Sképsis: Revista de Filosofia
ISSN 1981-4534
Vol. XVII, N. 34, 2026, p. 70-81

A CRISE PIRRÔNICA DE HUME

Ezequiel de Olaso

Tradução
Plínio Junqueira Smith, Unifesp
Email: plinio.smith@unifesp.br
e
Waldomiro José da Silva Filho, UFBA
Email: wjsf.ufba@gmail.com

1

Em diversas etapas da evolução de seu pensamento filosófico, David Hume confessou professar o ceticismo. Mais ainda: afirmou que esse era o rótulo mais apropriado para seu "sistema" filosófico. Tenho a impressão de que Hume emprega a palavra "ceticismo" com prodigiosa ambiguidade e que isso gera inconsistências. O objetivo inicial deste capítulo é esclarecer essa doutrina. Em seguida, examinarei alguns trechos do *Tratado*.[1] Por fim, tentarei identificar algumas das inconsistências mencionadas.

Não parece descabido iniciar nossa reflexão relembrando, em linhas gerais, as interpretações que o ceticismo de Hume suscitou. A história do problema, repleta de incidentes menores, permite uma síntese em três grandes posições. Thomas Hill Green, em sua antiga introdução às obras de Hume, classificou-o como "cético", querendo dizer, possivelmente, que sua obra continha apenas argumentos destrutivos.[2] Nesse parecer culminava toda uma tradição que talvez tenha se iniciado com o impertinente James Beattie e, de forma mais sutil e também mais civilizada, com Thomas Reid; em quatro páginas, John Laird alcançará sua formulação mais equilibrada.[3] A segunda interpretação, tal como na tríade hegeliana, nega a anterior. Seu primeiro e principal representante, Norman Kemp Smith, argumentou que, embora o trabalho cético da razão seja destrutivo, não se deve desconsiderar o trabalho construtivo e involuntário que a natureza realiza em nós. Seu argumento está longe de ser complexo: Hume não negou que tivéssemos conhecimentos; nem que esses conhecimentos pudessem ser verdadeiros; o que

Este artigo foi originalmente publicado com o título "La crisis pirrónica de Hume", na *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. III, N° 2, e, depois, republicado, com modificações, no livro *Escepticismo e ilustración: la crisis pirrónica de Hume y Rousseau*, Valencia, Venezuela: Oficina Latinoamerica de Investigaciones Jurídicas y Sociales. Mais recentemente, Ricardo Ibarlucía reeditou esse livro (Buenos Aires: Centro de Investigaciones Filosóficas, 2019). Agradecemos à revista, ao presidente do CIF Fernando Bahr e a Ricardo Ibarlucía a autorização para a publicação desta tradução.

[1] Utilizei a edição de Lewis Amherst Selby-Bigge (1888; reimpressão: Oxford, Clarendon Press, 1960). Para as citações de trechos em espanhol, segui, com pequenas alterações, a tradução de Margarita Costa, *Tratado da natureza humana*, Buenos Aires, Paidós, 1974. Daqui em diante, os números romanos remetem ao livro, à parte e à seção do *Tratado*; os números arábicos remetem à edição de Selby-Bigge.

[2] Thomas Hill Green, *A Treatise on Human Understanding*, 2 vols., Londres, Longman, Green and Co., 1874, vol. 1, p. 108.

[3] John Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature*, Nova York, E. P. Dutton and Company, 1931.

Hume disse é que a razão é impotente para oferecer uma justificativa satisfatória para esses conhecimentos; mais ainda, a razão nem mesmo consegue identificar um único conhecimento verdadeiro. Mas, prossegue Kemp Smith, imperturbável, isso não implica ceticismo; o que a razão não consegue fazer de forma clara, a natureza faz, para o bem ou para o mal. Por isso, ele propôs que não se falasse mais do "ceticismo", mas sim do "naturalismo" de Hume. O capítulo de sua obra em que examina esse problema intitula-se: "Os aspectos cético e positivo da doutrina de Hume sobre a crença natural".[4] Como se vê, Smith compartilha com Green a suposição acrítica de que o ceticismo está ligado à negatividade.

A terceira interpretação, também submissa às exigências da dialética hegeliana, procura sintetizar e superar os dois momentos anteriores. Ela foi proposta por Richard H. Popkin com singular eloquência. Hume teria defendido o único pirronismo consistente, "o pirronismo mais devastador", ao trazer à tona e assumir todas as consequências do pirronismo clássico.[5] Haveria em Hume um dogmático e um cético inextricáveis. Alguns traços de pirronismo impedem que nossa ciência se transforme em um monumento dogmático; um pouco de dogmatismo nos afasta das consequências destrutivas que um pirronismo exagerado acarreta. A composição insustentável desses ingredientes leva a uma vida esquizofrênica que, no entanto, seria a única honrosa para um filósofo "honesto".

Se considerarmos a literatura menos especializada, perceberemos que os intérpretes têm se inclinado cada vez mais a considerar que o problema do ceticismo é a questão central da filosofia de Hume. Foi assim que André Le Roy formulou essa ideia e, recentemente, James Noxon a relembrou e endossou.[6] De qualquer forma, poucos autores concordam quanto ao tipo de ceticismo que atribuem a Hume. Leslie Stephen chamou-o de "cético sistemático" para distingui-lo de Locke e Berkeley, que seriam céticos mais casuais.[7] Ernest Campbell Mossner atribuiu-lhe um "ceticismo criativo", que, no fundo, é outro nome para o newtonianismo epistemológico.[8] Há até especialistas, como Constance Maund, que denunciam uma conspiração acadêmica em andamento contra o ceticismo de Hume; de fato, Maund aponta que o ceticismo é uma doutrina radical diante da qual as forças conservadoras se apressam em falar de "ceticismo moderado". A louvável honestidade intelectual de Maund a leva a reconhecer, no entanto, que essa expressão foi empregada pelo próprio Hume para designar sua própria filosofia.[9] Seria Hume o líder da conspiração acadêmica contra si mesmo? É mais plausível supor que Hume consagra uma tendência eclética cujas motivações, nada aleatórias, ainda precisam ser examinadas. Enquanto isso, é preciso afirmar que poucas coisas são tão ambíguas e obscuras em Hume quanto sua atitude diante do ceticismo. Dois intérpretes que invoquem como autoridade textos humeanos sobre o ceticismo

---

[4] Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, Londres, McMillan & Co., 1941, capítulo 21, pp. 443-464.

