam essas frases necessariamente como sendo reais. (...) (I, 14) Portanto, enquanto que as pessoas que possuem crenças[iv] afirmam como reais as coisas sobre as quais mantêm essas crenças[v], os céticos, por seu turno, proferem suas próprias frases de tal modo que elas são implicitamente canceladas entre si, assim não se pode dizer que, ao proferi-las, eles possuem crenças[vi]. Mas o ponto principal é este: em proferindo essas frases eles dizem o que, para eles mesmos, é aparente e relatam seus próprios sentimentos sem terem opiniões[vii], nada afirmando acerca de objetos externos. (I, 15)¹⁰⁰

O ponto em relevo, para Sexto, é que uma crença depende do que temos chamado de comprometimento ou reivindicação epistemológicas em suas asserções. Isto significa que o pirrônico, ao falar, mesmo que seus interlocutores tomem suas palavras como asseverações de coisas reais, existentes, ao ser questionado se “acredita” que as coisas são de fato assim, se aquilo a que suas frases referem concerne mesmo, por exemplo, a objetos externos do modo como o referiu, terá de responder que apenas relata sentimentos (*pathé*) involuntários ocasionados por aparências que lhes são inevitáveis. E que isso é tudo o que, com suas frases, pretende fazer: uma espécie de relato daquilo que lhe ocorrera naquele momento. O que passar disso, não encontrará descanso, senão dúvida, e o impasse aporético prevalecerá. Se por um lado, a habilidade cética leva o indivíduo à perturbação do espírito pela via dos modos suspensivos, i. é, os raciocínios pelos quais a equipolência é estabelecida e com ela a *aporia*, esta também é a habilidade pela qual, Sexto nos diz, o pirrônico interrompe o curso do intelecto, no sentido de não decidir entre os lados igualmente convincentes (ou não convincentes). Desse estado suspensivo, de nada decidir sobre a realidade das coisas, pois se aí o fizesse, ultrapassaria a linha divisória entre ele e um dogmático, é que depende sua linguagem verbal. Posto que ao declarar que suas asserções apenas limitam-se a um estado não engendrado por juízos sobre a

⁹⁹ [i] A-B: “hold beliefs”, M e B: “dogmatize”; [ii] A-B: “you hold belief”, M e B: “dogmatizer”; [iii] A-B: “hold beliefs”, M e B: “dogmatizing”; [iv] A-B: “who hold beliefs”, M e B: “dogmatizer”; [v] A-B: “beliefs”, M: “dogmas” e B: “dogma”; [vi] A-B: “hold beliefs”, M e B: “dogmatize”; [vii] A-B: “holding opinions” M: “belief” e B: “undogmatic way”.

¹⁰⁰ “Not even in uttering the Sceptical phrases about nuclear matters – for example, ‘In no way more’, or ‘I determine nothing’ (...) – do they hold beliefs. For if you hold beliefs, then you posit as real the things you are said to hold beliefs about; but Sceptics posit these phrases not as necessarily being real. (...) Thus, if people who hold beliefs posit as real the things they hold beliefs about, while Sceptics utter their own phrases in such a way that they are implicitly cancelled by themselves, then they cannot be said to hold beliefs in uttering them. But the main point is this: in uttering these phrases they say what is apparent to themselves and report their own feelings without holding opinions, affirming nothing about external objects” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 6-7).

verdade ou realidade das coisas, mas apenas por aparências inevitáveis, assim como as frases que usa não visam expressar asseverações sobre o que uma coisa *é em sua natureza*. E mesmo quando usa expressões referidas a objetos não-evidentes (tais como “talvez”, “pode ser” e “possivelmente”) (I, 194), insiste Sexto, não há nisso qualquer comprometimento com a verdade (ou falsidade) das coisas, pois não afirmam com elas que as coisas sejam firmemente assim e, por aí, expressões desse tipo podem ser canceladas entre si (I, 15). Portanto, pela suspensão do juízo e a *aphasia*¹⁰¹, os céticos afirmam não possuir crenças e opiniões (I, 14-5).

3.4 Da tranquilidade, vida comum e filantropia ou da sedução dos dogmáticos

Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas* dedica-se, no Livro I, não apenas a fazer um esboço das principais linhas definidoras do pirronismo, mas também, por elas, responder a críticas (como em I, 19, 226) ou, simplesmente, queixar-se de os céticos não terem sido corretamente compreendidos em algumas de suas afirmações (por exemplo I, 23, 200, 208). O que, em geral, Sexto procura mostrar é que para determinados usos ou sentidos das palavras, poder-se-á diferentemente entender o que os céticos dizem. Por exemplo, os pirrônicos pertencem a alguma escola¹⁰² filosófica ou não? Sexto responde que não (I, 16), se “escola” significar um conjunto de crenças¹⁰³ entre si relacionadas e com o aparente, tomando-se “crença” como designativo ao assentimento àquilo que é não-evidente. Contudo, se por “escola” entende-se um modo de vida¹⁰⁴ (*agōgē*)¹⁰⁵, então Sexto concorda com essa designação, com as seguintes reservas: desde que isso signifique concordância das explicações com as aparências e não com a realidade das coisas, além de que, com essas explicações, o pirrônico mostre “como é possível viver corretamente (onde ‘corretamente’ é tomado não apenas com referência à virtude, mas mais frouxamente, e alargando-se à habilidade de suspender o juízo)”¹⁰⁶ (I, 17). Ora, dessas definições, o que mais de perto nos interessa é o destaque de Sexto à compreensão

¹⁰¹ Myles Burnyeat nos explica assim a estratégia pela qual um cético alcançaria a *aphasia*: o pirrônico “pode dispor-se a ser indiferente aos comprometimentos e pressuposições de seu vocabulário, porque na parte da linguagem em que ele seriamente considera é a parte que capacita um falante a expressar sua indiferença não compromissada com a questão se o que ele diz é verdadeiro ou falso, *viz.* o vocabulário da aparência. O verbo ‘aparecer’ (em seu sentido não-epistêmico) é um dispositivo disponível na linguagem para desatar-se de pressuposições e compromissos do resto da linguagem. Mas uma alternativa igualmente boa é dizer o que qualquer outra pessoa diria, sem se preocupar se é verdadeiro ou falso, sem ser sério sobre a aplicação própria dos conceitos envolvidos” (BURNYEAT, 1984, p. 336(28), tradução nossa).

¹⁰² Enquanto que ANNAS e BARNES (2007) traduzem “school”, BURY (1933), “doctrinal rule” e MATES (1996), “system”.

¹⁰³ Onde ANNAS e BARNES (2007) traduzem “beliefs”, BURY (1933) e MATES (1996) preferem “dogmas”.

¹⁰⁴ ANNAS e BARNES (2007) traduzem “persuasion”, BURY (1933), “procedure” e, MATES (1996), “way of life”.

¹⁰⁵ Ver nota 83.

¹⁰⁶ “[H]ow it is possible to live correctly (where ‘correctly’ is taken not only with reference to virtue, but more loosely, and extends to the ability to suspend judgement)” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 7).

do pirronismo como um “modo de vida”, uma maneira específica de viver, cujas explicações proferidas por um filósofo pertencente à escola pirrônica evidenciem a praticidade desse estilo de vida. Seus proferimentos, portanto, não estão ilhados aos debates filosóficos ou querelas científicas, como se nada tivessem que ver com atitudes, decisões ou comportamentos vividos tanto no contexto das relações públicas, como nas contingências e demandas diárias da vida privada¹⁰⁷. Seus proferimentos pedagogicamente mostram a factibilidade da habilidade cética, a *epoché*. E isto encaixa-se com o objetivo da via pirrônica que é, pela suspensão do juízo, tanto alcançar a tranquilidade em matéria de opinião e crença, assim como a moderação de sentimento (*pathos*) nas questões inevitáveis (I, 25, 30-1), i. é, as aparências.

Dessa forma, fazer filosofia e viver o pirronismo é uma e mesma coisa. E isto não difere das filosofias helenistas, remontando também até Sócrates, cuja máxima “uma vida sem exame não é vida digna de um ser humano”¹⁰⁸, preferindo a morte do que o exílio de Atenas e da própria filosofia, expressa esse ideal: de que a filosofia não está isolada da vida cotidiana, ou somente como uma parcela irrisória da vida, antes, pelo contrário, é uma atividade que parte desde sua experiência de vida e que é, por essa atividade, aperfeiçoada. Era assim para os chamados por Sexto dogmáticos, e também era assim para os pirrônicos. Não há, portanto, um isolamento das atividades filosóficas do conjunto da vida. Nas palavras de Jonathan Barnes: a “filosofia helenista era, antes de tudo, uma arte de viver”¹⁰⁹.

E isto está claro desde o principal objetivo do pirronismo esboçado por Sexto: atingir uma vida tranquila, na medida em que as crenças e opiniões são abdicadas nas ocorrências vividas pelas pessoas cotidianamente. A imperturbabilidade e a moderação no sentimento (*pathos*) ligado às coisas que lhes são forçadas (as aparências), não pretendem ser mais uma teoria científico-filosófica que descreva a natureza verdadeira das coisas, antes, contudo, como uma habilidade, “simplesmente no sentido de ‘ser capaz’”¹¹⁰ (I, 9). É por isso que Sexto nos diz, reforçando a dimensão prática do pirronismo, que o pirrônico, como qualquer outra pessoa, também é, eventualmente, afligido, quando por exemplo, arrepiava-se ou sente sede

¹⁰⁷ Este é um ponto importante ao debate de interpretações contemporâneas ao pirronismo apresentado por Sexto nas *Hipotiposes*. Veremos nas seções seguintes do presente Capítulo que a interpretação de Michael Frede limita o alcance da *epoché* pirrônica apenas aos proferimentos e teorias da filosofia e ciências, estando de fora aqueles ligados à vida comum. Opõe-se a essa interpretação a de Myles Burnyeat, para quem a *epoché* pirrônica estende-se a todos os proferimentos, inclusive os relativos à vida comum.

¹⁰⁸ Platão, *Defesa de Sócrates* (séc. IV a.C.), 38a. Para detalhes da tradução usada, ver Referências.

¹⁰⁹ BARNES (1982, p. 8-9). Também, por exemplo: DOMANSKI, Juliusz. *La Philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Éditions du Cerf, Paris, (1996). HADOT, Pierre. *La Philosophie comme manière de vivre*. Albin Michel, Hors collection, Paris, (2001).

¹¹⁰ “[S]imply in the sense of ‘to be able to’” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 4).

e outros sentimentos igualmente inevitáveis (I, 29). Não obstante, o que o diferenciara de um dogmático é que, seguindo-se a esses sentimentos, não associa qualquer crença ou opinião de que as coisas *sejam realmente* boas ou más (I, 30):

Pois aqueles que têm a opinião[i]¹¹¹ de que as coisas são boas ou más por natureza são perpetuamente atribulados. Quando lhes falta aquilo que acreditam[ii] ser bom, consideram-se[iii] perseguidos por males naturais e buscam o que (pensam que) é bom. E quando estão na posse dessas coisas, experimentam mais problemas; pois são exasperados para além da medida e razoabilidade, e, temendo alguma mudança, fazem qualquer coisa para não perder aquilo que acreditam[iv] ser bom. Mas aqueles que não determinam acerca do que é bom ou mau por natureza, nada evitam, nem buscam com intensidade; é por isso que são tranquilos. (I, 27-8)¹¹²

A habilidade cética, portanto, não é capaz de livrar aqueles que a praticam de todas as perturbações a que os seres humanos estão suscetíveis (III, 236), pois as inevitáveis, fruto das aparências, podem apenas ser moderadas. Já as que decorrem especificamente da crença ou opinião depositada nas coisas, os pirrônicos declaram-se capazes de, ao livrar-se delas, viverem de modo tranquilo a esse respeito. Portanto, declaram a factibilidade de uma vida sem crenças (*adoxastōs*¹¹³) (I, 23, 231, 226).

Ora, Sexto não foi o primeiro pirrônico a ser alvejado por objeções acerca da possibilidade de uma vida sem crenças, e certamente não foi o último.¹¹⁴ Se tomarmos o

¹¹¹ [i] A-B: “hold the opinion”, M: “believes” e B: “opines”; [ii] A-B: “believe”, M: “seem” e B: “deems”; [iii] A-B: “takes”, M: “thinks” e B: “believes”; [iv] A-B: “believe”, M: “seem” e B: “deems”.

¹¹² “For those who hold opinion that things are good or bad by nature are perpetually troubled. When they lack what they believe to be good, they take themselves to be persecuted by natural evils and they pursue what (so they think) is good. And when they have acquired these things, they experience more troubles; for they are elated beyond reason and measure, and in fear of change they do anything so as not to lose what they believe to be good. But those who make no determination about what is good and bad by nature neither avoid nor pursue anything with intensity; and hence they are tranquil” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 10).

¹¹³ Myles Burnyeat (1980, p. 30) nos apresenta a variante *adoxastous* como a que foi usada por Sexto.

¹¹⁴ A crítica quanto a impossibilidade do discurso e ação, aliás a crítica de Hume, já estava esboçada antes mesmo do ceticismo surgir como via filosófica na Grécia antiga. Aristóteles, no Livro Gamma (1008b 5-20), da *Metafísica*, no contexto das discussões sobre o princípio de não-contradição, diz: “[e] caso se sustente que todos, do mesmo modo, ao mesmo tempo, se enganem e digam a verdade, então quem sustentar essa tese não poderá abrir a boca nem falar, de fato, ao mesmo tempo, diz determinadas coisas e as desdiz. E se alguém não pensa nada e, indiferentemente, crê e não crê, como será diferente das plantas? Daí deriva, com máxima evidência, que ninguém está nessa condição: nem os que sustentam essa doutrina nem os outros. De fato, por que motivo quem raciocina desse modo vai verdadeiramente a Megara e não fica em casa tranquilo, contentando-se simplesmente com pensar em ir? E por que, logo de manhã, não se deixa cair num poço ou num precipício, quando os depara, mas evita isso cuidadosamente, como se estivesse convencido de que cair ali não é absolutamente coisa não-bom e boa? É claro, portanto, que ele considera a primeira coisa melhor e a outra pior” (Trad. de Giovanni Reale, 2002, p. 159, 161. Detalhes nas Referências).

ceticismo desde sua versão pirrônica, uma vida sem crença era uma característica fundamental que “foi posta adiante por Enesidemo em oposição consciente (com o que ele representou como) o ensinamento da Nova Academia”, diz-nos Myles Burnyeat¹¹⁵. Acentua, ainda, que o objetivo dos dez tropos de Enesidemo¹¹⁶ é o de, por meio da razão, combater as fontes providas pela razão assim como a própria confiança na razão, de modo que até a inclinação a crer seja danificada no processo. Por essa via, então, seguindo a exposição de Sexto, a *epoché* deve ser entendida em termos de passividade¹¹⁷. O resultado disso é que a “vida sem crença não é uma realização da vontade, mas uma paralisação da razão”¹¹⁸ alcançada pela *epoché*.

Danilo Marcondes (2008)¹¹⁹ refere as conclusões de Pierre Coussin publicadas em 1929¹²⁰ quanto a *epoché* ter surgido com os estoicos, no contexto das discussões concernentes à busca do conhecimento nos permitir apenas alcançar graus de certeza sobre as coisas. Sobre aquelas que não temos certeza, devemos suspender o juízo, ou não assentir a elas. O cético acadêmico Arcesilau¹²¹, rivalizando a *epoché* estoica afirmava que, na medida em que as certezas que nutrimos sobre as coisas podem ser todas elas questionadas, segue-se que a *epoché* seja estendida sobre todas as questões. Contra isso, os estoicos¹²² argumentavam que uma *epoché* que de tal modo abrangesse todos os assentimentos, impossibilitaria a ação, porquanto ser a vontade um dos ingredientes da decisão. Como resultado, a *epoché* generalizada tornaria impossível a ação, levando à *apraxia*. Essa crítica antecede o cético pirrônico¹²³, a qual, aliás, também é a crítica de David Hume.

Sexto parece responder a essas críticas quando da exposição do segundo¹²⁴ sentido da palavra “critério”, que são os critérios de ação, pelos quais, na vida diária, as pessoas levam

¹¹⁵ BURNYEAT (1980, p. 29 (também na p. 25), tradução nossa).

¹¹⁶ Alan Bailey (2002, p. 208, tradução nossa) diz-nos que “os dez tropos de Enesidemo são estruturados de tal modo que implicam a conclusão segundo a qual nossas impressões do mundo são incapazes de nos prover com qualquer fundamento racional para as nossas asserções sobre as características objetivas do mundo”.

¹¹⁷ Ver BURNYEAT (1980, p. 42). De modo semelhante é desenvolvido em BARNES (1982, p. 2). Também BAILEY (2002, p. 121-2).

¹¹⁸ BURNYEAT (1980, p. 42).

¹¹⁹ MARCONDES (2008, p. 139. Para mais informações, ver Referências).

¹²⁰ No artigo *L'origine et l'évolution de l'EPOCHÉ* (1929, detalhes de publicação nas Referências).

¹²¹ Sobre a resposta de Arcesilau aos estoicos, ver STRIKER (1980, p. 63-9).

¹²² STRIKER (1980, p. 67).

¹²³ Myles Burnyeat (1980, p. 29-31, tradução nossa) nos diz que “a grande dificuldade para o ceticismo acadêmico sempre fora a objeção – objeção de Hume – segundo a qual a *epoché* completa torna impossível viver. (...) A maneira de viver sem crença, sem amenizar a *epoché* cética, é através da manutenção das aparências. Esse foi o plano ou critério para viver que Enesidemo adotou (Diógenes Laércio *Vidas IX*, 106), de novo não sem algum suporte nos fragmentos de Timon, e que encontraremos elaborado em Sexto Empírico”.

¹²⁴ O primeiro sentido, i. é, critério para conferir realidade ou irreabilidade de alguma coisa, fora abordado na seção 3.2.

a efeito algumas ações e não outras (I, 21). Para os pirrônicos, respondendo às aparências, dizem-nos, “vivemos de acordo com as observâncias diárias¹²⁵, sem ter opiniões – pois não somos capazes de ser ulteriormente inativos”¹²⁶ (I, 23). Sexto pressupõe que se ele, como pirrônico, consegue viver, assim como os que lhe antecederam, portanto, está claro que o ceticismo esboçado por ele é praticável (também em I, 226). São quatro, chamaremos, as regras-guia pelas quais, diz-nos Sexto, os pirrônicos são capazes de levar suas vidas como as demais pessoas que não exercitam a *epoché* (para livrarem-se das perturbações advindas das crenças): orientação da natureza (pela qual são capazes de percepção e pensamento); necessidade imposta pelos sentimentos (*pathé*) (na medida em que pela fome são levados a comer, assim como da sede, a beber); transmissão dos costumes e leis (aceitam para a condução da vida que a piedade é boa e a impiedade é má); e pelo ensino de um ofício (pelos quais não são inativos naqueles que adotam) (I, 23, 24, 237).