[5] Richard H. Popkin, "David Hume: seu pirronismo e sua crítica ao pirronismo", em *Philosophical Quarterly*, vol. 1, n.º 5, 1950–1951, pp. 385–407; compilado em Vere C. Chappell (ed.), Hume. *A Collection of Critical Essays*, Nova York, Doubleday, 1966, e agora no livro de Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, edição de Richard A. Watson e James E. Force, San Diego, Austin Hill Press, 1980: 103-132.

[6] James H. Noxon, *Hume's Philosophical Development. A Study of His Methods*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 13.

[7] Leslie Stephen, citado por Kemp Smith, op. cit., p. 82.

[8] Ernest Campbell Mossner, "Hume and the Ancient-Modern Controversy, 1725-1752: A Study in Creative Skepticism", em *The University of Texas Studies in English*, vol. 28, 1949, pp. 139-153; do mesmo autor: "The Enlightenment of D. Hume", em *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 22, n.º 4, 1967, especialmente pp. 393-394.

[9] Constance Maund, "Sobre a natureza e o significado do ceticismo de Hume", em *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 6, n.º 20, 1952, pp. 168-183.

podem sustentar, sem inconsistência, posições inconciliáveis. E essa, creio eu, é a origem de todos os mal-entendidos sobre o tema.

Estou convencido de que a interpretação do ceticismo de Hume que se baseia melhor nos textos é a de Popkin. Acredito, inclusive, que o autor da interpretação de Popkin seja o próprio Hume, especialmente no *Tratado*.

Minha hipótese inicial é que foi o próprio Hume quem divulgou uma concepção insustentável do ceticismo e, em especial, do pirronismo. Minha estratégia, neste capítulo, consistirá em tentar elucidar alguns aspectos do ceticismo, independentemente das opiniões e dos textos de Hume. Ao assumirmos essa distância histórica, talvez possamos nos sensibilizar para questões que, de outra forma, nem sequer poderiam nos ocorrer. Nosso esquema teórico será o do ceticismo antigo, do qual se diz que Hume é herdeiro e continuador. Nas páginas a seguir, limitar-me-ei a expor e analisar algumas características da "crise pirrônica" de Hume, tal como ele mesmo a apresentou na parte do primeiro livro do *Tratado*. Comecemos, pois, por recuperar o relato da crise pirrônica dos pirrônicos.

2

Pouco sabemos sobre Sexto Empírico. Restou-nos apenas uma vaga representação de seu possível perfil em uma moeda e o testemunho parece contaminado de inverossimilhança. Sua obra, no entanto, chegou até nós quase na íntegra. Se ignorarmos a escassa fração perdida, ela consiste em uma introdução ao ceticismo pirrônico e em um extenso argumento contra os dogmáticos. Seria errado supor que a primeira seja a parte afirmativa — doutrinária — e a outra, o reverso o negativo — polêmico — de uma única filosofia. Sexto subscreve o pirronismo e, portanto, deseja manter-se alheio ao exercício da afirmação e da negação.

Procurarei resgatar do tempo e da lenda os passos fundamentais da experiência pirrônica. "Alguns homens de natureza elevada — relata Sexto —, preocupados com as anomalias que encontravam no mundo e sem saber que posição tomar, decidiram investigar o que é verdadeiro e o que é falso, na esperança de alcançar a tranquilidade (HP I, 12).[10] Aconteceu que, ao "filosofar" com o propósito de discernir entre as diversas apresentações (HP I, 26) e determinar quais eram verdadeiras e quais falsas, eles descobriram que não conseguiam encontrar uma solução satisfatória e que, portanto, também não alcançavam a tão almejada tranquilidade. Impossibilitados de decidir e sem disposição para continuar buscando, optaram por suspender o juízo. E a essa suspensão seguiu-se, inesperadamente, a tranquilidade, no que diz respeito às coisas opináveis (mais tarde voltarei a essa importante qualificação que os modernos, com raras exceções, não respeitaram).

O relato da experiência peca, a meu ver, por ser literário. Ou, melhor dizendo, a forma do relato permite não se pronunciar sobre a natureza – causal? – da relação entre a suspensão e a tranquilidade. Sexto atribui indiretamente essa conexão a um incrível acaso e se apressa em acalmar nossos escrúpulos contando um caso semelhante. Certa vez, Apeles estava retratando um cavalo e quis representar a crina. Cansado de seus repetidos fracassos, jogou contra o quadro a esponja com que limpava seus pincéis e o simples impacto da esponja contra a tela produziu o efeito que tanto havia buscado (HP I, 28). Não conheço homenagem semelhante à concomitância. O relato permite, de qualquer forma, reconstruir as

[10] Sexti Empirici *Opera*, editada por Hermann Mutchmann, 4 vols., Leipzig, Teubner, 1958-1962. Daqui em diante, abreviarei assim as *Hypotyposis* ou *Esboços pirrônicos*; com AM, abreviarei *Adversus Mathematicos*; o número romano remete ao livro, o árabe à numeração marginal.

principais etapas da experiência pirrônica: a equivalência de razões (*isosthéneia*), a suspensão do juízo (*epoché*) e a tranquilidade da alma (*ataraxia*) (HP I, 10). Repassemos as vicissitudes de cada etapa. A crise surge diante da impossibilidade de preferir uma entre várias opiniões (próprias ou alheias) sobre um mesmo assunto. O cético descreveu essa situação com o termo "equivalência" ou "equipolência" (*isosthéneia*). Será que a probabilidade de uma opinião ser verdadeira equivale à probabilidade de outra opinião que se postule como candidata à verdade sobre o mesmo assunto? Não é exatamente isso. Trata-se do seguinte: dadas duas opiniões díspares sobre o mesmo assunto, mesmo que distanciadas por uma enorme diferença de probabilidade, acontece que não consigo encontrar uma maneira de preferir racionalmente uma à outra. Anaxágoras disse que a neve é preta; todos nós dizemos que é branca. A diferença no cálculo é enorme. No entanto, não seria "racional" afirmar, sem prova, que a maioria deve estar certa. Devo possuir um "sinal", um "critério", que me permita distinguir a opinião verdadeira daquela que não o é. E é isso que o cético não encontra. Na ausência de um critério acessível, as proposições em conflito não podem invocar nenhum fundamento para aspirar à predominância. Nesse sentido, elas são "equivalentes".

É preciso ressaltar que a equivalência das razões ou, melhor dizendo, a proposição "todas as razões são equipolentes entre si" não é uma tese do pirronismo; aqueles que esquecem esse matiz seguem, desde o início, um caminho equivocado. Um caso notável nesse sentido é o de Husserl, paradoxalmente o filósofo que recuperou com maior pureza a atitude da suspensão; de fato, Husserl sempre confunde o cético com um emissor perpétuo de teorias (positivas ou negativas); na realidade, ele se refere ao relativismo sofístico, que é, por sua vez, uma forma de dogmatismo.[11] A equivalência não é uma tese do pirronismo, não é seu "princípio primeiro", pois o pirronismo opera, por assim dizer, a partir de fora das atitudes julgadoras.

Essa versão da experiência pirrônica permite distinguir claramente, por um lado, o cético que busca, que duvida, que está indeciso e, por outro, o cético que decidiu suspender o juízo. Classificamos o cético que duvida como "imaturo", seguindo a terminologia proposta por Næss.[12] Este ainda se encontra em atitude judicativa. Já aquele que pratica a suspensão se afasta da atitude judicativa.

A segunda etapa da experiência cética ocorre, portanto, quando, vítima do cansaço e do desânimo, o cético abandona a emissão de juízos (*epoché*). E nessa renúncia encontra, paradoxalmente e felizmente, a joia da tranquilidade (HP I, 28; ver, para todo o desenvolvimento, I, 25-34). Dessa forma, ao ignorar qualquer nexo causal entre *epoché* e *ataraxia*, o cético evita comprometer-se com noções e nexo ontológicos. "Juízo" significa, para Sexto, a opinião afirmativa ou negativa a respeito de algo. O ponto obscuro nas versões do pirronismo reside na determinação desse "algo": é algo oculto? É apenas a aparência intramental? No primeiro caso, parece que se trata sempre do juízo dos dogmáticos; no segundo, é uma opinião sobre aparências e, nesse caso, tratar-se-ia apenas de "juízo" em um sentido muito especial, que não é alcançado pela *epoché*.

De fato, o cético se apresenta como um "mensageiro das aparências". Hoje diríamos que ele fala de aparências, não de coisas. Diante de perguntas previsíveis,

---

[11] Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 1: *Prologomena zur reinen Logik*, Halle, Max Niemeyer, 1913, §§ 32 e seguintes e "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos*, n.º 1, 1911, pp. 289-341 e *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. 1 (Husserliana III), Haia, Martinus Nijhoff, 1950, § 20. Sua compreensão do ceticismo foi inspirada no livro de Raoul Richter, *Der Skeptizismus in der Philosophie* (Leipzig, 1908). Ver Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Haia, Martinus Nijhoff, 1969, I, p. 134. HP I, 216-219.

[12] Arne Næss, *Scepticism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1968.

ele deve se limitar a transmitir, por exemplo, a qualidade de um sabor ou de uma temperatura que está experimentando. Ora, como o cético distingue entre um "algo" que está oculto e um "algo" que se apresenta a ele? De que critério ele dispõe? Eu diria que, para o cético, a apresentação é critério de si mesma. O erro que a filosofia comete é tentar ir além da apresentação e emitir um juízo sobre o que a coisa é em si mesma. Limitar-se a narrar o que nos é apresentado não é propriamente um juízo no esquema cético. Sua expressão não pretende dizer o que a coisa é em si mesma, mas o que nos aparece ou se apresenta. Quando diz que alcançou a tranquilidade, o cético não atribui isso ao fato de ter abolido o mundo das apresentações. Essa é uma antiga confusão que indigna Sexto (HP I, 19-20). De qualquer forma, a tranquilidade surge porque o cético adquire um domínio suficiente de si mesmo para não transgredir constantemente o âmbito da aparência. A esse mundo pertencem os instintos, as afeições, as sensações etc. Todas essas são apresentações involuntárias. A suspensão do juízo não pode operar diretamente no mundo das apresentações. Por isso, a *ataraxia*, que se segue à suspensão, não alcança o mundo das apresentações. Talvez o cético suspendesse de bom grado algumas dessas apresentações que o perturbam, mas elas se impõem a ele. O cético não é um iogue. Não é difícil imaginar que a tentativa de suspender as apresentações, e o consequente fracasso, tenha deixado sua marca melancólica no nome que ele lhes deu: são as apresentações "inevitáveis".