Na medida em que siga, orientando-se pelas aparências, essas quatro regras-guia, o pirrônico pode levar a efeito uma vida comum, participando da comunidade, costumes, leis e religião (III, 2), assim como dos afazeres e necessidades inerentes à vida humana, sem assentir que as coisas sejam boas ou más por natureza, moderando os sentimentos (*pathé*) e sem sofrer com aqueles decorrentes da crença ou opinião, porquanto suspende o juízo e atinge, com isso, a tranquilidade (III, 235). Contudo, essa tranquilidade pode ser ameaçada, desde fora, pelos dogmáticos, diz-nos Sexto, quando os seduzem (por enganos¹²⁷) a “abandonarem sua investigação e, dessa forma, pela precipitação perderem a tranquilidade a eles aparente”¹²⁸ (I, 205).

Sexto está convencido de que, livres das perturbações de espírito, uma vez atingida a *epoché*, os pirrônicos podem e exercem atividades altruísticas, engajando-se num esforço medicinal¹²⁹, a livrar as pessoas da doença mental dos dogmáticos, contra a qual dispõem de argumentos, dos *tropos*. Para Sexto, os “[c]éticos são filantropos e desejam curar, pelo

¹²⁵ A-B: “everyday observances”, M: “ordinary regimen of life” e B: “normal rules of life”.

¹²⁶ “[W]e live in accordance with everyday observances, without holding opinions – for we are not able to be utterly inactive” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 9).

¹²⁷ B-A: “being seduced”, M: “be tricked” e B: “being misled”.

¹²⁸ “[A]bandoning their investigation and thus through rashness missing the tranquility apparent to them” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 52).

¹²⁹ É provável que Sexto Empírico tenha sido um cético e médico proeminente na primeira metade do séc. III. Aliás, o “empírico” vincula-o à escola médica empírica, ao lado das racionalista e metódica, dedicando o último capítulo do Livro I das *Hipótiposes* à escola empírica, mas atribuindo maior afinidade ao seu ceticismo à escola metódica (I, 236-41). Ver BARNES (2007, p. xii) e BAILEY (2002, p. 110).

argumento, tanto quanto lhes seja possível, a presunção e precipitação dos dogmáticos”¹³⁰ (III, 280). Assim como os médicos dosam os remédios de acordo com a gravidade na qual se encontra o paciente, continua Sexto, de igual modo os pirrônicos administram seus argumentos: se a uns forem suaves, é porque a doença não exige medicamentos mais severos, mas se a outros, no entanto, a doença for mais severa, administrarão argumentos mais severos. Esta metáfora, entre outras coisas, mostra a estratégia de confrontação argumentativa do pirrônico: seus argumentos nunca são seus propriamente, mas aqueles que, pensam, melhor persuadirá o interlocutor.¹³¹ E, se eventualmente, forem questionados quanto a acreditarem nos argumentos, como os médicos acreditam no efeito de suas drogas, que são as melhores ou mais eficazes para curar a doença de seus pacientes, os quais acreditam que padecem, Sexto nos responde:

[D]izemos que elas [as frases pirrônicas] podem ser destruídas por si mesmas, sendo canceladas junto com aquilo para o que são aplicadas, assim como as drogas purgativas não apenas drenam os humores do corpo, mas expelem-se junto com os humores. (I, 206)¹³²

3.5 Das interpretações *urbana* e *rústica*: anacronismo e insulamento na consideração do *dogma*

É hora de adentrarmos na querela quanto a interpretação contemporânea sobre a viabilidade do *modus vivendi adoxastōs* pirrônico.

O ceticismo de Sexto adquire, a partir do debate entre Burnyeat e Frede, duas principais interpretações. A interpretação plasmada por Michael Frede em seu *The Sceptics's Beliefs*, e cunhada por Jonathan Barnes, no *The Beliefs of a Pyrrhonist*, de *urbana*¹³³, fundamenta-se na diferenciação apresentada na obra *Hipotiposes Pirrônicas* I, 13¹³⁴, para a qual

¹³⁰ “Sceptics are philanthropic and wish to cure by argument, as far as they can, the conceit and rashness of the Dogmatists” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 216).

¹³¹ Julia Annas (2007, p. 139) enfatiza que “o cético argumenta sempre *ad hominem*, isto é, usando somente premissas e formas de argumento que o oponente aceita. Em Sexto, encontramos igualmente que o cético argumenta sempre contra a posição dos outros. Algumas vezes, isso não é óbvio, como quando Sexto expõe padrões gerais de argumento, como os Modos céticos, com os quais ele parece comprometido. Mas o oponente sempre aceita a estrutura dentro da qual as oposições são armadas, de outro modo o argumento seria inútil. Se o oponente rejeita a premissa ou a estrutura argumentativa, então Sexto substitui por uma premissa ou estrutura que ele aceita e trabalha a partir dessa”.

¹³² “[W]e say that they can be destroyed by themselves, being cancelled along with what they are applied to, just as purgative drugs do not merely drain the humours from the body but drive themselves out too along with the humours” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 52).

¹³³ Burnyeat (1984) chama a interpretação que Frede desenvolve em 1979 de “cavalheiro do interior” (“country’s gentleman”, em homenagem a Montaigne, p. 322(17)), rebatizada por Barnes de “urbana”, em oposição à “rústica” (BARNES, 1982, p. 2-3).

¹³⁴ Para exposição desta passagem e seu contexto na argumentação de Sexto, ver seção 3.3.

interpretação, Sexto não defendia uma vida sem nenhuma crença. Pelo contrário, o pirrônico ao declarar uma vida sem crenças (*adoxastōs*), não tem em vista crenças comuns, das quais depende a vida comum (*bios*), cotidiana, mas somente aquelas resultantes do comprometimento com a verdade, as quais resultam de investigações científico-filosóficas. A *epoché*, portanto, abrange apenas as crenças de cunho teórico ou doutrinário, deixando de fora, no entanto, as crenças comuns. Contrapondo esta interpretação, a *rústica*, carreada pelos artigos *Can the Sceptic Live His Scepticism* e *The Sceptic in His Place and Time* de Myles Burnyeat, apresenta o pirrônico de Sexto como alguém que, pela *epoché*, foi capaz de livrar-se de todas as crenças, incluindo as crenças comuns. A *epoché* é generalizada, “concernente a todas as coisas” (I, 31, 205, 232). De modo que a argumentação cética, como evidencia os cinco *tropos* de Agripa, são endereçados ao combate “tanto na vida comum como entre os filósofos”¹³⁵ (I, 165). Assim, a vida pirrônica é, efetivamente, uma vida tranquila porque livre de todas as crenças.

Vejamos, primeiramente a posição de Michael Frede. Ele está convencido de que em I, 13, Sexto lança as bases para a defesa da seguinte posição: “um cético pirrônico sério pode ter crenças”¹³⁶. Ao diferenciar os sentidos da palavra “crença”, Sexto associa as crenças não vinculadas às investigações científico-filosóficas, mas às aparências, aos cétricos. Os dogmáticos, por outro lado, acreditam que a razão, apenas ela, é capaz de levar-nos desde o mundo das aparências, o qual os cétricos não ultrapassam, para o mundo da realidade do ser, do que é verdadeiro e real. Frede¹³⁷ argumenta que a suspensão do juízo pelos cétricos não deve ser entendida por meio da simples distinção do que “aparece” (*phainesthai*) contra uma designação dogmática de como as coisas *são*, porque isso nos levaria a uma interpretação errônea de Sexto. A oposição é, de fato, travada entre como as coisas *realmente são*, uma afirmação teórica e fundada na investigação racional da filosofia ou ciência¹³⁸, da afirmação de como as coisas *aparecem* para ele, e isso sem qualquer preocupação epistêmica, entenda-se, racional acerca da verdade e realidade. Seguindo-se essa última abordagem, o pirrônico pode ser interpretado como “alguém que suspende o juízo sobre como as coisas realmente são [e, por isso] pode ter crenças sobre como as coisas são”¹³⁹. Isso porque, mais adiante, diz, o cético pirrônico só acredita que as coisas são, porque lhes parecem ser o caso, “sem, é claro, acreditar que este é o modo pelo qual são em realidade, [pois] esse é o modo que elas são na medida em que seja uma

¹³⁵ “[B]oth in ordinary life and among philosophers” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 41).

¹³⁶ FREDE (1979, p. 186, tradução nossa).

¹³⁷ Idem, p. 187-9.

¹³⁸ Idem, p. 195.

¹³⁹ Idem, p. 191, tradução nossa.

questão para a razão determinar o que é verdadeiro e o que é real”¹⁴⁰. Essas crenças, portanto, não podem ser impugnadas por qualquer critério de razão e verdade, pois elas mesmas, as aparências, não estão sob investigação (I, 22). Como consequência lógica, os céticos cultivam apenas crenças comuns, das quais dependem a vida, suspendendo o juízo acerca das crenças dos dogmáticos, i. é, as teoréticas.

Jonathan Barnes adentra nessa discussão sobre o sentido do termo *dogma*, e seus derivados, entre os gregos. Se seguirmos a interpretação *urbana* das *Hipotiposes*, poderíamos dizer que há crenças “rudemente falando, [concernentes a] opiniões filosófico-científicas – doutrinas, princípios, preceitos. Ao rejeitar *dogmata*, o pirrônico não rejeita, portanto, crenças, mas doutrinas”¹⁴¹, o que lhe permitiria professar crenças de um outro tipo, as comuns. Barnes, como exemplo, cita o uso da palavra *dogma* pelo estoico Epiteto¹⁴², para quem seu sentido recai sob duas categorias: uma geral, trata de preceitos filosóficos e juízos práticos e avaliativos, dos quais dependem as ações (como tomar o desjejum, banhar-se ou usar a cama). Numa mais estrita, *dogma*, no contexto da vida pública, adquire um viés político, como um decreto oficial; já no contexto privado, *dogma* é uma resolução prática¹⁴³. Suas conclusões levam a indissociabilidade entre “*dogma*” e “crença”, pois, historicamente, até onde sua pesquisa chegou, Platão seja provavelmente o primeiro filósofo a utilizar esta palavra, e, diz-nos Barnes, “[n]os seis séculos que separam Platão¹⁴⁴ de Sexto, palavras tiveram tempo para mudar seus sentidos; mas eu não encontro evidência de que a palavra *dogma* sofreu qualquer mudança semântica, e suponho que, fora dos contextos políticos, ‘crença’ de modo geral comunica o sentido de *dogma*”¹⁴⁵.

Passemos a considerar a contribuição de Myles Burnyeat a esse debate. De imediato, não se deve confundir que sua resposta à interpretação de Frede (*urbana*), seja a defesa da interpretação (também batizada por Barnes de) *rústica*. Pelo contrário, Burnyeat, por meio de seus dois artigos, visa impugnar ambas as interpretações¹⁴⁶, estando, portanto, na esteira das interpretações e críticas que se fizeram ao pirronismo desde seu nascedouro,

¹⁴⁰ Idem, p. 192-3, tradução nossa.

¹⁴¹ BARNES (1982, p. 6, tradução nossa).

¹⁴² Na obra *Discursos de Epiteto* do início do séc. II d.C., na qual encontram-se registros dos ensinamentos de Epiteto por Arriano.

¹⁴³ BARNES (1982, p. 8).

¹⁴⁴ Indicado primeiramente em BURNYEAT (1980, p. 26).

¹⁴⁵ BARNES (1982, p. 6, tradução nossa). Alan Bailey (2002, p. 123) faz um apanhado das conclusões de BURNYEAT (1980) com as de BARNES (1982).

¹⁴⁶ Assim também recebe Danilo Marcondes (2008, mais informações nas Referências) os aqui considerados artigos de Myles Burnyeat.

passando por David Hume e alcançando-nos hodiernamente, a saber, a impossibilidade de o cético ser coerente com seu pirronismo.

Burnyeat levanta o importante ponto de que, para os gregos, a verdade concernia à correspondência com a realidade exterior¹⁴⁷. Qualquer tentativa de interpretar o pirrônico de Sexto como alguém que considera a verdade desde o ponto de vista das aparências, na medida em que suas declarações apenas concirnam à correspondência do que se diz com as aparências, fatalmente incorrerá em anacronismo. Quando Sexto diz que “aparece que o mel adoça (concedemos isso visto que somos adocicados de uma maneira perceptual)”¹⁴⁸ (I, 20. Tradução nossa.), não há nenhum corte, argumenta Burnyeat, da “afecção (*pathos*) entre [dois] separados componentes mental (subjetivo) e físico (objetivo)”¹⁴⁹. Porquanto, continua, este posicionamento apenas surge com Descartes, “o qual (na segunda *Meditação*) pôs as bases para nosso uso mais largo dos predicados ‘verdadeiro’ e ‘falso’, pelo qual podem ser aplicados às afirmações sobre a aparência sem referência à existência real”¹⁵⁰. Assim, os proferimentos pirrônicos endereçados à aparência, segundo a exposição de Sexto, não devem ser tomados como crenças, uma vez que nada pretendem dizer sobre a natureza objetiva das coisas.¹⁵¹ Portanto, crença e assentimento à aparência são duas coisas diferentes. E podemos textualmente reforçar essa interpretação de Burnyeat com passagens como: o dogmático “tem crenças[i], então afirma como reais as coisas sobre as quais diz ter crenças” (I, 14), “as pessoas que possuem crenças[iv] afirmam como reais as coisas sobre as quais mantêm essas crenças” e “o ponto principal é este: em proferindo essas frases eles [os pirrônicos] dizem o que, para eles mesmos, é aparente e relatam seus próprios sentimentos sem terem opiniões[vii], nada afirmando acerca de objetos externos” (I, 15)¹⁵².

Num primeiro momento, Myles Burnyeat ao dissociar crença do assentimento às aparências, parece tornar sem efeito a crítica ao *modus vivendi* pirrônico, i. é, a uma vida sem crenças¹⁵³, cuja conclusão poderia ser a de que a interpretação *rústica* prevalece sobre a *urbana*.

¹⁴⁷ “[U]ma associação tradicional à palavra *alēthēs* desde o período mais anterior da filosofia grega” (BURNYEAT, 1980, p. 25, tradução nossa).

¹⁴⁸ “[I]t appears that honey sweetens (we concede this inasmuch as we are sweetened in a perceptual way)” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 8).

¹⁴⁹ BURNYEAT (1980, p. 45, tradução nossa).

¹⁵⁰ Idem, p. 25, nota 8, tradução nossa.

¹⁵¹ Michael Frede, em artigo de 1984, distancia-se de sua tese anterior (1979), aproximando-se desta interpretação de Burnyeat.

¹⁵² Variantes de tradução e contexto das citações na exposição de Sexto, ver seção 3.3.

¹⁵³ Alan Bailey (2002, p.147-8) comenta essa parcela da interpretação de Burnyeat, ampliando-a (p. 157-165), pois alega que o termo *aletheia* pode ser interpretado de um modo mais frouxo, podendo incluir valor de verdade também a afirmações referentes às aparências.

Mas tem mais. Burnyeat¹⁵⁴ também considera insuficiente que a principal passagem (I, 13)¹⁵⁵ usada para fundamentar esta última interpretação seja encontrada uma única vez em toda a obra de Sexto Empírico, e, o pior, como apresentação do ponto de vista de um terceiro: uma distinção entre os significados de “crença” emprestada de um dogmático, torne-se base suficiente para interpretarmos o pirrônico das *Hipotiposes* como alguém que distingue crenças que os céticos possuem, de outras presentes apenas nos posicionamentos dogmáticos. Ademais, a interpretação *urbana* precisa separar, de maneira a isolar mesmo, a argumentação e a *epoché* pirrônicas do âmbito da vida comum, com vistas a livrar as crenças comuns, das quais dependem a vida. E, sob essa perspectiva, o pirrônico é um aliado do homem comum, àquele que não está envolvido com as crenças científico-filosóficas, opondo por argumentos, no entanto, apenas os posicionamentos dogmáticos. A essa separação, Burnyeat cunhou de “insulamento”. Segundo a interpretação insulada do pirronismo de Sexto Empírico, os “[j]ulgamentos não teóricos da vida comum são insulados do ceticismo e o ceticismo é insulado deles”¹⁵⁶. Isso significa que os argumentos pirrônicos não têm efeito sobre a vida comum e nem tampouco ela pode ser alvo dos mesmos, contrariando, como vimos, o alcance dos cinco *tropos* de Agripa. Somado a isso, veremos mais adiante, que, ao insularmos os argumentos céticos, tornamos inviável a chamada atividade filantrópica dos pirrônicos, como curandeiros da doença mental dogmática.

3.6 Crítica ao pirrônico campeão da vida comum

A interpretação *urbana* pretende elevar o pirrônico às alturas de um “campeão da vida comum”¹⁵⁷ (*bios*). Ele não é um inimigo, mas alguém que defende a vida e as crenças comuns. O que se torna alvo de sua argumentação são crenças oriundas das investigações teóricas, levadas a efeito nos círculos filosófico-científicos dogmáticos, as quais pretendem um tipo de conhecimento e verdade que ultrapassam os propósitos da vida comum e a maneira de falar do homem comum¹⁵⁸. Segundo essa interpretação, há dois significados para o verbo “aparecer” (*Hipotiposes* I, 13) com o qual lida o pirrônico: um epistêmico e outro não-epistêmico¹⁵⁹. De maneira não-epistêmica ele relata sua experiência (*pathos*) aquiescendo às coisas que lhe aparecem, falando, por exemplo, “está quente” ou que determinado argumento

¹⁵⁴ BURNYEAT (1980, p. 46-7; 1984, p. 337(29)). Seguindo Burnyeat, BARNES (1982, p. 10, nota 68).

¹⁵⁵ BURNYEAT (1984, p. 320(16)). No artigo de 1980 (p. 37-42), Burnyeat faz uma detida refutação à interpretação *urbana* dessa passagem.

¹⁵⁶ BURNYEAT (1984, p. 322(17), tradução nossa).

¹⁵⁷ Ver BARNES (1982, p. 12-18) para uma detida exposição desta interpretação.

¹⁵⁸ BURNYEAT (1984, p. 334-5(35)).