Mas aqui é necessário introduzir outra especificação. De fato, nossas perturbações têm uma dupla genealogia: além das apresentações inevitáveis, há outras perturbações que se originaram de nossas opiniões sobre a essência das coisas. Em seu empenho por julgar realidades que escapam ao seu alcance, o homem gera e alimenta opiniões que o perturbam. É aqui que opera a suspensão sobre essas opiniões, sobre essas especulações que perturbam superfluamente.

A *ataraxia* é a tranquilidade que se instala naquele que suspende o juízo e se livra das perturbações supérfluas e evitáveis. Ora, de forma indireta e como um presente, as perturbações inevitáveis tornam-se mais suportáveis, mais toleráveis. Se praticarmos a *epoché* e alcançarmos a tranquilidade, estaremos em melhores condições de suportar as perturbações inevitáveis. Não nos deixaremos levar pela agitação. Essa moderação (*metriopatheia*) é o nosso ideal em relação às perturbações inevitáveis (HP I, 30 e III, 235-236).

Portanto, a experiência crítica do cético compreende três fases: a incapacidade de fazer uma escolha justificada (por falta de critérios) entre diversas opiniões; a suspensão da atividade julgadora; a obtenção da tranquilidade em relação ao que é passível de opinião e a *metriopatheia*, ou moderação, em relação ao que é inevitável.

De acordo com essa interpretação, o cético não pode aspirar à verdade, se esta for entendida como a adequação da apresentação à própria coisa. De qualquer forma, o cético fala, escreve, raciocina. É verdade, mas esse compromisso não é epistêmico, e sim, no máximo, moral: ele transmitirá com fidelidade suas representações, será um cronista veraz de suas aparências. Nessa profissão de sinceridade (que, na realidade, não é o cumprimento de um dever, mas talvez uma resignação ao ser, "seguir a Natureza") esgotam-se suas possibilidades de comunicação. Fica, portanto, excluída toda pretensão pedagógica, exceto a instrução nessa arte de permanecer no fenomênico. Ora, por que não extrair mais algumas consequências? Poderíamos dizer, por exemplo, que as apresentações não têm caráter cognitivo, mas sensorial, que são apenas episódios fisiológicos, não percepções. Será que isso é levar o ceticismo longe demais? Creio, ao contrário, que seria dar-lhe uma interpretação errada: isso suporia, por parte do cético, uma violação da *epoché*, pois afirmar que as apresentações não correspondem ou não se

adequam às coisas é justamente formular um juízo, ainda que negativo. Quem sabe se algum dia não alcançaremos um conhecimento verdadeiro? Se soubéssemos disso, teríamos um critério; entrar nesse tipo de consideração implica uma traição ao ceticismo. Somente alguém ignorante da doutrina ou desleal faria isso sem remorso. Deixemos que, pela primeira vez nesta exposição, a sombra de Hume se projete.

De qualquer forma, por que traição? Sob o amplíssimo título de "ceticismo", não estarei abrangendo diferentes tipos de doutrina?

A versão que propus da experiência cética permite distinguir claramente duas fases. Na primeira, antes de constatar que não há critérios, o cético busca, duvida, fica indeciso; seus fracassos gnosiológicos e o agravamento crescente de sua inquietação o abalam profundamente. Chamamos esse cético que duvida de "cético imaturo". Na segunda fase, o cético suspende o juízo e se acalma; é o cético que chamarei de "maduro". Ora, a suspensão pode ser praticada de várias maneiras. É na forma de praticar a suspensão que obtemos a distinção mais clara e talvez única entre os "céticos pirrônicos" (doravante "pirrônicos") e os "céticos acadêmicos" (doravante "acadêmicos").

O problema fundamental que ambos enfrentam é o problema do critério de verdade. Na ausência de um critério de verdade, os pirrônicos propõem uma suspensão do juízo relativo a entidades ocultas e admitem apenas o que é apresentado e inevitável. Os acadêmicos, por outro lado, praticam uma *epoché* intermitente, que renuncia à verdade, mas não à probabilidade; são os céticos "moderados" ou "suavizados", em oposição aos "rígidos", que são os pirrônicos.

Avancemos mil e quatrocentos anos.

3

O objetivo desta análise parcial do *Tratado* é recuperar os principais argumentos de Hume em favor do ceticismo, examinar sua ideia da "suspensão do juízo" e, à luz destas averiguações, determinar que tipo de ceticismo ele pode ter proposto como paradigma de toda busca filosófica.

Minhas conclusões sugerem que Hume utilizou uma noção ambígua de "juízo", que sua interpretação do pirrônico é falsa e que sua postulação dos requisitos aos quais deve se ajustar a operação de assentir — isto é, de julgar — é inadequada para quem, como ele, se autodenomina cético

Sabemos que Hume não repetiu, em seus escritos posteriores, a argumentação cética sobre a razão que dá início à quarta parte do primeiro livro do *Tratado*. A inexorável metamorfose da certeza em probabilidade, que nosso raciocínio pode operar nas ciências demonstrativas, não parece hoje mais do que uma fábula. Até mesmo o paradigma de certeza que aparece na primeira linha do texto desperta nossa perplexidade. Como afirmar que "em todas as ciências demonstrativas as regras são certas e infalíveis" (*Tratado* I, IV, 180), mas que é a nossa aplicação delas que está sujeita ao erro? De fato, como Hume sabe que essas regras são "certas e infalíveis" se não for por meio de operações que envolvem a intervenção de suas faculdades falíveis? Não se insinua, desde o início, um realismo estranho à pretensão central da epistemologia humeana? É possível outra interpretação. Hume estaria fazendo concessões retóricas ao poder da razão para, dessa forma, poder entrar em conflito com ela. Sugiro algo a respeito dessa estratégia em outro estudo.

De qualquer forma, o que nos interessa aqui é retomar o procedimento empregado por Hume: toda demonstração requer um controle, uma verificação; esse controle tem um valor gnosiológico apenas provável, que, por sua vez, requer

controle. Estabelece-se assim, não mais um retorno ao infinito nas provas, mas sim um processo de degeneração cognitiva: à medida que nos afastamos da certeza demonstrativa e nos empenhamos no processo de comprovação, sustenta Hume que a certeza vai diminuindo até que pretendemos nos contentar com a evidência que nos basta na vida cotidiana. Mas, ele se pergunta, por que parar por aí? Já nos enganamos muitas vezes; por que deveríamos acreditar que desta vez será uma exceção? A lembrança de nossa falibilidade nos leva a refletir, não mais sobre nossos erros passados, mas sobre nossa própria faculdade de conhecimento, ou seja, sobre nossos prováveis erros futuros, e isso aumenta as dúvidas e faz com que a evidência diminua até o grau zero (*Tratado* I, IV, 1, 184-185). Os passos desse vertigem se repetirão quando Hume narrar sua crise cética: confio na minha razão quando considero os objetos (não me deterei agora em examinar a natureza desses "objetos" e se aqui não reaparece ou bem um certo realismo, sempre latente em Hume, ou bem a técnica de parasitar o racionalismo); desconfio da razão quando examino de forma reflexiva meu entendimento; perco, finalmente, toda a confiança na razão quando percebo o risco progressivo de erro gerado pelas sucessivas análises das minhas próprias faculdades: "Por mais forte que seja nossa crença inicial, ela se desvanecerá infalivelmente por meio das sucessivas inspeções, cada uma das quais diminui um pouco sua força e vigor" (*Tratado* I, IV, 1, 183).

Nesse ponto crítico, surge sua menção e repulsa aos céticos:

> Se me perguntassem [...] se sou realmente um desses céticos que defendem que tudo é incerto e que nosso juízo não possui qualquer medida de verdade e falsidade em relação a nada, eu responderia que essa questão é totalmente supérflua e que nem eu nem ninguém jamais sustentou tal opinião de forma sincera e constante. A natureza nos impele a julgar da mesma forma que respiramos e sentimos, por uma necessidade absoluta e incontrolável, e não podemos evitar que certos objetos se apresentem a nós com maior plenitude e intensidade em virtude de sua conexão habitual com uma impressão atual, assim como não podemos deixar de pensar enquanto estamos acordados ou de ver os corpos que nos cercam quando voltamos o olhar para eles à luz do sol. Quem quer que tenha se dado ao trabalho de refutar as objeções capciosas desse ceticismo total, na verdade disputou sem adversário e tentou implantar no espírito, por meio de argumentos, uma faculdade com a qual a natureza já o dotou e que é, portanto, ineludível. (*Ibid.*)

Pelo contrário, acrescenta ele, "todos os nossos raciocínios relativos a causas e efeitos derivam apenas do hábito, e a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva de nossa natureza do que da parte cogitativa" (*ibid.*).

Nessa meia página, Hume expôs com extrema clareza quase todos os temas que devemos elucidar. Já estamos familiarizados com os conceitos opostos "evitável-inevitável", "supérfluo-necessário"; os primeiros, em cada par, designavam, no pirronismo, as perturbações decorrentes de opiniões especulativas; os segundos designavam as perturbações decorrentes da natureza. Na passagem de Hume, ocorreu uma importante mutação: entre as opiniões perturbadoras e supérfluas, Hume incluiu o pirronismo e aqueles que pretendem refutá-lo; a natureza possui, portanto, em sua filosofia, o atributo de refutar o ceticismo "total", enquanto, no pirronismo, a natureza era o reservatório de impulsos, tendências e hábitos que permanecia intacto quando se suprimia a tentação de conhecer.

Resumamos a passagem: Hume se distancia dos pirrônicos e não admite que exista um problema generalizado do critério ou, como ele diz, da medida do juízo sobre a verdade e a falsidade; o pirrônico, caso exista, é insincero e, no máximo, espasmódico. Por quê? Porque a Natureza nos obriga a julgar e sobre isso não temos controle. Não é preciso implantar no espírito a faculdade de julgar, pois a Natureza já o fez, e o mecanismo pelo qual ela procede foi revelado nas partes anteriores do *Tratado*. Passemos a uma análise mais detalhada.

O problema do critério admite um esclarecimento rápido: o ceticismo não admite a existência de critérios racionalmente justificados, mas isso não obriga a sustentar que "tudo é incerto"; existem os ditames da natureza que nos orientam quando a orientação ilusória do conhecimento foi anulada. Hume não percebe o sentido da suspensão do juízo preconizada pelo ceticismo e acredita ser necessário postular alguns critérios de verdade e falsidade, a saber, os raciocínios prováveis e as regras complementares, dos quais ele tratou especialmente na terceira parte desse primeiro livro. Ou seja, diante do ceticismo total ou pirronismo, ele defende um ceticismo probabilístico que, em nossa nomenclatura, é sinônimo de ceticismo acadêmico. Grande parte do equívoco decorre da noção de "juízo" utilizada por Hume. Vamos refletir mais sobre ela.