¹⁵⁹ BURNYEAT (1984, p. 321-2(16-7)).

lhe “parece convincente” etc. Contudo, em sentido epistêmico, o verbo “aparecer” é usado pelo pirrônico para expressar de uma maneira não-dogmática como as coisas são no mundo, seguindo a linguagem utilizada pelas pessoas para os propósitos da vida comum. A principal passagem das *Hipotiposes* usada para essa interpretação é a seguinte:

(...) não discutimos contra todos os sinais, mas apenas contra os sinais indicativos, que parecem ser uma ficção dos dogmáticos. Pois os sinais comemorativos se acham convincentes na vida diária: vendo fumaça, alguém diagnostica fogo; tendo observado uma cicatriz, ele diz que uma ferida foi infligida. Consequentemente, nós não apenas não conflitamos com a vida cotidiana, mas, efetivamente, nós nos juntamos no seu lado da batalha, assentindo sem opinião ao que se tem achado convincente e mantendo-nos firme contra as ficções privadas dos dogmáticos. (II, 102)¹⁶⁰

Essa passagem segue a definição, a qual Sexto refere aos dogmáticos¹⁶¹ (II, 97-101) entre sinais indicativos e comemorativos. Os primeiros concernem aos objetos não-evidentes por natureza, quando nos referimos, por exemplo, aos “poros imperceptíveis” de determinado objeto, na medida em que é capaz de suar ou ser vazado por líquido. Os sinais comemorativos, por sua vez, referem às coisas que são evidentes por natureza, mas que por certas circunstâncias nos é, por um momento, não-evidente. Por exemplo, quando me refiro “agora, à cidade de Atenas”. Diante disso, quando Sexto relata em II, 102 que o pirrônico toma partido na disputa desde o lado do homem comum (e contra os dogmáticos), posto que lança mão dos sinais comemorativos para os propósitos da vida cotidiana, parece haver aqui o endosso de crenças comuns. Contudo, é preciso recuar no texto na altura de II, 95. Aí Sexto argumenta que o que é apreendido como não-evidente depende de inferência daquilo que é evidente; e conclui declarando que os pirrônicos são levados à *epoché* não apenas acerca dos objetos não-evidentes dos dogmáticos (como em I, 13), mas também são “compelidos a suspender o juízo ao que eles [os dogmáticos] chamam evidente”¹⁶² (II, 95)¹⁶³. Desse modo, se interpretarmos o texto de Sexto pela via *rústica*, ele flagrantemente entra em contradição, pois na medida em que

¹⁶⁰ “(...) we argue not against all signs but only against indicative signs, which seem to be a fiction of the Dogmatists. For recollective signs are found convincing by everyday life: seeing smoke, someone diagnoses fire; having observed a scar, he says that a wound was inflicted. Hence not only do we not conflict with everyday life, but we actually join the struggle on its side, assenting without opinion to what it has found convincing and taking a stand against the private fictions of the Dogmatists.” (ANNAS e BARNES, 2007, p.93).

¹⁶¹ Distinção feita pelos estoicos.

¹⁶² “[A]re compelled to suspend judgement about what they call evident” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 91).

¹⁶³ Burnyeat, em seu artigo de 1984 (p. 321-2(16-7), se detém nesse ponto.

recorrem aos sinais comemorativos, por dependerem de inferências, eles mantêm crenças. Contudo, ao recorrer à interpretação *urbana* de Sexto, empata-se com a crítica cética do critério e da verdade¹⁶⁴ desmontando, assim, a confiança dos dogmáticos tanto nos chamados objetos evidentes, como nas questões e objetos não-evidentes, acerca dos quais o pirrônico é “compelido” à *epoché*. Com isso, até as afirmações sobre objetos externos ficam contaminadas, tais como “é dia” e “o forno está quente”¹⁶⁵. O artigo *The Sceptic in His Place and Time* de Burnyeat mostra que o dogmatismo de Aristóteles corresponde com o ceticismo de Sexto na medida em que suas abordagens não são insuladas¹⁶⁶. Isso significa, argumenta, que uma afirmação epistêmica, ou com valor de verdade, ainda que proferida para os fins da vida comum, mesmo que não esteja em nível teórico, envolverá conceitos da especulação filosófica, como movimento, tempo, lugar, corpo etc. A conclusão, segue-se, é que quando “nenhuma linha é traçada entre dúvidas filosóficas e empíricas, a proposição original será igualmente problemática. Você terá de suspender o juízo”¹⁶⁷, inclusive fora dos contextos de investigação filosófico-científica.¹⁶⁸

A interpretação *urbana*, ao limitar o escopo da *epoché* do pirrônico maduro apenas às crenças geradas pelas especulações filosófico-científicas, livrando as comuns, concernentes aos propósitos da vida prática, precisa lidar também com o seguinte problema. Considerando que uma pessoa não envolvida em reflexões teóricas são frequentemente afligidas, por exemplo, pelas questões ligadas à saúde, relações pessoais ou financeiras, então a *epoché* deveria alcançar também essas questões. Ademais, se o escopo da *epoché* seja limitado a ponto de salvar as crenças de um indivíduo comum não interessado em especulações filosófico-científicas, então é preciso justificar por qual razão, senão a busca da tranquilidade, o indivíduo meteu-se em investigações teóricas sobre a verdade. Isto tornaria incoerente a descrição de Sexto sobre o futuro pirrônico que inicia suas investigações filosóficas com o fito de alcançar a tranquilidade, que já possuía, mesmo antes de interessar-se pelas questões teóricas.¹⁶⁹

¹⁶⁴ BURNYEAT (1984, p. 337(29)).

¹⁶⁵ Idem, p. 322(17), tradução nossa.

¹⁶⁶ Idem, p. 340(31).

¹⁶⁷ Idem, p. 337(29), tradução nossa.

¹⁶⁸ Somando à solução de Jonathan Barnes (1982, p. 10-2), Burnyeat (1984, p. 337(29), nota 36, tradução nossa) diz que: “Barnes trabalha apenas com uma pressuposição: o pirrônico não julgará que o forno está quente porque ele é incapaz de satisfazer a si próprio quanto a ter um critério de verdade para fundamentar seu juízo. Eu acrescento: e também porque ele é incapaz de encontrar uma elucidação e defesa filosófica satisfatória dos conceitos envolvidos ou pressupostos pela proposição de que o forno está quente”.

¹⁶⁹ O argumento deste parágrafo é baseado na avaliação de Alan Bailey de críticas sobre a *epoché* (BAILEY, 2002, p. 211-213).

Além disso, ao insular os proferimentos comuns dos filosóficos, a interpretação *urbana*, como mostrado, é anacrônica¹⁷⁰, como também baseia a concepção da filosofia helenística como nada tendo que ver com suas consequências práticas ou morais, com aplicações diretas na vida. Interpretar o ceticismo de Sexto como *urbano* é negar à filosofia grega implicações diretas à vida do filósofo. Contrariando, dessa forma, a finalidade última do pirronismo: levar o pirrônico à tranquilidade, à paz de espírito no que concerne à crença e moderação nos sentimentos (*pathé*) (I, 25). Ora, ao insular-se o ceticismo, Burnyeat apresenta o seguinte dilema: se o pirronismo não tem qualquer efeito sobre a vida comum, então a própria ação filantrópica do pirrônico (III, 280) é impossibilitada, posto que a tranquilidade visa ser alcançada no âmbito cotidiano da vida comum.

O argumento de Burnyeat¹⁷¹ é o seguinte. Sexto nos diz (I, 27, 28)¹⁷² que os argumentos céticos visam lançar dúvida sobre a objetividade dos valores, se as coisas são boas ou más por natureza, cujo efeito seria levar as pessoas a deixar de querer, buscar ou temer qualquer coisa. Neste ponto, o pirrônico alcança a paz de espírito. Assim, a *epoché* açambarca tanto o que é verdadeiro e falso, como também o que é bom e mau por natureza, eliminando do horizonte do homem comum os esforços e preocupações dos quais depende sua felicidade. Se a felicidade¹⁷³ do pirrônico significa *ataraxia*, então ela é o resultado de uma visão desconectada, destacada¹⁷⁴ de si mesmo, pois exige o abandono das esperanças e buscas de questões das quais dependem sua própria felicidade. Se os julgamentos pirrônicos estão insulados nesse âmbito, então todo o empreendimento filantrópico apresentado por Sexto (III, 280) de, pelos argumentos céticos, curar a doença mental dos dogmáticos e assim trazer à tranquilidade os que dela padecem, será fatalmente frustrado.

3.7 Vida *Adoxastōs*: interpretação *rústica* e as crenças não confessadas... ou sobre a impossibilidade de destacar-se de si mesmo

Todo o esforço da interpretação *rústica* é a de fazer coerir a exposição de Sexto Empírico sobre o ceticismo e a real possibilidade do pirrônico, uma vez suspensa todas as crenças, de vivê-lo. No que pese as críticas até aqui referidas contra essa interpretação, podemos

¹⁷⁰ BURNYEAT (1984, p. 344-5(35)). Sobre o argumento do anacronismo, ver seção 3.5.

¹⁷¹ Este argumento é apresentado em BURNYEAT (1984, p. 334-5(26-7)).

¹⁷² Nos detemos nessa passagem na seção 3.4.

¹⁷³ “Do seu próprio jeito, o ceticismo pirrônico oferece uma receita para a felicidade para competir com a faceira simplicidade do epicurismo e a resignação mais nobre do sábio estoico” (BURNYEAT, 1984, p. 334(27), tradução nossa).

¹⁷⁴ O termo usado por Burnyeat (1980 e 1984) é “detached”, argumento que será discutido na próxima seção.

considerar o que Barnes¹⁷⁵, por exemplo, levanta como quatro diferentes maneiras pelas quais os proferimentos pirrônicos implicam crenças: 1) ao proferir que algo parece *para ele* que... (e.g. I, 4) (pressupõe a crença em sua própria existência e sua própria natureza (capaz de percepção e pensamento) (e.g. I, 24); 2) ao referir-se ao tempo presente (e.g. I, 4) nos proferimentos pressupõe que exista uma coisa como o tempo; 3) quando os proferimentos referem a objetos externos pressupõe que eles existam (se uma torre seja redonda ou quadrada (e.g. I, 32, 118; II, 55), pode-se duvidar, mas não de que haja uma torre sobre a qual duvida-se disso ou daquilo); e 4) aquele que profere expressa uma crença no próprio proferimento, na medida em que, e.g., diz que o mel é doce para ele (I, 20), acredita que, pelo menos para ele, o mel seja doce. Barnes também alude a dificuldade de um pirrônico evitar ter crenças no âmbito moral e religioso (uma vez que o ceticismo de Sexto abre essa porta) (I, 23-4; III, 2) e, portanto, de aplicar-se, honestamente, i. é, de acordo com seu ceticismo, aos dilemas morais e à adoração nos cultos religiosos da comunidade que vive.

Para além disso, podemos considerar o uso dos dez *tropos* de Enesidemo¹⁷⁶, na medida em que pressupõem o princípio da não-contradição, traz consigo algumas implicações. Alan Bailey nos apresenta que a estrutura dos *tropos* é baseada na seguinte pressuposição: “se algumas coisas tanto aparecem como são reais, enquanto outras aparecem, mas não são também reais, então o fato de que alguma coisa pareça ser de determinada maneira, nos dará razão apenas para supor que realmente o é se nós tivermos algum critério que estabelecerá quais impressões devam ser confiadas e quais devam ser rejeitadas”¹⁷⁷. Portanto, os *tropos* não apenas exigem alguma confiança no poder da razão, como também requerem um princípio lógico fundamental, sem o qual tornar-se-ia inviável toda argumentação cética, e, portanto, atingir os fins terapêuticos da argumentação, uma vez que ela é causa e não efeito da equipolência. Se o cético não é capaz de produzir pela argumentação o estado de *aporia*, não atingirá a *epoché* e, nem tampouco, a *ataraxia*. Ainda que o pirrônico alegue, como faz Sexto (em I, 206), por via de metáfora, que após a administração e efeito da droga purgativa, são eliminados tanto as coisas desejadas como a própria droga, ele não pode negar que, para atingir os efeitos de seus argumentos, recorreu a crenças no próprio exercício da chamada habilidade cética.

¹⁷⁵ BARNES (1982, p. 4).

¹⁷⁶ Barnes (1982, p. 4) também alude a crenças pressupostas para a funcionalidade dos dez *tropos* de Enesidemo.

¹⁷⁷ BAILEY (2002, p. 130, tradução nossa).

Ademais, Sexto (I, 22)¹⁷⁸ nos diz que a impressão (*pathos*) do pirrônico não está sujeita à investigação (*azētētos*¹⁷⁹), e que seus proferimentos devem ser recebidos como concernentes tão-somente ao âmbito das aparências, de modo que não seja a ele necessário qualquer justificação racional para cada declaração que faça. E quando recorre à razão, nas oposições operadas nos *tropos*, por exemplo, o faz apenas para efeito de polêmica geradora da equipolência. De modo que tudo o que fale, nunca expresse uma justificativa racional ou ligação com a verdade ou existência real das coisas. Para o pirrônico conseguir semelhante façanha, é necessário, segundo a expressão usada por Burnyeat¹⁸⁰, “destacar-se de si mesmo”, i. é, separar-se do aparato raciocinante (e falador) do aparato vivente (e percipiente), o que significa pensar, falar, agir e reagir “destacado” das relações e ligações com a existência real das coisas. Insistindo nas relações entre razão e uso da habilidade cética, nos diz:

[P]ara ele [o pirrônico], afirmações dogmáticas são igualmente equilibradas, mas esta assim chamada aparência, em sendo o efeito de argumento, apenas fará sentido em termos de razão, crença e verdade – as noções mesmas que o cético está mais ansioso para evitar. Ele deseja dizer alguma coisa na forma de ‘isto me aparece que *p*, mas eu não acredito que *p*’, com um uso não-epistêmico de ‘aparecer’, mas isto só parecerá inteligível se ‘aparecer’ seja, de fato, epistêmico, rendendo uma contradição: ‘eu (estou inclinado a) acreditar que *p*, contudo eu não acredito que *p*’. Como esse resultado pode ser evitado? (BURNYEAT, 1980, p. 50, tradução nossa)

Na esteira da pergunta, Burnyeat argumenta, em primeiro lugar, que se a equipolência é atingida pela confrontação racional de argumentos, ao ponto de a razão não mais encontrar justificativas que, de algum modo, desqualifique a igualdade de forças entre os argumentos em conflito, o resultado disso é que não é por outra via, a não ser pela razão que os argumentos céticos produzem seu efeito. Portanto, a *epoché*, nesse contexto, só pode ser compreendida como o resultado esperado do uso da razão no exercício da capacidade humana de raciocínio¹⁸¹. E, em segundo lugar, se considerarmos que, diferentemente dos dogmáticos,

¹⁷⁸ Nos detemos nesta passagem no contexto da exposição de Sexto na seção 3.2.

¹⁷⁹ Desenvolvido em BURNYEAT (1980, p. 37-9).

¹⁸⁰ BURNYEAT (1980, p. 36-7; 49-53). A ideia resumida neste parágrafo será retomada na seção 4.3.

¹⁸¹ Sobre o constrangimento psicológico da *epoché*, Sexto cita o seguinte exemplo: o número de estrelas no céu é ímpar ou par (II, 90, 97)? Nesse caso, somos levados a não ajuizar acerca do assunto, pois nem mesmo nos vemos capazes de por via das capacidades humanas contá-las a todas, muito menos em decidir se seu número seja ímpar ou par. Mas se concedemos que este constrangimento à suspensão ocorra nesse caso, não é prova que ocorra todas as vezes. Se estivermos, por ex., diante de dois cachorros, podemos assentir que são dois e não nos vemos “forçados” à *epoché*.

os cétricos continuam a investigação, a equipolência não pode ser compreendida como uma interrupção definitiva, mas que continua aberta a possibilidade de o estado em que ficou o conflito mudar completamente. De modo que a *ataraxia* será dificilmente alcançada se o investigador, até aquele nível da investigação, não estiver satisfeito com a equipolência entre os posicionamentos. Burnyeat, aqui, levanta o seguinte problema: “Como, então, Sexto pode negar que isto é alguma coisa que ele acredita? Eu não penso que ele possa. Tanto as causas (argumentos razoáveis) do estado que Sexto chama aparência, como os seus efeitos (tranquilidade e a cessação da perturbação emocional) são tais que nos justificam chamá-lo de um estado de crença”¹⁸². Daí, segue-se, a inevitável conclusão de que a vida *adoxastōs* pirrônica apresentada por Sexto Empírico em sua obra *Hipotiposes Pirrônicas* seja impraticável. Cito, mais uma vez, Burnyeat:

Se o insiste, se ele recusa a identificar-se com o seu assentir [à verdade ou aos objetos externos], ele está como se se destacando da pessoa (nomeadamente, ele mesmo) que foi convencida pelo argumento, de modo a tratar seu próprio pensamento como se fosse o pensamento de outra pessoa, alguém pensando pensamentos no interior dele. Ele está dizendo, com efeito, ‘é pensado em mim que *p*, mas *eu* não acredito’. Nas circunstâncias corretas isso pode ser dito. Contudo, não todas as vezes, para cada aparência/pensamento que alguém tenha. No entanto, é nisto que resultará absolutamente cada aparência, se engendrada de modo não-epistêmico (...). Sexto coloca que o ideal cético preserva tudo aquilo que é digno de ser preservado na natureza humana. Mas, parece-me, que Hume e os críticos antigos estavam certos. Quando se vê o quão radicalmente o cético tem de destacar-se de si mesmo, concordar-se-á que a suposta vida sem crença não é, afinal, uma vida possível ao homem. (BURNYEAT, 1980, p. 53, tradução nossa)

Michael Frede, no artigo de 1984, muda ligeiramente sua posição¹⁸³ apresentada em seu artigo de 1979, o qual abriu o caminho para a contemporânea interpretação *urbana* da vida *adoxastōs* pirrônica descrita por Sexto. Sua resposta à crítica de Burnyeat, cava, agora, uma interpretação da possibilidade de o pirrônico agir, mas sem referência a crenças. Para tanto, o pirrônico orienta sua ação como uma mera resposta a estímulo anterior, sem a participação do pensamento¹⁸⁴. O problema dessa solução de Frede é que ele não explica as ações humanas

¹⁸² BURNYEAT (1980, p. 52, tradução nossa).

¹⁸³ Alan Bailey (2002, p.155-6) apresenta algumas linhas sobre essa mudança, as quais inspiraram este parágrafo.