Se a natureza nos obriga a julgar, é obviamente impossível uma suspensão completa do juízo; mas, como o pirronismo é, segundo Hume, um ceticismo "total" porque postula uma suspensão total, então o pirronismo é impossível. Ora, o pirrônico chama de juízo aquela opinião que trata de coisas ocultas; por outro lado, como já vimos, ele não chama de juízo as representações que surgem em sua mente, pois estas não são, estritamente falando, conhecimentos, mas sim sensações. Hume, por sua vez, não fala em formar um juízo sobre coisas ocultas, mas sobre "objetos que se nos apresentam"; julgar seria como pensar em estado de vigília ou observar objetos à luz do sol; julgar seria uma operação implícita na sensação, exatamente o oposto do que o termo significa no ceticismo. Hume se refere, com "juízo", a "crença básica" e, também, a "crença justificada". O cético, especialmente o pirrônico, se refere a juízos especulativos, na escala gnosiológica o extremo oposto daquilo que Hume designa como "juízo". Mais ainda: como supõe que o cético pretende suspender operações automáticas, Hume atribui a ele a equiparação de "suspender" com "anular". Se suspender a respiração (indefinidamente), anulo a vida. Hume acredita que a suspensão cética do juízo faria algo semelhante com a vida. Lembremos, no entanto, que o que caracteriza o cético é suspender o juízo em relação ao oculto e, no inevitável, deixar-se guiar pela natureza (HP I, 23 e seguintes). O pirrônico orienta-se precisamente na vida prática, não especulativa, pelas apresentações: admite que é dia, que está cercado de corpos, que sente frio ou fome. Todas essas são apresentações inevitáveis, às quais a *epoché* não se aplica. Elas pertencem, para usar as últimas palavras de Hume na passagem que estou examinando, à parte sensitiva e não à parte cogitativa. A suspensão não tem poder algum sobre elas. Justamente porque nada pode fazer, elas são chamadas de "inevitáveis". A suspensão do juízo no pirrônico é uma arma contra o dogmatismo, enquanto Hume atribui a ela a capacidade de destruir as bases vitais da razão, o aniquilamento de mecanismos inelutáveis que servem de base ao trabalho da razão.

Recordemos agora a famosa frase do "resumo" do *Tratado*: "A filosofia faria de todos nós pirrônicos completos, se a natureza não se mostrasse diante dela demasiado forte".[13] Ora, se aceitarmos uma definição mínima de filosofia segundo a qual esta é um sistema de opiniões racionalmente fundamentadas sobre a realidade,

[13] David Hume, *An Abstract of a Treatise of Human Nature*, reimpressão fac-símile com introdução de J. M. Keynes e P. Sraffa, Cambridge, University Press, 1938, p. 24.

devemos reconhecer que o pirrônico nunca quis ser uma "filosofia";[14] em segundo lugar, o pirrônico renuncia às suas pretensões cognitivas para preservar, e não anular, os impulsos naturais. Às opiniões que se referem a coisas ocultas, como as filosóficas, ele chama de "juízos"; aos impulsos naturais, que não são cognitivos, ele não os chama de "juízos". Isso o torna repreensível? Não seria mais criticável o cético Hume, que chama de "juízos" os impulsos da Natureza? Hume, o iluminado Hume, não corre assim o risco de equiparar "juízo" e "preconceito"? Voltarei a essa questão mais adiante.

Hume aponta em nosso texto que aqueles que se opõem ao ceticismo total (e, acrescento eu, os céticos imaturos) querem implantar em si mesmos, por meio de argumentos, uma faculdade de julgar; isso não é exato: todos reconhecem a existência dessa faculdade; o que querem determinar é a aptidão dessa faculdade. Hume demonstra que essa faculdade existe: é um impulso da natureza; essa demonstração não responde ao problema levantado, mas, além disso, altera os termos do problema ao incorporar outro sentido de "juízo": tínhamos o juízo como opinião humana; agora temos o juízo como impulso natural. O primeiro é corrigível. O segundo não é corrigível e tem a solidez de uma crença. Esse novo termo não surge por acaso.

Na passagem que estamos examinando, Hume afirma que o objeto do juízo é aquele que está habitualmente ligado a uma impressão atual. Ora, essa é, quase literalmente, sua definição de "crença". Em nosso trecho e nos trechos relativos à suspensão do juízo, Hume estabelece uma estreita correlação, a ponto de torná-los quase sinônimos, entre "assentimento", "juízo" e "crença"; assim como "suspensão do juízo" (e do "assentimento") com "suspensão da crença"; a operação de "julgar" ou "assentir" com a de "crer".[15]

Se a necessidade de corrigir nossos juízos não tivesse limite, ela destruiria "completamente toda crença e opinião". Mas acontece que temos crenças. Não é difícil concluir, então, que diante delas a razão é impotente. Hume conclui assim:

> Portanto, se a crença fosse um simples ato do pensamento e não implicasse uma maneira peculiar de conceber ou a adição de maior força

[14] Ver, mais adiante, capítulo 3. [O capítulo 3, sobre Rousseau, foi traduzido na *Sképsis* 6. N. dos T.]

[15] A equiparação entre "suspensão do juízo" e "suspensão da crença" já ocorre na obra do bispo Huet, lida e conhecida por Hume. Ver Pierre Daniel Huet, *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* (1723; reimpressão em Hildesheim, Olms, 1974). Para tomar consciência da enorme confusão que envolve a palavra "crença" em Hume — e avaliar, consequentemente, a dificuldade que aguarda qualquer elucidação do conceito de "juízo" —, convém isolar vários tipos de significado (a) Hume identifica "crença" e "assentimento" (*Tratado* I, III, V), onde crença equivale a mera vivacidade. Em outras ocasiões, ele define (b): "a crença, em geral, nada mais consiste do que na vivacidade de uma ideia" (*Tratado* I, II, IV); (c) propõe também definila "mais cuidadosamente" como "uma ideia viva relacionada ou associada a uma impressão presente" (*Tratado* I, III, VII); finalmente (d) ele a caracteriza como aquilo que vivifica as ideias (*Tratado*, "Apêndice"); somente nesta última acepção se entende que é a natureza que nos obriga a julgar. Também é interessante observar que, segundo Hume (*Tratado* I, III, VII), todos nós compreendemos, na vida cotidiana, o significado de "crença". No entanto, também no *Tratado* ele afirma várias vezes que é preciso definir tecnicamente o significado de "crença", como visto acima em (b) e (c). Na *Investigação*, ele dirá, contudo, que talvez seja indefinível. Por fim, não está claro se os quatro significados apontados sejam compatíveis entre si. Consulte-se um levantamento desse caos em Michael Hodges e John Lachs, "Hume on Belief", em *Review of Metaphysics*, vol. 30, n.º 1, 1976, pp. 3-18.

> e vivacidade, ela se destruiria infalivelmente a si mesma e levaria, em todos os casos, a uma suspensão total do juízo. (*Tratado* I, IV, I, 184).

Não nos detenhamos nessa nova assimilação entre "crença" e "juízo". Devemos nos concentrar na análise da consequência que Hume extrai: esses argumentos céticos, diz ele, não afetarão ninguém, pois a crença não pode ser destruída por ideias. Mas essa penúria da razão nos obriga a repensar o problema do critério.

4

A "conclusão" (seção sétima) contém o relato do que foi chamado a "crise pirrônica" de Hume. Os motivos que o levam à dúvida e à melancolia são, antes de tudo, sua solidão e a possível rejeição social; ele também menciona os mesmos motivos que invocava para desconfiar da razão: a lembrança dos erros passados o faz temer o futuro; a precariedade de suas faculdades aumenta seus temores; a impossibilidade de corrigi-las o mergulha no desespero da razão: "Posso ter certeza — ele se pergunta — de que, ao abandonar todas as opiniões estabelecidas, estou me atendo à verdade? E que critério permitirá distingui-la, mesmo que a sorte finalmente me colocasse em seu rastro?" (*Tratado* I, IV, VII, 265).

Hume percebe que assente a raciocínios sem poder explicar por que deve dar esse assentimento. E diante dessa nova irrupção do problema do critério, ele se atém cautelosamente à experiência, que é a que o informa sobre as diversas ligações entre objetos no passado, e ao hábito, que o leva a esperar o mesmo no futuro; ambos atuam conjuntamente sobre a imaginação. A imaginação é, afinal, o que induz a formar algumas ideias com maior vivacidade e intensidade do que outras: "Sem essa qualidade pela qual o espírito confere mais vivacidade a algumas ideias do que a outras (algo que parece tão trivial e tão pouco fundamentado na razão), nunca poderíamos aceitar nenhum argumento, nem considerar nada além desses poucos objetos que se apresentam aos nossos sentidos" (*ibid.*). E, pouco depois, acrescenta: "Portanto, a memória, os sentidos e o entendimento baseiam-se todos na imaginação ou na vivacidade de nossas ideias" (*ibid.*)

Será essa a solução? Não basta afirmar que é a imaginação que fornece os critérios para a aceitação. Não basta postular que a imaginação é aquela faculdade por meio da qual irrompe a natureza salvadora. De fato, como faculdade, a imaginação é um híbrido de fantasia e entendimento. O próprio Hume admite que ela se divide entre "as sugestões triviais da fantasia", típicas dos sonhadores que constroem castelos no ar, e o entendimento, ou seja, aquelas "propriedades mais gerais e estáveis da imaginação" (*Tratado* I, IV, VII, 267). Pensávamos ter encerrado o assunto, mas, no seio da própria imaginação, o problema se repete. Não foi, por acaso, o entendimento que, agindo por si só, privou todas as proposições de qualquer evidência, tanto na filosofia quanto na vida cotidiana?

A nova situação é inquietante. Poderíamos, em um surto de desespero, rejeitar todos os raciocínios abstrusos e abandonar a ciência e a filosofia. Hume alega que, se procedêssemos assim, incorreríamos na contradição mais notória: a navalha de Ockham, que se destina a cortar raciocínios abstrusos, obteria assim sua justificativa em virtude de raciocínios muito abstrusos. Por outro lado, se rejeitarmos essa máxima de simplicidade ou parcimônia, alimentaremos o poder destrutivo do entendimento. O dilema é melancólico: ou ficamos com uma razão autocontraditória, ou seja, falsa, ou ficamos com o poder destrutivo da razão, o que equivale a ficar sem razão.

Hume, mais uma vez, evita decidir a questão; limita-se a observar que as reflexões muito sutis têm "pouca ou nenhuma influência" sobre nós. Indigente

consolo! O desenrolar de sua crise é uma cruel desmentida a essa impostura ingênua. As sutis reflexões metagnosiológicas – ai! – são tão vívidas e ardentes quanto os juízos. Na verdade — o próprio Hume reconhece isso (*Tratado* I, IV, VII, 268-269) — elas são ainda mais patéticas. A progressão da crise que, como disse, começa com a consideração de objetos e termina em uma reflexão sobre a própria faculdade de conhecer e sua improvável corrigibilidade, nos mostra um *crescendo* que vai da perplexidade à melancolia e ao desespero. Essas reflexões o influenciam tanto que ele decide afastar-se delas. "A razão confessa ser incapaz de dissipar essas nuvens, mas, felizmente, a natureza basta a si mesma para isso" (*Tratado* I, IV, VII, 269). O "delírio filosófico" cede lugar à distração e às impressões vivas dos sentidos. Quando a mundanidade o cansa e surgem naturalmente em seu ânimo a curiosidade por certos problemas e a ambição de fama, ele se permite essa sensação prazerosa que é a origem confessada da filosofia (*Tratado* I, IV, VII, 270). Agora ele decidiu, finalmente, que será filósofo, mas seguindo a natureza e dentro dos princípios céticos. Com esta especificação: "quando a razão é viva e se combina com alguma inclinação, devemos concordar com ela. Quando não o faz, não tem nenhum direito de nos influenciar" (*ibid.*). É estranha, ainda mais em Hume, essa irrupção de uma linguagem normativa em um contexto metodológico. De qualquer forma, como vou decidir quando dar meu consentimento, se meu consentimento é obra da natureza e, portanto, involuntário?