¹⁸⁴ FREDE (1984, p. 209).

baseadas na expectativa de eventos futuros, o típico raciocínio inferencial analisado por Hume, como assim também implicado na aceitação, pelo pirrônico de Sexto, do uso de signos comemorativos. Naturalmente, ainda que não declaradas, precisaria recorrer às crenças, o que, para tanto, forçaria o retorno à interpretação *urbana* do texto de Sexto.

A interpretação *rústica*, por sua vez, é indefesa, na medida em que crenças estão implicadas nos raciocínios, declarações, decisões ou ações, mesmo que tacitamente, elas estão lá. Consideremos, por exemplo, que um pirrônico, como descrito por Sexto, mantém a opinião não-epistêmica, digamos, que o choque de uma pedra pode ferir a cabeça do atingido, quando repreende seu filho, dizendo “menino, pare já de jogar essas pedras, senão atingirás a cabeça de tua irmã!”. Ainda que ele siga o preceito de nada afirmar que concirna à realidade objetiva das coisas, mas apenas comunicando em palavras sentimentos que lhe sucedem como lhe aparece no momento em que lhes ocorrem, e isso “sem ter opiniões, afirmando nada sobre objetos externos” (I, 15)¹⁸⁵, terá de destacar, para usar o termo de Burnyeat, a declaração feita de quem a fez, no momento e circunstâncias em que a fez. Noutras palavras, sua existência perceptiva e volitiva, que tem uma biografia das emoções, sentimentos, experiências, dúvidas e certezas, arrependimentos e frustrações etc. No fim, terá de a toda hora, em todas as decisões e declarações, separar o que pensa como se não fosse pensado por ele, ou considerá-las todas em um sentido estritamente lógico, completamente separado do mundo percebido, o qual, não obstante, não apenas é o objeto sobre o que ele fala e, também, o destinatário a quem suas palavras são dirigidas. Quando repreende seu filho a ter cuidado para que as pedras arremessadas não atinjam sua irmã, este pirrônico não espera que suas palavras sejam entendidas como mero exercício escolar lógico, mas que seus filhos se comportem de determinada maneira, porque tem a opinião que aquelas pedras, como outras semelhantes, se lançadas contra a cabeça de alguém, como a de sua filha, poderá causar danos, o que ele não quer. Então, quando, nesse momento ele fala, refere-se a objetos externos reais e não imaginários, e, portanto, sua declaração tem valor de verdade. E isto configura, senão outra coisa, uma crença subjacente à opinião.¹⁸⁶

Assim, voltamos ao ponto levantado por Hume, enfatizando a força da natureza humana de modo a sermos constituídos a crer, independentemente e mesmo antes de sermos capazes (como as crianças) de requerer provas ou fundamento em raciocínios. A explicação psicológica do costume e da faculdade da imaginação feita por Hume, como causadores da

¹⁸⁵ Sobre a exposição de Sexto sobre o assunto (e variações de tradução), ver seção 3.3.

¹⁸⁶ Voltaremos ao argumento da impossibilidade de “destacar-se de si mesmo” no Capítulo seguinte, seção 4.3.

crença, mostra que não se pode escapar da natureza, assim como, de igual modo, não se pode escapar dessa afecção, posto que para ele o sentimento envolvido, assim como o objeto presente aos sentidos ou memória, confere maior força ou vivacidade, no fundo, o quesito para distinção entre crença e ficção da imaginação. Contudo, objeções foram levantadas à crítica de Hume, alegando-se, para isso, senão ignorância do texto de Sexto, pelo menos, erro interpretativo do ceticismo antigo. Essas questões, e outras, serão objeto do próximo Capítulo.

CAPÍTULO 4:

HUME E O CETICISMO ANTIGO

Começaremos o presente capítulo fazendo uma exposição das fontes possíveis com as quais Hume poderia ter-se educado acerca do ceticismo antigo, assim como das edições disponíveis na época de Hume das *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico. Tomaremos como referência os trabalhos de Richard Popkin e Peter S. Fosl, cujos artigos referiremos adiante. Essas informações, a despeito de não garantirem que, para a redação de suas obras, Hume as tenha lido, no entanto, dão-nos um panorama, ainda que virtual, do que ele poderia saber, em tendo acesso aos textos, sobre o assunto. Mais que isso, mesmo lendo-se quer os comentários, quer a própria obra de Sexto, também não é caso pacífico julgar se Hume interpretou adequadamente esse material, e, por isso, devidamente o ceticismo pirrônico esboçado por Sexto, que é nossa principal fonte primária do ceticismo antigo. Depois, partindo de artigo publicado por Julia Annas, consideraremos algumas de suas objeções à interpretação de Hume ao ceticismo antigo e por que essas objeções não podem impugnar a crítica de Hume ao pirronismo, posto que se adequa à contemporânea interpretação *rústica* da obra de Sexto. Por fim, na última seção, cotejaremos diferentes interpretações do ceticismo de Hume feitas por comentadores, algumas das quais ligam seu ceticismo mitigado à tradição pirrônica, ponderando por que, a despeito dessa associação, a crítica empreendida por Hume na Seção 12 da *Investigação* não é refutada.

4.1 Panorama virtual das fontes educativas de Hume acerca do ceticismo antigo

Richard Popkin em seu curto artigo *Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time* (1993)¹⁸⁷ nos traça um panorama das obras que Hume poderia ter consultado sobre o ceticismo antigo. De início, nos indica o artigo *Some Sources for Hume's Account of Causation* de Leo Groarke e Graham Solomon¹⁸⁸, pretendendo ampliar a informação para além do simples argumento da causação, para tratar acerca de quais títulos estavam disponíveis no tempo de Hume para consulta não apenas da obra de Sexto Empírico, como de seu pirronismo. Começemos pelas traduções¹⁸⁹. As *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto aparecem traduzidas para inglês por Thomas Stanley, nos anos de 1655-60, e reimpresso em 1687, em seu *History of*

¹⁸⁷ Para informações mais detalhadas de publicação, ver Referências.

¹⁸⁸ Idem.

¹⁸⁹ POPKIN (1993, p. 137).

Philosophy. Há a edição de 1718 de J. A. Fabricius do texto grego de Sexto e traduzido para o latim. Posteriormente, em 1725, com reimpressão de 1735, é publicada a tradução das *Hipotiposes* para o francês pelo matemático suíço Claude Huart. Os dicionários, comentários e análises também são listados por Popkin. Além do famoso *Dictionnaire Historique et Critique* de Pierre Bayle¹⁹⁰ (1647-1706), autor conhecido e referido por Hume em sua *Investigação*¹⁹¹, Popkin alude também ao volumoso *Examen du Pyrrhonisme*, de 1733, em que Jean Pierre de Crousaz empreende resposta aos argumentos de Sexto, Bayle e Huet. Em 1720 aparece um artigo resenha escrito por Jean LeClerc na *Bibliothèque Ancienne et Moderne* sobre a edição de Fabricius da obra de Sexto e, publicado em 1723, o *Traité de la foiblesse del'esprit humain* de Pierre-Daniel Huet. Obra traduzida, ainda na mesma década, para o latim, inglês, alemão e italiano, na qual é sumarizado o argumento de Sexto. Obra importante, pois seu autor é citado por Hume duas vezes em seu *Diálogos Sobre a Religião Natural* e em sua *Carta de um cavaleiro a seu amigo em Edimburgo*.¹⁹² Popkin ressalta que Hume, no período de juventude, não teria dificuldade de ter acesso aos livros e artigos supracitados, assim como do conteúdo dos mesmos nos círculos letrados.¹⁹³ Ademais, por esses anos, em 1734, em estada na França, enquanto escrevia seu *Tratado da Natureza Humana*, Popkin destaca que seu patrono, Chevalier Andrew Michael Ramsay, não apenas tinha sido um pirrônico em sua adolescência na Escócia, como era bem versado na literatura pirrônica, assim como nos pensamentos de Espinosa, Malebranche e Berkeley, o que se poderia contar como alguma influência em Hume.¹⁹⁴ Por fim, Richad Popkin considera que Malebranche e Bayle dariam suficiente material para os propósitos de Hume, lembrando que, no período de Hume, os filósofos estavam conscientes de Sexto ou do pirronismo, cujo fato de

[U]ma das primeiras resenhas do *Tratado* de Hume relacionar sua análise da causalidade ao que aparece em Sexto, *Hipotiposes* (Livro III, cap. iii), indica que o contexto no qual foi vista a contribuição original de Hume o incluía como um continuador da tradição pirrônica iniciada por Sexto, e que os leitores teriam familiaridade com essa tradição. (POPKIN, 1993, p. 141, tradução nossa)

¹⁹⁰ A questão sobre Hume ter lido Bayle foi abordada na nota 33 desta Dissertação.

¹⁹¹ Seção 12, nota 1.

¹⁹² POPKIN (1993, p. 138-9).

¹⁹³ Idem, p. 140.

¹⁹⁴ Idem.

Sobre a questão de Hume ser ou não um continuador da tradição pirrônica, trataremos em ocasião oportuna. Peter S. Fosl, em seu *The Bibliographic Bases of Hume's Understanding of Sextus Empiricus and Pyrrhonism* (1998)¹⁹⁵, lembra que Hume, além dessas fontes modernas referidas por Popkin, foi exposto ao ceticismo antigo por autores da antiguidade, como Cícero, *Academica* (45 a.C.) ou Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* (séc. III d.C.). Contudo, referindo-se¹⁹⁶ às análises de Groarke e Solomon de seu artigo supracitado as quais sugerem que Hume baseou nesses dois autores (Cícero e Diógenes), e sem a leitura de Sexto, pelo menos no *Tratado*¹⁹⁷, sua compreensão do ceticismo pirrônico, o que daí teria decorrido sua interpretação “caricaturada” do pirrônico. O que é complementado por David F. Norton¹⁹⁸, para o qual, Hume poderia 1) ter interpretado distorcidamente Diógenes ou 2) se sua compreensão guarda algum fundamento correto do pirronismo, ainda assim teria sido originado da leitura de Diógenes. Mas, apesar das análises feitas por esses autores, Fosl argumenta que isso ainda não é suficiente para qualquer afirmação segura sobre Hume não ter lido o texto de Sexto. O que, aliás, é o posicionamento de Popkin e outros, lembra Fosl, que Hume tenha usado a edição de 1718 por Fabricius como fonte direta¹⁹⁹.

Mas aí aparece um problema. Quanto a citações de Hume em sua obra a passagens de Sexto, incluída a obra *Hipotiposes*, há discrepâncias, por exemplo, entre as referências de suas citações e a edição contemporânea de Fabricius. Tais discrepâncias, que aparecem na obra *Investigação Sobre os Princípios da Moral*, podem possivelmente decorrer do uso da edição em grego dos irmãos Peter e Jacob Chouet, publicada em 1621, tanto em Genebra, como em Paris²⁰⁰ em vez da edição grega de Fabricius. Fosl²⁰¹, então, nos elenca as referências de Hume ao texto de Sexto, como se segue: “1. *Enquiry concerning the Principles of Morals* II (1751): ‘Sext. Emp. adversus Math. lib. viii.’ 2. *Enquiry concerning the Principles of Morals* IV (1751): ‘Sext. Emp. lib iii. cap. 20.’ 3. ‘On the Populousness of Ancient Nations’ (1752): ‘SEXT. EMP. lib. iii. cap. 24.’ 4. *The Natural History of Religion* IV (1757): ‘lib. ix.’ 5. *The Natural History of Religion* XII (1757): ‘lib.viii.’”²⁰²

¹⁹⁵ Para detalhes de publicação, ver Referências.

¹⁹⁶ FOSSL (1998, p. 267, nota 18).

¹⁹⁷ Pois, como veremos, Hume citará Sexto apenas em obras posteriores.

¹⁹⁸ Em seu *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician* (Princeton: Princeton University Press, 1982).

¹⁹⁹ FOSSL (1998, p. 266).

²⁰⁰ Idem, p. 265, 272.

²⁰¹ Idem, p. 268.

²⁰² Quanto às discrepâncias das citações de Hume com as edições modernas desde Fabricius, Julia Annas (2007, p. 132 e nota 3) corrige assim: 1) *Math. (Adversus Mathematicos)* 9,18; 2) *PH* III, 169; 3) *PH* III, 210-11 (seguindo-

Fosl²⁰³ sugere que a afirmação de que Hume desconhecera a obra de Sexto, e, portanto, não o podia tê-lo corretamente compreendido, é insuficientemente amparada, uma vez que se parta apenas da alegação que não constava de sua biblioteca pessoal nenhum exemplar da obra de Sexto Empírico. A informação é baseada em catálogo dos volumes que compunham a biblioteca de Hume elaborado, em 1840, por seu sobrinho, Baron de David Hume, como mostra o trabalho publicado por David F. Norton e Mary J. Norton em *The David Hume Library* (1996)²⁰⁴. Pois não há nenhuma garantia de que o volume que se quer encontrar não tenha sido retirado antes da elaboração deste catálogo.

Baseado em inspeção nos registros da National Library of Scotland (NLS) e da Edinburgh University Library, Fosl afirma que Hume não poderia ter consultado por essas instituições a edição dos Chouet da obra de Sexto, nem também pela Library of the Faculty of Advocates²⁰⁵. No entanto, poderia ter tido acesso à tradução das *Hipotiposes* para o francês do matemático suíço Claude Huart, já referida acima por Popkin, posto que adquirida pela Faculty of Advocates num período entre 1725-76²⁰⁶. Assim como a tradução para o inglês de 1655, aludida por Popkin, das *Hipotiposes*, e contida na *History of Philosophy* de Thomas Stanley, a qual estava disponível, em edição de 1687, tanto na Library of the Faculty of Advocates, como também na University Library, esta última possuindo também a primeira edição. Fosl salienta que o “texto foi usado como livro fonte para os alunos da graduação do professor Charles Mackie durante o tempo de Hume na University of Endinburgh”²⁰⁷.

Se até o presente²⁰⁸ não somos capazes de afiançar se Hume efetivamente lera Sexto para sua crítica do pirronismo empreendida em sua *Investigação*, isto não significa que esteja *a priori* invalidada, ou tornada sem efeito. Ademais, como demonstra Popkin, é mais que razoável que Hume tenha tido acesso a textos outros além do *Dicionário* de Bayle, como os de

se a trad. ANNAS e BARNES (2007)); 4) *Math.* 10,18-19; 5) *Math.* 9,182-90. Para comentário acerca dessas discrepâncias, ver FOSL (1998, p. 266-73).

²⁰³ FOSL (1998, p. 273).

²⁰⁴ NORTON, D. F. e NORTON, M. J. *David Hume Library*. Edinburgh, Scotland: Edinburgh Bibliographical Society in association with The National Library of Scotland, (1996).

²⁰⁵ FOSL (1998, p. 274). Hume exerceu nessa biblioteca a função de “keeper” durante o período de 1752 a 1757. Período, aliás, no qual iniciou a publicação de seu *The History of England*, cujo primeiro volume aparece já em 1754. Com livre acesso ao seu acervo, apesar de suas funções terem sido desempenhadas posteriormente à publicação de sua *Investigação*. No entanto, Fosl acrescenta que “Hume poderia ter tido acesso tanto antes, como posteriormente ao seu serviço como ‘keeper’ por meio de seu amigo e parente Henry Home Lord Kames, que se tornou advogado em 1723, ou através de outros amigos advogados” (FOSL, 1998, nota 37, tradução nossa).

²⁰⁶ Idem, p. 277.

²⁰⁷ Idem, tradução nossa.

²⁰⁸ Considerando o exame feito pelos autores supracitados.

Huet e de Crousaz, acerca da obra de Sexto e do pirronismo. Hume, como os contemporâneos críticos de Enesidemo ou de Sexto, empreenderam críticas que igualmente atacavam a impossibilidade de colocar em prática a vida *adoxastōs* propagada como resultado da suspensão do juízo, querendo que, por essa via, fossem capazes de livrar-se das perturbações oriundas das crenças e opiniões que alguém teria, mesmo fora dos debates filosóficos, ou mesmo que não fosse expressa na forma de uma teoria ou doutrina científico-filosófica. Mais que isso, como argumenta Burnyeat, não são apenas teorias ou doutrinas, mas também os próprios conceitos pressupostos na linguagem corrente cotidiana estão sob ataque da argumentação cética. Portanto, não são algumas específicas crenças, aquelas que só os dogmáticos teriam, antes o alvo são *todas* as crenças que alguém poderia manter. De modo que a mera alegação de uma possível não leitura das *Hipotiposes* de Sexto é insuficiente para neutralizar o ataque desferido por Hume na *Investigação*, posto que seu argumento leva em consideração isso: a impraticável suspensão de todas as crenças, e, se isso fosse algum dia possível, a inação seria a consequência necessária, e com ela a inviabilidade da vida. Porém, vamos adiante, e partindo do texto de Julia Annas (2007), consideremos algumas objeções à interpretação de Hume ao ceticismo antigo.

4.2 Da validade da crítica de Hume face às objeções à sua interpretação do ceticismo antigo

Julia Annas no artigo *Hume e o ceticismo antigo*²⁰⁹ (originalmente publicado em 2000) empreende alguns cotejos entre a filosofia de Hume e o ceticismo, principalmente como o descrito por Sexto Empírico. De início, a autora nos dá a entender que a crítica de Hume ao ceticismo antigo, particularmente ao pirronismo, falha, posto que se “ele leu as partes importantes de Sexto em algum momento ou se tratou a obra como uma coleção de informação, Hume não obteve de Sexto nenhuma compreensão do pirronismo”²¹⁰.

O que Annas tem em vista é a crítica antiga, que é a de Hume também: uma vez estabelecida a *epoché* o pirrônico não é capaz de ser coerente com seu ceticismo, pois, se o fosse, cairia em completa inação nada podendo falar, decidir ou agir. Essa era a posição de Cícero em *De Finibus*, que Annas²¹¹ cita para mostrar uma importante influência sobre Hume quanto à crítica ao pirronismo, nos termos da letargia, se de fato aplicado. Da qual obra, aliás, Hume cita (em sua *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, Seção 5, nota 2) trecho do

²⁰⁹ Usamos a tradução de Plínio Junqueira Smith de 2007, portanto as citações indicarão esta tradução e não a paginação de 2000. Para mais detalhes, ver Referências.

²¹⁰ ANNAS (2007, p. 134).

²¹¹ Idem, p. 136. Indicando em nota (n. 18) as seguintes passagens: *De Finibus* II, 35, 43; III, 11-2; IV, 43, 60; V, 23.

Livro V. Cícero critica o pirronismo por negar haver alguma base para tomada de decisões acerca de como agir. A posição de Annas é que Cícero errou ao interpretar o pirronismo e, com ele, também Hume.

Contra essa crítica Annas²¹² desenvolve argumentação em defesa de Sexto e no mesmo teor que ele o fez nas *Hipotiposes Pirrônicas*, acusando seus oponentes de “não terem escutado” o que disseram (I, 19) e “atentando ao que é aparente, vivemos de acordo com as observâncias diárias, sem ter opiniões – pois não somos capazes de ser ulteriormente inativos” (I, 23)²¹³. O ponto em tela é o endosso às aparências como alternativa às crenças. Desse modo seria possível a coerência do pirrônico com seu ceticismo, na medida em que, ao suspender o juízo sobre todas as crenças, teria por amparo as aparências, o que não o impediria de viver sua vida, como o resto da humanidade. Por aí, portanto, ver-se-ia o quão neutralizada teria de ficar a crítica de Hume, se efetivamente tivesse atentado ao escrito de Sexto. Quanto aos significados de “crença” no contexto da crítica, Julia Annas²¹⁴ faz referência ao que chama de “debate moderno clássico”, reconhecendo a importância do mesmo, travado, principalmente, entre Myles Burnyeat e Michael Frede²¹⁵. Como desenvolvido no Capítulo 3 do presente trabalho, os dois estudiosos protagonizaram a querela quanto ao viés interpretativo sobre o texto de Sexto Empírico, levando em consideração o alcance da *epoché* e sua consequência para a vida *adoxastōs*, i. é, se pode ou não o pirrônico viver seu ceticismo. Na esteira desse debate, a autora parece endossar, pelo menos no artigo considerado, a interpretação *rústica* das *Hipotiposes*, como nas seguintes passagens: “Um argumento deixa o cético suspendendo o juízo e, assim, sem crença, mas não é deixado sem nada, é deixado com as aparências. ‘Aparência’ é simplesmente a maneira em que coisas estão propensas a aparecer, de uma maneira ou de outra, mesmo quando se percebe que nenhuma opinião tem apoio racional”²¹⁶. E, mais adiante, quando afirma que o pirrônico “tem, naturalmente, opiniões (...). Suas opiniões são somente a maneira que não pode evitar de ver a questão (...)”²¹⁷, parecendo indicar que, por detrás das “opiniões”

²¹² Idem, p. 136-7.

²¹³ Desenvolvemos acerca dessas passagens (I, 19, 23, tradução nossa) no contexto da obra *Hipotiposes* nas seções 3.2, 4.

²¹⁴ ANNAS (2007, nota 21).

²¹⁵ Annas também cita Jonathan Barnes (*Pyrrhonism, Belief and Causation: Observation on the Scepticism of Sextus Empiricus*. IN: Haase and Temporini (1990), p. 2608-95). De Burnyeat (1980) e Frede (1979), ver Referências para detalhes de publicação.

²¹⁶ ANNAS (2007, 136).

²¹⁷ Idem, p. 141.

apenas estão as aparências, e não crenças subjacentes. Disso depreende-se da seguinte passagem, apresentando Hume como um naturalista²¹⁸, na medida em que, diz ela, Hume

tem uma teoria em que se apoia para explicar a maneira em que nos movemos para argumentar filosoficamente, então minar os resultados dessa argumentação e, finalmente, seguir adiante de qualquer maneira. E, como diz Sexto, “qualquer um que sustenta crenças mesmo num assunto... ou faz afirmações sobre qualquer assunto não-evidente, tem por isso mesmo o caráter distintivo de um dogmático. (ANNAS, 2007, p. 142)

Nesta última passagem, Julia Annas alude a trecho, também referido por nós no Capítulo 3, no qual Sexto, categoricamente, exclui da designação “pirrônico” o cético que tenha crenças, nem que num assunto apenas. O trecho reforça a tese defendida por ela que as aparências são o sucedâneo das crenças, por meio das quais aparências o pirrônico é capaz de fazer escolhas, ter opiniões, enfim, não ser inativo. Ciente do debate, mas sem utilizar o termo, podemos dizer que Annas faz uma interpretação *rústica* do pirronismo de Sexto. Então o ataque de Hume, nesse sentido, atinge sua visão sobre o pirrônico antigo. Nossa interpretação segue a de Myles Burnyeat, o que contradiz a tese da autora. Nem mesmo a distinção entre objetos e questões evidentes e não-evidentes como uma posição defendida por Sexto como critério de diferenciação entre crenças, não se sustenta, se a leitura das *Hipotiposes* for *rústica*. Desse modo, então, não há erro importante, na crítica de Hume, quanto a impossibilidade de viver o pirronismo, na medida em que a *epoché* seja total, abarcando todas as crenças, pois até para declarações corriqueiras, como “esta pedra se atirada contra a cabeça de alguém pode feri-la”²¹⁹ subjaz crenças irremediavelmente, sem as quais, as ações mais simples e o próprio uso da linguagem seriam impraticáveis.

Julia Annas²²⁰ também contrapõe a crítica de Hume, alegando que ele havia desconsiderado uma característica fundamental descrita por Sexto (I, 8) acerca do ceticismo, a saber, que ele é apenas uma habilidade de opor argumentos com outros argumentos opostos com o fito de conduzir o oponente à suspensão do juízo, e, com ela, a *ataraxia*. Concordamos que Sexto a descreva como uma habilidade, contudo, uma habilidade cujo fim não é o de servir apenas como ferramenta argumentativa, mas com importantes usos e aplicações na vida como

²¹⁸ Sobre a querela naturalismo e ceticismo em Hume no contexto da crítica ao pirronismo, nos deteremos na seção 4.3.

²¹⁹ Para mais detalhes da argumentação, não desenvolvida aqui, acerca desta declaração, ver seção 3.7.

²²⁰ ANNAS (2007, p. 134).

um todo, concernente a situações prosaicas do dia-a-dia, fora, portanto, dos círculos de debates filosóficos e exercícios escolares. Contudo, o que Annas parece deixar de fora da equação, e que é preciso considerar, como mostra Sexto (em I, 7), é o seguinte: os pirrônicos acompanham uma tradição, e enquanto discípulos vinculados a ela, reproduzem alguns de seus ensinamentos, pelo menos aqueles que avaliam ser essenciais, para só então reformar ou criar outros. Mas, para fazê-lo, é preciso manter os primeiros. Senão tampouco poderia Sexto identificar em Pirro aquele que de modo mais sistemático e com visibilidade pública empreendeu uma filosofia (ou habilidade) em moldes correlatos àqueles esboçados em seu livro. Pois se assim não fosse, poderia ser nomeado um Aristóteles ou um Tales. Mas não é esse o caso. Portanto, há sim uma continuidade de princípios ou regras defendidas particularmente por aqueles que, como Sexto, levam adiante o que Pirro lhes pareceu ter iniciado. O que, aliás, é utilizado como argumento para mostrar a auto-refutabilidade do pirronismo, quando ao se comparar com outras escolas filosóficas, como Sexto o fez (I, 1-4)²²¹ coloca a pirrônica como a melhor maneira de atingir a felicidade.²²²

Outra falha que Annas aponta da interpretação de Hume é a de que ele “não parece identificar o pirronismo com qualquer forma particular de argumento. Antes, ele o identifica com o que supõe ser sua conclusão extravagante, a suspensão do juízo, a inabilidade de se comprometer seja ao que antes se supunha ser correto ou à crença rival que desalojou a primeira”²²³. Por aí, a autora²²⁴ introduz interessantes reflexões acerca do ceticismo acadêmico, segundo a qual a Academia em sua fase cética começa na chefia de Arcesilau, no séc. III a.C., e prolonga-se até o final do séc. I d.C. Autores como Cícero, posteriores a esta fase, são considerados por Hume como “acadêmicos” sem efetivamente o serem, de acordo com a cronologia acima. Neste período, “platônicos” eram chamados aqueles que seguiam a interpretação dogmática de sua filosofia e, “acadêmicos”, aqueles que trilhavam a interpretação

²²¹ As três passagens de Sexto referidas neste parágrafo foram consideradas na seção 3.1.

²²² Ver Danilo Marcondes (1994, mais informações nas Referências) no qual artigo argumenta que uma das formas que Sexto lidou com a acusação de que o ceticismo é auto-refutado é a da admissão, afirmando que suas frases, ou fórmulas, se autocancelam (I, 14-5: sobre o que lidamos nas seções 3.2-4.), de modo que a adoção dessas fórmulas e argumentos céticos são apenas uma etapa até atingir, pela *epoché*, a *ataraxia*: “[u]ma vez percorrido o caminho e atingido o objetivo – a suspensão e a consequente tranquilidade – tudo aquilo que nos levou a percorrer este caminho deverá ser igualmente abandonado, perderá o sentido. [As passagens] mais conhecidas [de Sexto] são aquelas em que ele recorre às metáforas do laxante [I, 206] e da escada [M VIII, 480-1]. O remédio que se elimina juntamente com aquilo que causa a doença, e a escada que abandonamos após ter subido por ela” (MARCONDES, 1994, p. 137).

²²³ ANNAS (2007, p. 135).

²²⁴ Idem, p. 138. Annas (nota 24) refere como ponto de partida de sua exposição o trabalho de John Glucker, *Antiochus and the Late Academy* (1978). Para detalhes de publicação, ver Referências.

cética. Para Annas, Hume também não fazia esta última diferenciação. Ademais, a autora²²⁵ sugere que ele é um continuador (ou vítima) de uma interpretação que historicamente se construiu de maneira errônea sobre a academia cética. Uma das razões que poderia ser aduzida é a seguinte: a leitura da entrada sobre Sexto constante do *Dicionário* de Bayle, a qual, por sua vez, ecoando La Mothe le Vayer²²⁶ e Diógenes, interpretações que desenham um quadro equivocado da academia: de que superestimava as premissas, quando, destaca a autora, o foco era o mesmo do pirronismo: a suspensão do juízo.

Julia Annas²²⁷ endossa o trabalho de Gisela Striker *On the Difference between the Pyrrhonists and the Academics*²²⁸ (1981), mostrando o erro em considerar o cético acadêmico como alguém que adota uma posição ou opinião, e argumenta em favor dela como se fosse sua. O que os acadêmicos faziam era o que os pirrônicos também praticavam: levantamento de posições alheias para alcançar a equipolência entre elas, e, com isso, a suspensão do juízo. Annas²²⁹, então, levanta o caso de ser o pirronismo, e não o ceticismo acadêmico, a posição menos radical e mais mitigada. Isso porque o ceticismo descrito por Sexto tenta combinar duas posições: a primeira é a de que pela *epoché* o cético alcança a *ataraxia*, seu principal objetivo, e, a segunda, a prática filantrópica, i. é, a de curar os que padecem da doença dogmática de ter crenças. Ao evitar os problemas que daí seguem²³⁰, o ceticismo acadêmico seria mais mitigado, pois, nos diz, ele “é menos comprometido por compromissos com uma posição do que o é o pirronismo, quando o último faz afirmações sobre sua função terapêutica e sobre a condução para a felicidade”²³¹. Contudo, Annas argumenta que tanto os acadêmicos como os pirrônicos não possuem posicionamentos próprios no uso da estratégia cética, a saber, os *tropos*, mas usam os argumentos das opiniões dogmáticas alheias para levar o oponente, partindo da opinião aceita por ele (estratégia *ad hominem*), para depois conduzir a discussão para a equipolência entre as opiniões. Tanto acadêmicos como pirrônicos utilizam da mesma estratégia.

A conclusão de Julia Annas é a de que David Hume distancia-se dos céticos antigos, pirrônicos ou acadêmicos, por apresentar uma teoria, a saber, a força do mecanismo natural, o

²²⁵ Idem, p. 140.

²²⁶ Na obra *De la vertu des païens* (1642): “François de La Mothe Le Vayer é um filósofo seiscentista francês (1588-1672) cujo pensamento foi marcado pelo ceticismo antigo e pelo esforço, supostamente sincero, de conciliá-lo com o cristianismo. Tal é a tônica de muitos de seus escritos, como a seção dedicada a Pirro no *Da Virtude dos Pagãos* (1642)”. (*Introdução* IN: LA MOTHE LE VAYER, *Sobre Pirro e a seita cética* (2007)).

²²⁷ ANNAS (2007, p. 138-140, nota 27).

²²⁸ Publicado em alemão em 1981 e reeditado em inglês em 1996. Para mais detalhes, ver Referências.

²²⁹ ANNAS (2007, p. 139).

²³⁰ Sobre os quais nos detemos nas seções 3.5-7.

²³¹ ANNAS (2007, p. 140).

hábito em oposição à justificativa racional como base dos raciocínios indutivos, e, portanto, das crenças; o que faria dele um dogmático, enquanto que os céticos antigos, pirrônicos e acadêmicos, seriam mais radicais diante do ceticismo dele²³², posto não serem positivos em sua argumentação, porque argumentam não com o fim de alcançar a verdade sobre o assunto, mas assumindo simplesmente uma estratégia *ad hominem*, quando da confrontação argumentativa com seus oponentes. Apesar de seus comentários acerca do ceticismo acadêmico nos trazer importantes luzes acerca de suas relações entre pirronismo e a própria designação por Hume de seu ceticismo como “filosofia acadêmica”, não diminui o peso da crítica deste filósofo sobre o pirronismo, na medida em que, como ela parece esposar, interprete-se o pirrônico de Sexto pelas linhas *rústicas*. O que nos leva, por sua vez, aos assuntos que apresentaremos na próxima seção sobre o ceticismo de Hume: em que sentido se pode entender seu ceticismo mitigado, se é um novo pirronismo, e como a discussão sobre esse ponto não invalida sua crítica ao pirronismo, conforme apresentado por Sexto.

4.3 Ceticismo mitigado de Hume: pirronismo mitigado?

Julia Annas, apesar das objeções feitas quanto a ser o ceticismo de Hume uma postura dogmática, se tratado segundo os moldes céticos antigos, consegue, no entanto, ver um paralelo com os antigos no tratamento que Hume dá a natureza²³³. Inclusive atribuindo à conta de Hume uma filosofia que tem por tarefa “em última instância, uma descrição naturalista”²³⁴. Contudo, Hume nunca usou o termo “naturalismo”²³⁵, assim como “crença natural” em sua obra²³⁶. Esses termos passaram a fazer parte do vocabulário interpretativo da filosofia de Hume, principalmente, com a publicação da obra *The Philosophy of David Hume*, publicada em 1941, de Norman Kemp Smith. Com o fim de conciliar naturalismo e ceticismo, a estratégia mais comum empreendida é a de conceber que Hume empreende um projeto naturalista em dois passos²³⁷: um passo anterior negativo é cumprido pelo ceticismo, demolindo crenças que aspiram, mas sem nunca atenderem às exigências e garantias racionais. Seguido por outro passo,

²³² ANNAS (2007, p. 143-4).

²³³ Idem, p. 137.

²³⁴ Idem, p. 142.

²³⁵ Norman Kemp Smith, no artigo *The Naturalism of Hume*, originalmente publicado em 1905, nos diz que “o estabelecimento de uma *concepção puramente naturalista* da natureza humana por uma subordinação minuciosa da razão pelo sentimento (feeling) e instinto é o princípio governante da filosofia de Hume” (Itálico nosso) (KEMP SMITH, 1967, p. 96, tradução nossa.).

²³⁶ GARRETT (2004, p. 1, nota 2).

²³⁷ Don Garrett (2004, p. 33-4) desenvolve esse argumento, referindo a posição de Robert Fogelin, para quem, uma vez disparado o ceticismo radical, tanto não poderia ser limitado por uma teoria naturalista, como também as implicações naturalistas teriam de ser corroidas dado o alcance do ceticismo.

agora positivo, por uma teoria explicativa naturalista que subordina o ceticismo a ela.²³⁸ Não obstante, em sua obra, Hume reiteradamente intitula-se cético. Sobre isso, Don Garrett no *A small tincture of pyrrhonism: skepticism and naturalism in Hume's science of man* (2004)²³⁹, assim resume:

Sua primeira auto-identificação explícita como um cético – claramente prefigurado, é claro, mas postergado para fins retóricos – constitui muito do ponto dramático da última sentença do Livro 1 do *Tratado da Natureza Humana*, no qual declara que suas expressões verbais anteriores de certeza não implicam “espírito dogmático, nem ideia presunçosa de meu próprio juízo, que são sentimentos dos quais estou sensível não serem apropriados a ninguém, e a um cético muito menos”. No *Appendix* ao *Tratado*, ele “invoca o privilégio de um cético” em resposta aos problemas recém encontrados em sua descrição da identidade pessoal; e no seu *Abstract* [*Sinopse*] ao *Tratado*, ele observa, “o leitor irá facilmente perceber que a filosofia contida neste livro é demais cética” (Parágrafo 27). Na *Investigação*, ele timidamente evita o rótulo de “cético” para si mesmo (se descrevendo na Seção 4 como “um filósofo que tem sua parcela de curiosidade, não direi de ceticismo”); mas ele provê uma “solução cética” ao seu problema pivotal (na Seção 5), e endossa (na Seção 12, Parte 3) uma espécie de ceticismo como “útil e duradouro”. (GARRETT, 2004, p. 2, nota 3, tradução nossa)

Sobre o ceticismo de Hume, comecemos com uma diferença que Robert Fogelin no artigo *The Tendency of Hume's Skepticism* (1983) estabelece entre as noções comum e filosófica de ceticismo: segundo a primeira, ceticismo apenas concerne à dúvida, enquanto que, pela segunda, o ceticismo mostra que os sistemas de crenças são infundados. Uma vez que isto está posto, parece seguir-se que “não devemos adotar crenças desse tipo”²⁴⁰. Contudo, examinado com mais cuidado, essa sentença não se adequa a uma compreensão correta do ceticismo, particularmente daquele expresso na *Investigação*. Nesse sentido, Fogelin diferencia em dois princípios as posições céticas. Quando dizemos que “não há bases racionais para juízos do tipo A”, assume-se um ceticismo *teorético*. Ao passo que a proposição “não se deve assentir a juízos do tipo A”, adota-se um ceticismo *prescritivo* ou *normativo*. O autor lembra que se pode adotar o ceticismo teorético, sem precisar esposar o prescritivo e vice-versa. Um não

²³⁸ Antony Flew (1961, p. 273) enxerga também o ceticismo de Hume como um tipo de “naturalismo científico”.

²³⁹ Ver Referências para mais informações.