O calor desse debate crítico não deve nos fazer esquecer que permanece o problema levantado pelo caráter bifronte da imaginação. Como escolher entre "as sugestões triviais da fantasia" e "as propriedades mais gerais e estáveis da imaginação"?

Acredito que, no fundo, o dilema que Hume enfrenta é o de escolher entre a superstição e a filosofia, a fantasia e o entendimento, o preconceito e o juízo. Ele sabe que um cavalheiro honesto talvez possa permanecer confinado ao mundo restrito da vida cotidiana e que isso até seja louvável. Mas um espírito mais inquieto precisa de uma orientação. A filosofia de Hume não fornece um critério; melhor dizendo, o critério que ela oferece não permite distinguir entre superstição e filosofia. Ambas são produto de uma percepção viva combinada com uma forte inclinação. Será que a solução seria ser, ora, supersticioso, ora, filósofo? Parece que essa é a conclusão à qual a filosofia do *Tratado* inevitavelmente conduz.

Sabemos o desfecho da crise. Hume opta pela filosofia e propõe um programa modesto, a saber, alcançar um "conjunto de opiniões que, embora não sejam verdadeiras (pois talvez isso fosse esperar demais), resultem pelo menos satisfatórias para o espírito humano e capazes de suportar o exame mais rigoroso". O ceticismo mais autêntico não seria aquele que rejeita a filosofia devido às suas dúvidas e escrúpulos, mas aquele que a estuda despreocupadamente e desconfia tanto de suas dúvidas quanto de suas convicções filosóficas (*Tratado* I, IV, VII, 272 e 273).

5

É hora de enunciar pelo menos algumas consequências que podem surgir de nossa análise. Antes de tudo, dado que a suspensão do juízo é uma operação impraticável, é preciso abandonar a "suspensão" e exercer a "distração". Como não posso inibir diretamente um mecanismo inevitável, eu o inibo indiretamente, fazendo-o operar com outro tema.[16] Se filosofar leva ao desespero, será preciso entregar-se à vida

[16] É curioso observar que Leibniz também acredita que a suspensão do juízo só pode ser realizada de maneira indireta, mudando o foco da atenção; veja-se, por exemplo: *Nouveaux*

mundana: cortejar mulheres, jogar xadrez, conversar com os amigos. Mas, como essas atividades também geram *spleen*, é preciso voltar à filosofia. Mais do que consistir em uma série de ocupações, a vida do sábio humeano epicurista consistirá em uma alternância sagaz de distrações.

A concepção humeana do pirronismo, como ceticismo que proclama uma suspensão completa do juízo, parte do pressuposto de que entre pirronismo, academicismo e dogmatismo há uma diferença de grau. Em outras palavras, que são comensuráveis (*Tratado* I, IV, I, 187). Assim se insinua a diferenciação equivocada entre pirronismo e academicismo que a *Investigação*, consequentemente, abordará: a filosofia acadêmica é um pirronismo moderado. Isso dará origem às recomendações clássicas de misturar um pouco de dogmatismo nos raciocínios céticos e algumas gotas de pirronismo nas afirmações dogmáticas, tema que analisarei no final do próximo capítulo.[17]

Se o jovem Hume tivesse de comparecer perante um círculo pirrônico, possivelmente teria sido criticado por sua estranha concepção do juízo e da suspensão, por suas investigações sobre entidades "ininvestigáveis" (HP I, 22), por ter preferido uma eterna imaturidade na busca pela ciência em vez da paz da alma. Essa é a diferença fundamental entre o ceticismo antigo, cujo objetivo último é a busca da tranquilidade espiritual, e o ceticismo moderno, cujo objetivo é prescindir da metafísica, mas não da filosofia, e estruturar um conhecimento provável e rigoroso. Talvez eu tivesse recebido a sugestão de colocar entre aspas a palavra "pirrônico" no título deste estudo. De fato, a crise cética de Hume não se concluiu à maneira pirrônica, mas sim acadêmica. Mais ainda, longe de ter levado à sua consumação as possibilidades do pirronismo, Hume constrói o mais ambicioso sistema de filosofia acadêmica. Mas, neste ponto, surge uma questão que devemos deixar, por enquanto, sem resposta: se julgar é uma operação incontrolável, como praticar essa suspensão relativa (não total) que a filosofia acadêmica e o próprio Hume postulam? Não é tão impraticável uma suspensão parcial quanto uma total quando entendemos por juízo um impulso da natureza?

Perdida a esperança em uma justificativa racional da razão e da imaginação, a *Enquiry* tentará essa problemática instauração do razoável. É isso que pretendo examinar no próximo capítulo.[18]

Essais, II, XXI, 23, 47 e 48 e IV, XX, 16; *Essais de Théodicée*, §§ 64, 301, 327 *e passim*, em *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, edição de Carl Immanuel Gerhardt, 7 vols., Berlim, Weidmann, 1875-90, reimpressão: Hildesheim, Berlim, Olms, 1960, vols. V e IV.

[17] Trata-se do artigo "Outra vez sobre o ceticismo de Hume", também traduzido neste número 34 da *Sképsis* (N. dos T.).

[18] Ver nota anterior.