²⁴⁰ FOGELIN (1983, p. 398, tradução nossa).

demanda necessariamente o outro.²⁴¹ Há ainda um terceiro componente à questão, a saber, a *prática* do ceticismo²⁴². Alguém pode alegar, e isto sinceramente, que “não devo fazer isto”, mas, no fim, acaba por fazê-lo. E, de igual maneira, que “não devo acreditar nisto”, contudo, acredita. Antony Flew, no *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First 'Inquiry'* (1961), a propósito de se saber com segurança que opinião as pessoas têm, cita de René Descartes, trecho da Parte 3 de seu *Discurso do Método*, o qual acentua que deveríamos “observar o que [as pessoas] *fazem* em vez de o que elas *dizem*, não apenas porque no estado corrompido de nossos modos há poucas pessoas que desejam dizer tudo o que acreditam, mas também porque muitos são ignorantes de suas próprias crenças”²⁴³ (itálico nosso). Isso é um ponto importante, no que tange à objeção de Hume ao ceticismo pirrônico, porque nós temos de contar (e por que não?) com erros de percepção, e portanto ausência da admissão de crenças subjacentes. E, claro, senão, na falta de termo mais polido, hipocrisia sofisticada e travestida de filosofia. O que, aliás, pode-se encontrar em toda parte. Portanto, acusar de errônea ou superficial qualquer interpretação do pirronismo, incluída a de Hume, simplesmente por considerar que tenha existido cétricos pirrônicos como descritos por Sexto nas *Hipotiposes*, os quais, dizem, “sem ter crenças, seguimos a vida comum com o propósito de não sermos inativos”²⁴⁴ (I, 226, também em I, 23), porque, afinal, esses cétricos assim professaram seu ceticismo, é creditar a todas às palavras do filósofo uma credibilidade isenta de erros ou, pior, mentiras. Mas, ainda assim, não digo que esse seja o caso daqueles que endossam como viável a *epoché* total. Quando Hume cava uma origem inevitável das crenças e subjacente à natureza humana, confrontada com a suspensão total dos pirrônicos, traz à luz da investigação o contraditório entre o que é professado como uma posição praticável, teoricamente, i. é, no campo das palavras, intenção ou projeto, com o que efetivamente é praticado, ou que é levado a efeito nos pensamentos e ações.

Sobre o caráter professado e o praticado do ceticismo, Fogelin²⁴⁵ identifica as tendências principais do ceticismo de Hume. No tipo *teorético*, ele é “*inteiramente não-mitigado*”, o que vale dizer, excessivo. Ao passo que no *prescritivo*: variável entre momentos de dúvida pirrônica, a qual deve – pela reflexão e senso comum, assim como pelo estreitamento

²⁴¹ Don Garrett, seguindo o trabalho de Fogelin, também identifica em Hume princípios cétricos que podem ser tanto *práticos* como *especulativos*. Outros, diz ele, “são formulados mais genericamente, em termos de graus de ‘falácia’ ou ‘incapacidade’ de ‘nossas faculdades’ (EHU 12.5)” (GARRETT, 2004, p. 14-5, tradução nossa).

²⁴² Idem, p. 398-9.

²⁴³ FLEW (1961, p. 266, tradução nossa).

²⁴⁴ “[W]ithout holding opinions we follow ordinary life in order not to be inactive” (ANNAS e BARNES, 2007, p. 60).

²⁴⁵ FOGELIN (1983, p. 399).

da investigação à estreiteza de nossas faculdades intelectuais – ser moderada, resultando em um ceticismo mitigado, pelo qual somos capazes de graduar nossas crenças à medida da experiência, suas probabilidades. Nesse sentido, então, poder-se-ia compreender o ceticismo de Hume diferentemente do pirrônico. Nada obstante, Robert Fogelin liga o ceticismo de Hume à linha continuadora da tradição pirrônica. Ele diz: “[S]eu ceticismo moderado é literalmente um ceticismo pirrônico mitigado. Aqui, o ceticismo e o naturalismo de Hume se encontram, pois o estado do ceticismo moderado é visto como o resultado de dois fatores causais: de um lado, a dúvida pirrônica radical e, de outro, sendo moderada pelas nossas propensões naturais (animais) para acreditar”²⁴⁶.

Ora, essa não é uma ligação nova, se tomarmos, por exemplo, como nos informa Richard Popkin²⁴⁷, uma das primeiras resenhas do *Tratado*, vinculando a análise de Hume à causalidade com aquela feita por Sexto Empírico nas *Hipotiposes*, e portanto à tradição pirrônica. Em artigo de 1951 intitulado *David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism*²⁴⁸, Popkin não hesita em vincular o autor da *Investigação* a uma longa cadeia de cétricos pirrônicos, pois Hume

aceitou a análise pirrônica do conhecimento humano, tanto quanto essa análise tenha sido restrita às fundações teóricas do conhecimento humano. Todavia, ele defendeu que a aceitação de uma tal análise não poderia ser acompanhada pelo desenvolvimento de uma atitude suspensiva concernente a toda e qualquer questão, pois nossa constituição natural não o permitiria. Este argumento é meramente uma extensão legítima do princípio pirrônico de viver de acordo com a natureza. (POPKIN, 1951, p. 403, tradução nossa)

Popkin pode ter razão em tomar o ceticismo de Hume como pirrônico se o considerarmos sob o ponto de vista do grau. Se Hume, ao atenuar o ceticismo, ainda se considera como um continuador da tradição, entendendo como sinônimas as palavras “cético” e “pirrônico”, então seu esforço é de tornar praticável o pirronismo, como exposto por Sexto, na medida em que atenua aquilo que o tornara impraticável. Contudo, parece mais viável textualmente, considerar que Hume ao chamar seu ceticismo de filosofia *acadêmica*, o faz para se distanciar do ceticismo pirrônico, e, chamando-o *mitigado*, com o propósito de distingui-lo do *excessivo* (12.24). O cético *excessivo* ou pirrônico, acusa Hume, diferentemente de um

²⁴⁶ Idem, p. 399, tradução nossa.

²⁴⁷ Citação constante da seção 4.1 do presente Capítulo.

²⁴⁸ Para detalhes de publicação, ver Referências.

estoico ou epicurista, “não pode esperar que sua filosofia venha a ter alguma influência constante na mente humana; ou, se tiver, que essa influência seja benéfica para a sociedade” (12.23). Como decidiremos a questão? Apenas se, contrariamente ao que parece ser sua intenção na Seção 12 da *Investigação*, cujo título é “Da filosofia acadêmica ou cética”, interpretar o ceticismo de Hume, a despeito do nome que ele mesmo deu, como uma continuação da tradição pirrônica, porque subjaz, afinal, o mesmo “princípio pirrônico de viver de acordo com a natureza”. Popkin, desde esse ponto de vista, defende que Hume obteve sucesso, e melhor, tendo exposto o pirronismo de modo mais “consistente” do que o fez Sexto Empírico²⁴⁹.

Vejam os outros intérpretes veem a questão. A definição que Barry Stroud em *Hume's Scepticism: Natural Instincts and Philosophical Reflection* (1991)²⁵⁰ faz do ceticismo mitigado, segundo o próprio entendimento de Hume, é a seguinte: ele “não é um conjunto de doutrinas ou verdades. É algo com o que podemos nos encontrar ou um estado no qual podemos nos encontrar, quando as reflexões que nos conduzem ao ceticismo excessivo tenham sido temperadas ou mitigadas pelas nossas inclinações naturais”²⁵¹. Pois, continua, se alguém levasse a efeito a *epoché* total, como queria Sexto, enveredaria, segundo Hume, numa atitude expressamente contrária à natureza, de modo que inevitavelmente a inação o levaria à morte. Contudo, na prática, é a força da natureza que prevalece, e não o esforço pirrônico. De modo que a própria natureza humana se encarregaria de evitar que alguém fosse um cético do tipo pirrônico, incluído aí, obviamente, Hume. Então, parece que o ceticismo *mitigado* não pode ser, ao mesmo tempo, pirrônico e *excessivo*. Contrariando Popkin, para quem o “verdadeiro pirrônico é tanto um dogmático como um cético.”²⁵² Em sendo inteiramente o produto da natureza ele funde sua personalidade esquizofrênica com sua filosofia”²⁵³. Stroud²⁵⁴ discorda que o ceticismo *mitigado*, por uma cisão de personalidade, resulte de uma postura variada, a depender do ânimo do momento. Antes, não se trata da alternância de estados emocionais entre a dúvida pirrônica e os mecanismos instintivos dos quais dependem as crenças, quando deixamos as reflexões filosóficas e nos dispomos a agir e a lidar com “os afazeres e ocupações da vida cotidiana” (12.21). É, no entanto, a concomitância do reconhecimento tanto da força da natureza, como o de não termos nenhuma razão para acreditar no que acreditamos naturalmente,

²⁴⁹ POPKIN (1951, p. 403).

²⁵⁰ Para informações adicionais de publicação, ver Referências.

²⁵¹ STROUD (1991, p. 280, tradução nossa).

²⁵² Voltaremos ao assunto na Conclusão.

²⁵³ POPKIN (1951, p. 406, tradução nossa).

²⁵⁴ STROUD (1991, p. 281).

e que a “resposta cética” dada por Hume na Seção 5, i. é, o costume ou hábito, sendo um “cego e poderoso instinto da natureza” (12.8), “como outros instintos, pode ser falaz e enganoso” (12.22).

Yves Michaud, com o seu *How to Become a Moderate Skeptic: Hume's Way Out of Pyrrhonism* (1985)²⁵⁵ entra no debate, argumentando que, se entendermos o pirronismo como a suspensão “de todo juízo acerca do que realmente existe e seguir simplesmente as aparências”²⁵⁶, então a pergunta que se impõe decorrente dessa modalidade cética é acerca de ser ou não possível viver sem crenças. Portanto, nesse sentido, Hume apresenta uma espécie de ceticismo radical, na medida em que 1) não se pode sustentar pela razão qualquer crença e 2) nem tampouco o mecanismo natural do qual depende as crenças pode entrar na conta de conhecimento certo ou confiável. Daí decorre que, no *Tratado*, o estado de melancolia e desespero²⁵⁷ no qual mergulhou Hume seja consequente a essas conclusões de ceticismo excessivo ou pirrônico²⁵⁸. Hume assinala, então, que a motivação para continuar a fazer filosofia é a curiosidade e ambição²⁵⁹. A forma moderada de investigação filosófica, que não recairia no desespero, depende da natureza de nossos sentimentos ou estado de humor em desenhar perspectivas positivas resultantes da especulação filosófica²⁶⁰. Desse modo fica claro

²⁵⁵ Para maiores detalhes de publicação, ver Referências.

²⁵⁶ MICHAUD (1985, p. 39, tradução nossa).

²⁵⁷ Stroud (1991, p. 275) argumenta que este estado é devido, principalmente, ao ceticismo radical (a “dúvida pirrônica” da *Investigação*) ter tornado falsas ou ilusórias as crenças na permanência dos corpos, relações causais e permanência do “eu” (*Tratado* 1.4.7.8; este trecho é citado na nota 258). Semelhantemente, do Livro I do *Tratado*, Fogelin (1983, p. 399) aponta os ceticismos quanto: à indução, aos sentidos e à razão.

²⁵⁸ Confessa Hume: “A visão *intensa* dessas variadas contradições e imperfeições da razão humana me afetou de tal maneira, e inflamou minha mente a tal ponto, que estou prestes a rejeitar toda crença e raciocínio, e não consigo considerar uma só opinião como mais provável ou verossímil que as outras. Onde estou, o que sou? De que causas derivo minha existência, e a que condição retornarei? De quem o favor deverei cortejar, a ira de quem devo temer? Que seres me cercam? Sobre quem exerço influência, e quem exerce influência sobre mim? Todas essas questões me confundem, e começo a me imaginar na condição mais deplorável, envolvido pela mais profunda escuridão, e inteiramente privado do uso de meus membros e faculdades” (*Tratado* 1.4.7.8; trad. Débora Danowski, 2009). Don Garrett (2004, p. 29) refere a reclamação de Hume feita em *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh* (1745) sobre ser acusado de ceticismo tendo por base apenas essa passagem e desconsiderando a que vem pouco depois, afirmando ter sido isto apenas o resultado transitório.

²⁵⁹ Don Garrett (2004, p. 29, 30, tradução nossa) também aborda o assunto à propósito das conclusões do Livro I do *Tratado* quanto ser “meramente uma característica da imaginação nos permitir evitar sucumbir a autodestruição da razão”. Para Stroud (1991, p. 471-2), a resposta à pergunta “por que Hume recuperou o ânimo para retornar à filosofia?” é a mola central de seu artigo, cuja resposta, argumenta, está mais sistematicamente apresentada na *Investigação*. Obra, aliás, na qual está quase ausente o tom pessoal e confessional do *Tratado*.

²⁶⁰ Hume assim se expressa: “Assim, no momento em que, cansado de diversões e de companhia, entrego-me a devaneios em meu aposento, ou enquanto passeio solitário pela margem de um rio, sinto minha mente inteiramente voltada para si mesma, e minha atenção se *inclina* naturalmente para aqueles temas sobre os quais encontrei tantas discussões no decorrer de minhas leituras e conversas. Não posso deixar de sentir curiosidade sobre os princípios morais do bem e do mal, a natureza e o fundamento do governo, e a causa das diversas paixões e inclinações que me movem e governam. (...) Preocupo-me com a condição do mundo erudito, envolto em uma ignorância tão deplorável acerca de todos esses pontos. Sinto crescer em mim a ambição de contribuir

que, diferentemente do que Sexto defendia nas *Hipotiposes*, da suspensão do juízo não se segue necessariamente a *ataraxia*²⁶¹, mas com Hume vemos que a impossibilidade de justificação racional das crenças e dúvidas céticas conduzem-no à melancolia e desespero. Contudo, como acentua Stroud, a dúvida pirrônica em Hume não é prescritiva, pois “ele sabe que essas conclusões [pirrônicas] não são críveis na vida cotidiana. A natureza sempre as submergirá em tempo. Desse modo, ele não as recomenda como um conjunto de princípios a serem adotados e usados para guiar nosso pensamento e conduta”²⁶².

Yves Michaud acentuando que, na *Investigação*, Hume não mais toma a vereda da narrativa autobiográfica do filósofo mergulhado nas dúvidas pirrônicas, passa a apresentar na Seção 12 seu ceticismo moderado como causalmente produzido²⁶³, i. é, que a “sublimidade” da imaginação, capaz de conceber para além do que está posto imediatamente aos nossos sentidos ou memória, ao restringirmos as investigações à vida comum e aos objetos da experiência cotidiana (12.25), possibilita ao investigador escapar do pirronismo, quando mitigado pelo senso comum e pela reflexão²⁶⁴. Então, nesse sentido, parece-nos que Michaud entende a mitigação do pirronismo como geradora de um ceticismo diferente do pirrônico.

No entanto, James Fieser em seu *Hume's Pyrrhonism: A Developmental Interpretation* (1989)²⁶⁵ considera Hume “um cético na tradição pirrônica com a sua crença que aspectos fundamentais do entendimento humano são forjados em contradição”²⁶⁶. A diferença do pirronismo de Hume, que é moderado, em relação ao *excessivo*, é que Hume, ao assumir como pressuposta a legitimidade teórica das contradições descobertas pelos *excessivos*, não leva adiante, no entanto, “estes problemas à vida comum”²⁶⁷. Então Fieser apresenta a tese de que o ceticismo de Hume expandiu através dos anos²⁶⁸, podendo ser visualizado através do tratamento e importância central das contradições como operadoras do ceticismo. Contudo, na

para a instrução da humanidade, e de conquistar um nome por minhas invenções e descobertas. Tais sentimentos brotam naturalmente em minha disposição presente; e, se eu tentasse erradicá-los, dedicando-me a qualquer outra tarefa ou divertimento, *sinto* que perderia no âmbito do prazer; e esta é a origem de minha filosofia” (*Tratado* 1.4.7.12; trad. Débora Danowski, 2009).

²⁶¹ Também Burnyeat (1980, p. 51) e Barnes (*Introduction*, 2007) acham mais provável que da *epoché* resulte um estado semelhante àquele descrito por Hume no *Tratado* do que a *ataraxia* “fortuita” de Sexto.

²⁶² STROUD (1991, p. 279, tradução nossa).

²⁶³ Seguindo, declara, a interpretação de Fogelin, para quem “o ceticismo de Hume e seu naturalismo encontram-se numa teoria causal do próprio ceticismo” (FOGELIN, 1983, p. 410, tradução nossa. Também MICHAUD, 1985, p. 45).

²⁶⁴ MICHAUD (1985, p. 44-6).

²⁶⁵ Para mais detalhes, ver Referências.

²⁶⁶ FIESER (1989, p. 93, tradução nossa.).

²⁶⁷ Idem, p. 95, tradução nossa.

²⁶⁸ Idem, p. 113.

Investigação, Hume parece ter mudado sua abordagem, o que se percebe, segundo Fieser, pela substituição da palavra “contradição”, que apesar de abundante no *Tratado*, aparece poucas vezes na *Investigação*, sendo nessa obra substituída por “objeção”, “absurdidade”, “perplexidade” e “obscuridade”²⁶⁹.

As tentativas de incluir Hume à tradição pirrônica consideram, como Popkin, de um lado, o aspecto de sua filosofia vinculado a uma vida de acordo com a natureza, e por outro, com Fieser, a ênfase recai na adoção do procedimento de contradições, como assim usavam os céticos antigos para levar o oponente à equipolência no igual convencimento dos argumentos antagônicos, da qual equipolência dependia o estado de *aporia*, e depois, a *epoché*. Fogelin emenda que o pirronismo de Hume seja moderado, na medida em que a dúvida pirrônica é mitigada pela inclinação natural, o princípio do hábito ou costume, que nos leva a acreditar. Em todas essas tentativas há, sem dúvida, uma interpretação elástica do pirronismo segundo exposto por Sexto, deixando de fora pontos que, considerados mais de perto, como a ênfase na habilidade de suspensão total das crenças, poderia fazer naufragar a vinculação de Hume a uma tal tradição pirrônica.

Consideremos, ainda, que o ceticismo de sua filosofia é uma mitigação, uma diminuição no âmbito de cobertura da dúvida, i. é, que ela, apesar de presente, não é capaz de aniquilar as faculdades de conhecimento de uma vez por todas, nem tampouco o conhecimento, pois se assim não o fosse, nem de início haveria aquilo que Sexto chama de habilidade cética e seu princípio mais fundante, que é a capacidade de para cada afirmação ou negação, opor outra de igual peso de convencimento. Habilidade, aliás, que se completa na suspensão do juízo, sem a qual não alcançariam a *ataraxia*. Contudo, nem a *epoché* e, portanto, nem a *ataraxia* podem ser efetivamente alcançados se o método utilizado para tal ampara-se exatamente na capacidade racional de opor diferentes argumentos ou doutrinas com o fim de equivalerem, empatarem em convencimento. Ora, se na medida em que os *tropos* recorrem seja à faculdade dos sentidos, seja à faculdade de raciocínio, para por elas mesmas impugná-las, mostra-se desde já que o empreendimento, no mínimo, refuta-se a si mesmo. E o pior, e aqui Hume aproveita-se da força da dúvida pirrônica para acomodá-la²⁷⁰ como um componente, pelo menos para fins argumentativos, a reforçar o seu ponto: de que não encontramos na razão, mas no costume, por meio de uma específica concepção da imaginação, a causa das crenças mais comuns e fundamentais à ação e decisão. Se Hume levanta a força da dúvida pirrônica como um

²⁶⁹ Idem, p. 110.

²⁷⁰ A essa estratégia Roberto Bolzani (2011, p. 95-7) chama de “reconhecimento e acomodação”.

componente da suspensão do juízo total, varrendo todas as crenças do horizonte de decisão e ação humanas, o faz para convencer seu leitor que, não obstante a impossível praticidade de coerir a vida à ambição da proposta pirrônica, sua força, contudo, não é diminuída.

Isso porque Hume tem em vista que a investigação filosófica não pode chegar senão à seguinte conclusão: essa “estranha condição da humanidade, que está obrigada a agir, a raciocinar e a acreditar sem ser capaz, mesmo pelas mais diligentes investigações, de convencer-se quanto às bases dessas operações, ou de afastar as objeções que podem ser levantadas contra elas” (12.23). Dessa maneira, se não se pode escapar da dúvida pirrônica, pode-se, no entanto, mitigar o ceticismo que daí decorra. Hume interpreta o ceticismo pirrônico como excessivo, entendendo por isso que da dúvida o cético seja levado à *epoché* generalizada ou total, o que, vimos, é uma leitura legítima do texto das *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico. E é essa, guardadas as diferenças, a interpretação contemporânea dita *rústica*. Vimos que ao interpretarmos *rusticamente* Sexto, e esse foi um dos componentes da crítica de Myles Burnyeat, de que a vida sem crenças, para ser de fato vivida, i. é, se o estilo ou maneira de viver propugnado pelos pirrônicos é através da suspensão de todas as crenças e opiniões, então para alcançá-lo é preciso, antes disso, a execução de uma operação igualmente impraticável, a de alienar-se de si mesmo. Dito de outro modo, considerar que seus próprios pensamentos não sejam seus, que suas frases sejam sempre consideradas, inclusive no ato de proferi-las, desde um ponto de vista estritamente lógico, descoladas de todo o contexto, circunstâncias e intenções, por meio dos quais designa o mundo exterior como objeto referido por sua linguagem diária. No final, é como se suas frases não fossem de fato proferidas por ele.

Portanto, para deixar de crer ou ter opinião sobre o que quer que seja, a suspensão deve atuar todos os dias e em todas as horas do dia, em todas as ocasiões da vida, das mais corriqueiras e comuns às mais raras e estranhas. Requer-se do indivíduo que ao pensar, quer raciocinando, quer reagindo a uma emoção, quer falando, ele seja um mero repetidor de sentenças, como se fossem ditas por outra pessoa ou simplesmente lidas por ele. Mas enquanto ser humano, e não uma mera máquina reprodutora de raciocínios, não o pode fazer sem nunca crer que aquilo sobre *o que* ele fala ou pensa corresponda a alguma coisa real, e não a um objeto da fantasia ou ficção da imaginação. E mesmo alegando que ao falar ele nada afirme ou negue – o que Sexto designa *aphasia* – sobre *o que* está sendo dito, isto não significa que efetivamente foi capaz de fazê-lo. Um empreendimento como esse exige demais. Pois, se num simples pedir um copo com água, por exemplo, ele espera que suas palavras sejam compreendidas e que seja atendido, e, no final, o incômodo da sede seja interrompido pela entrada no corpo pela boca do

líquido contido no copo e entregue pela pessoa a quem fez o pedido. Poderíamos elencar aqui um sem número de crenças pressupostas no simples pedir um copo com água. A consequência é a seguinte: se o pirrônico quer se livrar de proposições com valor de verdade ou falsidade, pois disso depende a adequação entre aquilo que está sendo dito e o objeto externo real, então todos os pensamentos e todas as palavras proferidas por ele teriam apenas de referirem a impressões subjetivas e nunca a objetos externos, pois, ao fazê-lo, necessariamente cairia nas redes do critério de verdade, o qual pretende evitar com todas as forças. Mas para pedir um copo com água, cabe a pergunta, ele está a se referir a uma mera impressão fantasiosa criada pela imaginação ou a uma pessoa que ele acredita real, e não um mero exemplo do poder de invenção do pensamento? E, para ir mais longe, sob qual alegação ele é capaz de distinguir o sonho da vigília, pois ninguém duvidará – a não ser em padecendo loucura ou outra enfermidade (12.11) – que qualquer indivíduo sadio é capaz de fazê-lo. Portanto, como distinguiria entre um objeto real externo e outro produzido por si mesmo? No segundo caso, ele não fará o pedido, pois não há ninguém, nem copo, nem água, e, portanto, não poderá livrar-se do incômodo. No primeiro, suas palavras terão de referir-se a coisas reais externas, portanto, sua linguagem está sob inquérito, pois, afinal, emitiu uma afirmação que se pretende verdadeira, na medida em que o copo, a água e o efeito que produzirá no seu corpo, e a pessoa a quem faz o pedido são todos objetos externos e não apenas aparências subjetivas. Portanto, para exigir que se abduca de todas as crenças precisará, antes, alienar o indivíduo de si mesmo, i. é, destacar, para usar o termo escolhido por Burnyeat, *seus* raciocínios e proferimentos de *sua* existência ou *sua* experiência interior, o que, no final das contas, é transformar um ser humano naquilo que ele não é, repito, uma máquina reprodutora de raciocínios, ou simplesmente um computador.

No fundo, é isso que Burnyeat esboçou, a separação do indivíduo com o mundo exterior. Retirando a crença, retira-se a nossa relação com o mundo exterior, posto que ligada ao conceito de verdade. Esse era um ponto inegociável para Hume, assim como verdadeiro inclusive no contexto das exposições de Sexto sobre o pirrônico. Essa era a convicção de Burnyeat, e, para torná-la clara, diz: “tudo o que eu tenho argumentado aqui é que Sexto não tem outra noção de crença do que a aceitação de alguma coisa como verdadeira”²⁷¹. E dado que, diz mais, a controvérsia “entre o cético e os dogmáticos sobre se, enfim, qualquer verdade existe, a questão é se qualquer proposição ou classe de proposições pode ser aceita como verdadeira de um mundo objetivo real enquanto distinto de mera aparência. Pois ‘verdadeira’

²⁷¹ BURNYEAT (1980, p. 49, tradução nossa).

nessas discussões significa ‘verdadeira de um mundo objetivo real’²⁷². Então, ainda que o pirrônico de Sexto proponha contrapor aparência à crença, sua proposta é embargada pela inevitabilidade de referência ao “mundo objetivo real”, mesmo que para isso não encontre amparo razoável.

Chegamos, então, no ponto levantado por Hume: não podemos simplesmente nos livrar da natureza humana, pois ela “é sempre demasiado forte diante dos princípios” (12.23). Isto não significa dizer, contudo, que não haja nenhuma força na dúvida pirrônica, pelo contrário, Hume enxerga sua utilidade, e, por isso, diz que “algumas poucas tinturas de pirronismo” (12.24) são capazes de trazer à consciência questões que, de outro modo, passariam despercebidas, e assim nos fazendo baratear a importância e a real cobertura da natureza humana, de instintos ou mecanismos naturais, nomeadamente o costume ou hábito, envolvidos na geração de crenças²⁷³. As “Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento”, apresentadas na Seção 4 da *Investigação*, quanto ao fundamento do conhecimento pela experiência (que, por sua vez é o fundamento das relações de causa e efeito, base dos raciocínios indutivos, i. é, acerca de questões de fato e existência) é apenas a pressuposição de que o futuro estará em conformidade com o passado (4.19), mas que para tal suposição não encontramos nenhum amparo em nossas faculdades raciocinantes (4.21). Quanto à “Solução cética dessas dúvidas” apresentada na Seção 5, Hume apenas nos oferece o já referido princípio do hábito ou costume que, não obstante não ser um argumento razoável, tem para ele “igual peso e autoridade (...) [o qual] preservará sua influência por todo o tempo em que a natureza humana permanecer a mesma” (5.2). Ele é para Hume “o grande guia da vida humana”, pois, sem a sua influência, não seríamos capazes de transcender as cercas dos sentidos e memória e, assim, “[j]amais saberíamos como adequar meios a fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer. Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação” (5.6). A crença, nessa medida, não é o resultado de qualquer decisão obtida após raciocínio, nem pode ser por ele evitada (5.8), por isso não podemos simplesmente

²⁷² Idem, p. 25, tradução nossa.

²⁷³ “De algum modo nós podemos achar que haja certas coisas as quais não podemos deixar de acreditar, mas nunca entenderíamos porque, ou como. E se Hume está certo sobre a impressionante força do instinto, se tentássemos aceitar a visão ‘filosófica’ negativa por si mesma, achá-la-íamos intolerável. Mesmo em nossos momentos puramente filosóficos, nós nos acharíamos, na melhor das hipóteses, no apuro desesperado de Hume; ainda que esses momentos e esses apuros não possam durar muito. E a quaisquer dúvidas que chegemos serão instáveis e produzirão apenas “perplexidade e confusão momentâneas [12.23]” (STROUD, 1991, p. 278, tradução nossa).

nos livrar dela²⁷⁴. Para isso, teríamos antes de nos livrar de nossa natureza, mas, até nossos dias, não se achou ninguém com essa habilidade. Qualquer filósofo que a isso se empenhe receberá tacitamente da natureza a advertência que Hume experimentou quando, em sua juventude, escrevia o Livro I de seu *Tratado da Natureza Humana*, para que verbalizando-a, na Conclusão do referido Livro I, encontrasse alguma direção ou saída das terríveis confusões e angústias nas quais seu espírito se enfiara. Contudo, passados quase dez anos, com um estilo menos biográfico, mas ainda presente, põe na boca da Sabedoria Natural a exortação que dirige tanto aos que desejam empreender um ceticismo segundo os moldes esboçados por Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*, como também naquele desenvolvido por David Hume e apresentado em sua *Investigação sobre o Entendimento Humano*:

Parece, então, que a natureza estipulou uma espécie mista de vida como a mais adequada aos seres humanos, e secretamente os advertiu a não permitir que nenhuma dessas inclinações [decorrentes das naturezas racional, social e ativa humanas] se *imponha* excessivamente, a ponto de incapacitá-los para outras ocupações e entretenimentos. "Satisfaz tua paixão pela ciência", diz ela, "mas cuida para que essa seja uma ciência humana, com direta relevância para a prática e a vida social. O pensamento abstruso e as investigações recônditas são por mim proibidos e severamente castigados com a pensativa tristeza que ensejam, com a infundável incerteza em que serás envolvido e com a fria recepção dedicada a tuas pretensas descobertas, quando comunicadas. Sê um filósofo, mas, em meio a toda tua filosofia, não deixes de ser um homem. (1.6)

²⁷⁴ "A crença era tida por seus [de Hume] predecessores como intelectual, dependente de *insight*, e, portanto, à mercê do cético filosófico; ao passo que se o ensinamento de Hume é verdadeiro, ela não resulta do conhecimento, mas o precede e, como não se ampara no conhecimento, assim também não é destruída pela dúvida" (KEMP SMITH, 1967, p. 114, tradução nossa).

CONCLUSÃO

David Hume empreende na Seção 12 de sua obra *Investigação Sobre o Entendimento Humano* severa crítica ao pirronismo, a que ele chama de ceticismo de princípio excessivo, querendo com isso dizer que esta modalidade de ceticismo empreende uma suspensão do juízo *excessiva*, pela qual o pirrônico suspende todas as crenças de seu horizonte de pensamento. Para Hume, esse é um projeto falido desde a sua concepção, posto que para praticá-lo o pirrônico precisaria antes vencer a própria natureza humana da qual depende nossas crenças, e, uma vez interrompido o curso da natureza em nós, se ele efetivamente conseguisse colocar em prática esta suspensão total, estagnaria as operações da mente das quais dependem não apenas a linguagem verbal, como assim também nossas decisões e, por fim, a ação tornar-se-ia impraticável. O estado de letargia, ou completa impossibilidade de fazer qualquer coisa, nem mesmo dar um passo adiante ou levar a comida à boca, o conduziria inapelavelmente à morte.

Nosso esforço inicial neste trabalho foi o de fazer a exposição dos conceitos apresentados na *Investigação*, pelos quais Hume sustenta sua crítica. Vimos que nossos raciocínios podem ser divididos em demonstrativos ou experimentais. Pelos segundos, nosso pensamento lida com questões ligadas a fatos ou existência das coisas, i. é, quando nos detemos em objetos da experiência. Quando vistos de mais perto, o fundamento desses raciocínios empíricos, argumenta Hume, é a relação de causa e efeito que, por sua vez, ampara-se na experiência. Contudo, ao buscar as bases sobre as quais a experiência sustenta-se, não são encontradas em nenhum procedimento de raciocínio do entendimento, mas na pressuposição de que o futuro será semelhante ao passado ou que, no seu curso, a natureza mantém regularidade. O problema é que pelo raciocínio não somos capazes de provar isto, pois, para fazê-lo, temos de recorrer à própria experiência, o que nos põe em circularidade inescapável pelo raciocínio. Por essa via, do problema das inferências indutivas, Hume desenvolve seu argumento acerca do hábito ou costume, um mecanismo instintivo da natureza humana que, por aquela frequência regular observada no curso da natureza, engendra na imaginação uma tendência de produzir ideias, objeto dos raciocínios baseados na experiência, mais intensas e vívidas, posto que reforçadas por um sentimento. Por essa dinâmica psicológica que do hábito as ideias produzidas pela imaginação são sentidas pelo pensamento mais intensamente Hume estabelece a distinção entre crença e ficção da imaginação. As crenças, por partirem de objeto presente aos sentidos e memória, assim como dependerem daquela regularidade observada entre os polos da

causalidade, podem ser graduadas pela evidência, pelas probabilidades, o que para Hume, é o modo que temos de lidar com aquilo que foge do controle da volição, sendo engendrado por processos instintivos e não racionais. Vimos que, como nossas ações e decisões baseiam-se na experiência, as mesmas dependem das inferências causais, as quais amparam-se naquele mecanismo instintivo inescapável, porque presente na natureza humana.

Adentramos, munidos com essas conclusões, na Seção 12 na qual Hume não apenas estabelece uma crítica à filosofia moderna, na medida em que procura fundamentar em bases racionais a ligação entre representação e objeto externo existente, contudo deixando de lado a impossibilidade de, saindo de nosso aparato percipiente, experienciar essa ligação entre objeto externo e as percepções do indivíduo. Tanto menos a divisão entre qualidades primárias e secundárias ajudaria a resolver esse problema, posto que as primeiras amparam-se nas segundas, as quais, por sua vez, recaem no problema inicial. Assim, Hume apresenta seu ceticismo que, conquanto não ofereça nenhuma base racional para as crenças resultantes das atividades raciocinantes do pensamento quando estamos a lidar com objetos da experiência, estão, no entanto, essas crenças aferradas em nós inseparavelmente, posto que resultam daquele mecanismo instintivo presente em nossa natureza humana. Quando lidamos no dia-a-dia com objetos do mundo não o fazemos senão crendo que eles são tais como nos apresentam os sentidos, ainda que, argumenta Hume, se postos sob a inspeção cético-filosófica, tenhamos de reconhecer que, para tal, não somos capazes de justificá-los racionalmente. Contudo, as dúvidas céticas não podem ser levadas a um grau excessivo, o que significa dizer, se não estão racionalmente amparadas, todas devam ser suspensas. Isso iria de tal modo destacar o indivíduo do mundo com o qual se relaciona pela experiência a ponto de inviabilizar todo discurso e qualquer ação. No entanto, Hume não está a refutar aí a dúvida ela mesma, mas sua abrangência. Por essa razão, sua crítica dirige-se antes à possibilidade da *epoché* total pirrônica e, portanto, a uma vida sem crenças, de modo que as objeções apresentadas por Hume concernem ao benefício que dela se poderia esperar se fosse algum dia possível um ser humano colocá-la em prática.

Isto posto, desenvolvemos a exposição de Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas* para, por aí, conhecermos o oponente cético contra o qual Hume endereça sua crítica. Polêmicas levantadas contra o desconhecimento ou má interpretação de Hume do ceticismo antigo, pelas quais se quisesse invalidar a crítica empreendida na Seção 12 da *Investigação*, seriam tornadas sem efeito se o quadro geral desenhado por Hume do cético pirrônico se confirmasse. Vimos, então, que Sexto descreve um ceticismo que não se esgota

apenas no exercício argumentativo, denominado tropos ou modos, pelos quais leva-se o oponente a um estado de impasse, uma vez que argumentos contrários igualam-se aos seus em força (ou falta dela) de convencimento. Dessa *aporia*, os pirrônicos esperavam que a suspensão do juízo ocorresse naturalmente, e que por ela atingissem a *ataraxia*. Esta última é entendida como o livrar-se das perturbações de espírito provocadas pelas crenças. Sexto, então, defende que o ceticismo ou pirronismo é melhor compreendido como uma habilidade que o pirrônico possui não apenas de usar os tropos com o fim de atingir a equipolência, mas que inclui tanto a *epoché*, como também a *ataraxia*. De modo que o filósofo pirrônico – à semelhança de outras filosofias helenistas – como o estoico, por exemplo, empreende meios filosóficos não apenas para atingir a felicidade em sua própria vida, mas também nas de outros. É por isso que o pirrônico dedica-se também à atividade filantrópica de curar aqueles que padecem da doença dogmática, da qual eles mesmos se livraram, a saber, a de possuir crenças.

Textualmente, a obra de Sexto nos conduziu ao reconhecimento de uma suspensão de todas as crenças. No entanto, consideramos as interpretações contemporâneas desenvolvidas desde o debate entre Michael Frede e Myles Burnyeat conflitantes acerca do escopo da *epoché*, i. é, se a recomendação de Sexto Empírico na obra *Hipotiposes Pirrônicas* era a de açambarcar todas ou apenas algumas crenças, e, neste caso, quais seriam suspensas e quais não seriam. Vimos que a interpretação *insulada*, ao defender a suspensão apenas das crenças decorrentes de preceitos e doutrinas científico-filosóficos, deixando de fora as baseadas nas aparências e presentes na vida e declarações comuns, falha não apenas por demandar esse insulamento, e com isso frustrando qualquer empenho filantrópico do pirrônico, assim como por incorrer em anacronismo ao associar os proferimentos pirrônicos às aparências como fundamento de aferição da verdade, estratégia estabelecida apenas a partir da filosofia moderna. Como assim também há brechas na *rústica*, uma vez que é possível rastrear crenças tacitamente embutidas. Vimos ainda que pela interpretação *rústica* – leitura que Hume faz do pirrônico –, o projeto de praticar uma suspensão cuja envergadura incluía todas as crenças empaca na impossibilidade de que nossos pensamentos e declarações sejam sempre e todas as vezes pensamentos e declarações que nunca refiram-se às coisas existentes reais externas, mas tão-somente a aparências subjetivas. Pois todas as vezes que um pirrônico ultrapassasse os termos dessas aparências, pondo em consideração a si mesmo e sua vida, sua felicidade, as outras pessoas e o mundo em redor, resvalaria em crenças, contra o que a habilidade cética, pelo menos em proposta, permite pôr em prática. Contudo, essa promessa, argumentamos com Burnyeat, para que fosse algum dia levada a efeito teria antes de contrariar a própria natureza humana.

De modo que a crítica de Hume permanece de pé, tampouco é enfraquecida pela hipótese de ignorância, ou erro interpretativo. E se não podemos afirmar com segurança que Hume tenha lido as *Hipotiposes* antes da redação de sua *Investigação*, tampouco podemos ter igual certeza na afirmação negativa. Por isso, nos detemos em mostrar algumas das obras, quer de Sexto, quer comentários ou similares, em edições disponíveis virtualmente a Hume e que pelas quais poderia ter-se educado. Também argumentamos que, a despeito de considerar o ceticismo acadêmico como mais próximo de seu ceticismo do que o pirrônico e acarretar, com isso, problemas quanto à interpretação contemporânea a que se dá ao ceticismo acadêmico antigo, não invalida sua crítica. Quanto ao seu ceticismo mitigado ser, no fundo, uma espécie de pirronismo, ponderamos que conquanto queira designar o pirronismo desde o ponto de vista de um ceticismo que reconhece a ação da natureza e propõe uma vida de acordo com ela, ou o procedimento de estabelecer contradições, ou de moderar a dúvida pela inclinação natural, são estratégias que, não obstante poderem ser contrapostas, encontram lugar apenas enquanto tornam flexíveis os limites e definição de “pirronismo”. Para tanto, assume-se que para cada filósofo cético o pirronismo adquire uma constituição que é particular ao formulador, então, por aí e como queria Richard Popkin, Hume torna-se aquele que expôs o pirronismo de modo mais consistente. No entanto, ao confrontarmos com o pirronismo conforme apresentado por Sexto, e tomando como parâmetro interpretativo mais viável textualmente da obra *Hipotiposes* a leitura *rústica*, como é a nossa posição, então é preciso ignorar, no mínimo, a *epoché* total.

De todo modo, o ponto de Hume para sua crítica ao pirronismo é o de ao alegar a rejeição de todas as crenças pela *epoché*, o pirrônico torna inviável qualquer ação, sua filosofia e ele mesmo entram em colapso, cujo resultado seja uma de duas alternativas: 1) ele é incoerente com seu ceticismo, pois não pode esquivar-se do mecanismo instintivo que governa pelo hábito a geração de crenças ou 2) ao aplicar a *epoché*, em vez de livrar-se das perturbações decorrentes das crenças, dará, no entanto, com um problema mais grave, a saber, completa letargia, levando-o, naturalmente, se perseverar nesse esforço, à morte.

E, se nos for possível avançar um passo, Hume em nota ao último diálogo do seu *Diálogos Sobre a Religião Natural*²⁷⁵, de publicação póstuma (1779), pondera:

Parece evidente que a disputa entre céuticos e dogmáticos é inteiramente verbal ou, pelo menos, só diz respeito aos graus de dúvida e convicção que devemos admitir em relação a todos os raciocínios; e as disputas, em última análise, são

²⁷⁵ Tradução de José Oscar de Almeida Marques (1992). Detalhes da edição nas Referências.

habitualmente verbais, não permitindo qualquer conclusão precisa. Nenhum filósofo dogmático recusa a presença de dificuldades, tanto com relação aos sentidos como em relação a toda ciência, nem nega que essas dificuldades sejam completamente insolúveis através de um método regular e lógico. E nenhum cético contesta o fato de que essas dificuldades não nos eximem da absoluta necessidade de pensar, acreditar e raciocinar acerca de assuntos de toda espécie, e, até mesmo, de dar muitas vezes nosso assentimento de maneira confiante e segura. Assim, a única diferença entre essas seitas, se é que merecem esse nome, é que o cético, movido pelo hábito, capricho ou inclinação, insiste mais nas dificuldades, ao passo que o dogmático, pelas mesmas razões, privilegia a necessidade. (*Diálogos*, Parte XII, nota 9)

Para Popkin esse é o modelo do perfeito cético pirrônico, aquele que tem uma fenda na personalidade, o que sofre entre dois temperamentos: por um é vencido pelas dificuldades, por outro, pelas necessidades. E conclui: “[a]penas em sendo ambos alguém pode ser um filósofo, e viver de acordo com a natureza”²⁷⁶. Alternativamente, Yves Michaud vê aí uma saída do pirronismo, quando se considera os vai e vem entre “dogmatismo e dúvida, da crença e incerteza, somos conduzidos causalmente a adotar uma atitude cética moderada”²⁷⁷. Don Garrett emenda com humor, contrabalançando “[c]omo [Julia] Annas apontou, Hume é, pelos padrões antigos, um dogmático – embora eu acrescentaria, um mitigado, assim como ele é um cético mitigado”²⁷⁸.

Nos *Diálogos*, obra que Hume trabalhou por quase vinte anos, talvez mais do que em todas as publicadas em vida, guardou para a posteridade, apenas em uma nota de rodapé, uma ponderação que não contradiz seus escritos, pelo contrário, lança mais uma vez a atenção para a natureza humana. Pois, no final, não se pode nunca ser inteiramente crédulo, nem tampouco inteiramente cético. Haverá sempre uma parcela inevitável de ambos em todo ser pensante. Quando fazemos filosofia, esses componentes estão presentes. Nem se pode mesmo filosofar sem que antes não estejam pressupostas crenças, princípios e pontos de partida que, a despeito de o filósofo reconhecê-los ou não, ampará-los razoavelmente ou não, estarão presentes em seus escritos desde a primeira linha, pois antes mesmo de escrever a sentença de abertura, nas intensas elaborações e reelaborações de sua inteligência, das experiências envolvidas em cada estágio, assentiu e dissentiu, houve sins e não, crenças e dúvidas

²⁷⁶ POPKIN (1951, p. 407, tradução nossa).

²⁷⁷ MICHAUD (1985, p. 39-40, tradução nossa).

²⁷⁸ GARRETT (2004, p. 30, tradução nossa).

necessariamente permearam seu trabalho. Quanto à disputa ser “inteiramente verbal”, reforça o fato mesmo de que para ser um pirrônico, do tipo excessivo a que Hume se refere, ou terá de reconhecer a inviabilidade da proposta, ou terá que, em pondo em prática, arcar com suas consequências, as mais funestas.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE DAVID HUME

HUME, David. **Tratado da natureza humana.** (1739-1740) São Paulo: Editora UNESP, tradução de Débora Danowski (2009).

_____. **AN ABSTRACT... Treatise...** (1740) IN: **A Treatise of Human Nature.** Vol.1, (eds.) NORTON, D. F. e NORTON, M. J. Oxford: Clarendon Press, (2007), p. 407-417.

_____. **A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh.** (1745) IN: **A Treatise of Human Nature.** Vol.1, (eds.) NORTON, D. F. e NORTON, M. J. Oxford: Clarendon Press, (2007), p. 418-431.

_____. **An Enquiry concerning Human Understanding.** (1748). (ed.) BEAUCHAMP, Tom L. Oxford: Clarendon Press, (1999).

_____. **Investigação Sobre o Entendimento Humano.** (1748). IN: *Investigações Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral.* São Paulo: Editora UNESP, tradução de José Oscar de Almeida Marques (2004), p. 17-222.

_____. **Dialogues Concerning Natural Religion** (1779). (Edited and introduced by Martin Bell), London: Penguin, (1990).

_____. **Diálogos Sobre a Religião Natural** (1779). São Paulo: Martins Fontes, tradução de José Oscar de Almeida Marques (1992).

OBRAS DE SEXTO EMPÍRICO

SEXTUS EMPIRICUS. **Outlines of Pyrrhonism.** Loeb Classical Library 273, Vol. I, Translated by BURY, R. G. (January 1933), p. 560.

_____. **Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism.** (1994) (eds.) ANNAS, J. e BARNES, J. Cambridge, Cambridge University Press (2007).

_____. **Outlines of Pyrrhonism.** IN: **The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism.** Oxford University Press, New York Oxford, Translated by MATES, Benson (1996), p. 87-218.

_____. **Hipotiposes Pirrônicas.** Livro I, caps i-xii. O que nos faz pensar, n. 12, tradução de Danilo Marcondes (setembro de 1997), p. 115-122.

OUTROS

ANNAS, Julia. **Sextus Empiricus and the Peripatetics.** *Elenchos* (1992), 13: p. 201-31.

_____. **Hume e o ceticismo antigo** (2000). *Sképsis*, nº 2, (2007), tradução de Plínio Junqueira Smith, p. 131-148. Originalmente publicado em: *Acta Philosophica Fennica*, vol. 66 (2000), p. 271-285.

ANNAS, J. and BARNES. **The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations.** (1985) Cambridge, Cambridge University Press (1997).

ARAÚJO DUTRA, L. H. de. **A Possibilidade de Viver o Ceticismo.** *Revista de Ciências Humanas (CFH/UFSC)*, vol. 11, nº 15, (1994), p. 69-84.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** São Paulo: Edições Loyola. Ed. Bilíngue com tradução de Giovanni Reale (2002).

AYER, A. J. **Hume.** São Paulo: Edições Loyola, tradução de Luiz Paulo Rouanet (2003).

BAILEY, Alan. **Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism.** Oxford: Clarendon Press, (2002).

BARNES, Jonathan. **The beliefs of a Pyrrhonist.** *The Cambridge Classical Journal*, Vol. 28, (January 1982), p. 1-29.

_____. **Pyrrhonism, Belief and Causation: Observation on the Scepticism of Sextus Empiricus.** *Haase and Temporini* (1990), p. 2608-95.

_____. **Introduction.** IN: **Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism.** (eds.) ANNAS, J. and BARNES, J. Cambridge, Cambridge University Press (2007), p. xi-xxxi.

BEAUCHAMP, T. L. **Editor's Introduction** (1999). IN: HUME, D. **An Enquiry Concerning Human Understanding.** (Ed.) BEAUCHAMP, T. L. Oxford Univ. Press (1999), p. 7-61.

BOLZANI, Roberto. **Estratégias modernas de abordagem crítica do ceticismo antigo.** *Trans/Form/Ação, Marília*, v. 34, n. 3, (2011), p. 89-104.

BRITO, R. P. **A RECEPÇÃO DO CETICISMO NA MODERNIDADE E O PROBLEMA DO INSULAMENTO.** *Theoria (Pouso Alegre)*, v. 03 (2011), p. 62-87.

_____. **Algumas considerações sobre a retomada do ceticismo no período moderno e a acusação de apraxia.** *Revista Estudos Hum(e)anos*, v. 05, (2012), p. 26-37.

_____. **Uma 'via média' interpretativa para o ceticismo sextiano e sua aplicação na análise de 'Contra os Retóricos'.** *Sképsis (Salvador. Online)*, v. 1 (2014), p. 33-69.

BURNYEAT, M. F. **Can the sceptic live his scepticism?** IN: M. Schofield, M. Burnyeat and J. Barnes (eds.) **Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology** (Oxford, 1980), p. 20–53.

_____. **The sceptic in his place and time.** (1984) IN: **Explorations in ancient and modern philosophy.** Cambridge University Press (2012), p. 316-345 (13–43).

CARNIELLE, W. A. e EPSTEIN, R. L. **Pensamento crítico: o poder da lógica e da argumentação** (2a ed.) (Com a assistência e colaboração de Desidério Muchó). São Paulo: Rideel, (2010).

COUSSIN, Pierre. **L'origine et L'évolution de l'EPOXH**. *Revue des Etudes Grecques*, nº 42, (1929), p. 373-397.

COVENTRY, A. **Compreender Hume**. São Paulo: Editora Vozes, tradução de Helio Magri Filho (2011).

FIESER, James. **Hume's Pyrrhonism: A Developmental Interpretation**. *Hume Studies*, Volume XV, Number 1 (April 1989) 93-119.

FLEW, Antony. **Chapter X: Scepticism or Science**. IN: **Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First 'Inquiry'**. NY: Routledge (1961), p. 243-273.

FOGELIN, R. **The Tendency of Hume's Skepticism**. IN: BURNYEAT, M. (ed.) **The Skeptical Tradition**. Berkeley, Los Angeles, London: Univ. of California Press, (1983), p. 397-412.

_____. **Hume's Skepticism**. IN: **The Cambridge Companion to Hume** (2nd ed.) NORTON, D. F. e TAYLOR, J. (eds.). Cambridge University Press, (2009), p. 209-237.

FOSL, Peter S. **The Bibliographic Bases of Hume's Understanding of Sextus Empiricus and Pyrrhonism**. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 36, Number 2, (April 1998), p. 261-278 (Article)

FREDE, Michael. **The Skeptic's Beliefs**. (1979) IN: **Essays in ancient philosophy**. Minneapolis: (University of Minnesota Press) (1987), p. 179-200.

_____. **The Skeptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge**. (1984) IN: **Essays in ancient philosophy**. Minneapolis: (University of Minnesota Press) (1987), p. 201-222.

GARRETT, Don. **"A Small Tincture of Pyrrhonism": Skepticism and Naturalism in Hume's Science of Man**, p. 1-37, (Final Draft of paper published in 2004. Acessado em: 22 de abril de 2017, no site da New York University: <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/garrett/papers>) Artigo posteriormente publicado IN: Walter Sinnott-Armstrong (ed.), **Pyrrhonian Skepticism**. Oxford University Press. p. 68-98 (2004).

GLUCKER, J. **Antiochus and the Late Academy**, (Hypomnemata 56), (1978), Göttingen.

GROARKE, L. e SOLOMON, G. **Some Sources for Hume's Account of Causation**. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52 (1991), p. 645-663.

KEMP SMITH, N. **The Naturalism of Hume (I)** (1905). IN: **The Credibility of Divine Existence: the Collected Papers of Norman Kemp Smith** (ed. by PORTEOUS, A. J. D. et al.)

Palgrave Macmillan (1967), p. 95-123. Originalmente publicado IN: *Mind* (1905) XIV (2): p. 149-173.

_____. **The Philosophy of David Hume:** With a New Introduction by Don Garrett. (1941). Palgrave Macmillan (2005).

LA MOTHE LE VAYER. **Sobre Pirro e a seita cética.** *Sképsis*, ano iv, nº 7, (2011), p. 151-167.

LEAL-TOLEDO, G. **Os Céticos e Suas Crenças:** a Aparente Duplicidade de Sexto Empírico. *Dissertatio*, n. 27-28, p. 129-159, inverno/verão de 2008.

MARCONDES, D. A **“Felicidade” do Discurso Cético:** O Problema da Auto-Refutação do Ceticismo. *O que nos faz pensar*, v. 6, n. 08, (nov. 1994) p. 131-144.

_____. **Rústicos X Urbanos:** o Problema do Insulamento e a Possibilidade da Filosofia Cética. *O Que Nos Faz Pensar*, nº 24, (2008), pp 135-149.

MICHAUD, Yves. **How to Become a Moderate Skeptic:** Hume’s Way Out of Pyrrhonism. *Hume Studies*, Volume 11, Issue 1 (April, 1985), p. 33-46.

MILLICAN, Peter. **Introduction.** (2007) IN: **An Enquiry concerning Human Understanding.** Oxford: Clarendon Press, (2007), p. ix-lvi.

MOLEDO, F. **El despertar del sueño dogmático.** Un análisis histórico y sistemático. *Studia Kantiana* 16 (2014): p. 105-123. (ISSN eletrônico: 2317-7462).

NORTON, D. F. **An Introduction to Hume’s Thought.** IN: **The Cambridge Companion to Hume.** (2nd ed.) NORTON, D. F. e TAYLOR, J. (eds.). Cambridge University Press, (2009), p. 1-39.

PLATÃO. **Defesa de Sócrates.** IN: **Sócrates.** (Coleção “Os Pensadores”). São Paulo: Nova Cultural, tradução de Jaime Bruna, (1987).

POPKIN, Richard H. **David Hume:** His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 5 (Oct., 1951), p. 385-407.

_____. **The Skeptical Precursors of David Hume.** *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 16, No. 1 (Sep., 1955), p. 61-71.

_____. **The History of Scepticism From Erasmus to Descartes.** (1960) Koninklijke Van Gorcum & Comp. N.V. Assen, Netherlands.

_____. **Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time.** *Journal of the History of Ideas*, Vol. 54, No. 1 (Jan., 1993), p. 137-141.

STRIKER, G. **On the Difference between the Pyrrhonists and the Academics** [*Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern*], *Phronesis* 26 (1981), p. 153-71. IN: STRIKER, G. (ed.) **Essays on the Hellenistic Epistemology and Ethics.** (1996) Cambridge: Cambridge University Press.

_____. **Sceptical Strategies.** IN: SCHOFIELD, M., BURNYEAT, M. e BARNES, J. (eds.). **Doubt and Dogmatism.** Oxford University Press, Oxford (1980), p. 54-83.

STROUD, Barry. **Hume's Scepticism:** Natural Instincts and Philosophical Reflection. *Philosophical Topics*, Vol. 19, No. 1, Modern Philosophy (Spring 1991), p. 271-291.