

# Novas considerações sobre o papel do ceticismo no Iluminismo

**RICHARD H. POPKIN**

Tradução de Klebiano Barbosa de Souza (UNIFESP) e Paulo Jonas de Lima Piva (USJT).

Em 1963, no primeiro Congresso Internacional sobre o Iluminismo, ocorrido em Genebra, eu, grosseiramente, apresentei um artigo intitulado “Ceticismo no Iluminismo”, no qual argumentei que David Hume foi o cético filosófico solitário, abandonado na segunda metade do século XVIII, ignorado em seu ceticismo filosófico pelos filósofos que estavam seguros por terem encontrado o conhecimento positivo. Disse que apenas Thomas Reid e Immanuel Kant, cada um à sua própria maneira, compreenderam o que Hume efetuara, tentando evitar resultados devastadores ao mundo intelectual<sup>1</sup>. Reiterei isso num artigo que entreguei à Sociedade Americana para os Estudos do Século XVIII, na Universidade MacMaster, uma década depois<sup>2</sup>.

Meu artigo, no qual busquei cobrir um aspecto da totalidade do mundo intelectual do Iluminismo, em vinte ou trinta minutos, foi interpretado por alguns como um itinerário para entender tanto o que acontecera ao ceticismo filosófico quanto às questões básicas de epistemologia durante o século XVIII. O intelectual que se dedicou ao máximo em levar adiante minha apresentação inicial foi o recém-falecido Giorgio Tonelli. Ele disse: “A única pesquisa sobre o ceticismo no Iluminismo que nós temos é um artigo bem conhecido, elaborado por R.H. Popkin, o qual fornece um amplo quadro de referência, mas que negligencia muitos detalhes”<sup>3</sup>. Tonelli prosseguiu em suas observações dando numerosos detalhes ao elaborar uma série de artigos fascinantes sobre vários pensadores franceses e alemães do período. Seu trabalho foi seguido por Keith Baker, pesquisador de Condorcet<sup>4</sup>, e por Ezequiel de Olaso, estudioso de Rousseau<sup>5</sup>, todos mostrando que

o ceticismo foi mais fundamental e difundido do que eu imaginara, apesar do otimismo científico e da crença sem fim no progresso em potencial do conhecimento humano conduzido pelos pensadores da época. O laso classificou meu estudo como pioneiro, “a primeira pesquisa envolvendo como um todo o ceticismo do período”<sup>6</sup>. Ele então argumentou que eu omitira formas importantes de ceticismo nas considerações de Rousseau sobre o vigário de Sabóia.

Pesquisas adicionais acerca das discussões sobre o ceticismo na Alemanha antes de Kant e imediatamente após a apresentação de sua filosofia crítica indicaram que há muito mais do que detalhes a serem considerados<sup>7</sup>. Assim sendo, quando fui convidado para falar na sessão plenária da Sociedade Americana para os Estudos do Século XVIII, senti que esse poderia ser o momento apropriado para reconsiderar o que eu dissera sobre o tema há quase trinta anos. O momento também seria apropriado, creio eu, porque estou preparando um volume coletivo de estudos acerca do tema elaborado por Tonelli, O laso e por mim mesmo, e porque estou envolvido no processo de organização de uma conferência para a Fundação de Pesquisa sobre a História Intelectual do Ceticismo no final do Século XVIII, a ser realizada em 1993 ou 1994 (Na verdade, esta ocorreu em 1995. Também ajudei na edição dos apontamentos, mesmo sem poder me dedicar integralmente a isso, os quais serão publicados num futuro próximo.). Tentarei demonstrar o problema ao abarcar as diversas espécies e linhas de ceticismo do período, que é, de longe, mais complicado do que previamente imaginei, mas creio que a minha avaliação original ainda possua algum mérito, embora necessite de alguma modificação.

Três assuntos a serem considerados em princípio são: primeiro, qual é o significado de “ceticismo” no contexto; segundo, qual a tradição cética levada às últimas conseqüências e desenvolvida no período; e, terceiro, quais foram as correntes céticas que continuaram a ser engendradas nos séculos XIX e XX. O ceticismo do século XVIII, o qual era visto fundamentalmente como uma visão filosófica derivada do pirronismo grego e do ceticismo acadêmico, centrado principalmente em questões acerca da confiabilidade

de das exigências concernentes ao conhecimento, era entendido também como a principal arma contra as crenças religiosas. O termo “cético” deixou de significar apenas um questionador sobre as inúmeras aspirações relacionadas ao saber acerca de uma realidade exterior, e passou a ter um significado maior: um questionador da revelação judaico-cristã<sup>8</sup>.

As tradições céticas mais importantes até o século XVIII foram, primeiro, aquelas reavivadas do pirronismo antigo, baseadas nos textos de Sexto Empírico, os quais foram publicados numa edição crítica cuidadosa, elaborada por J.A. Fabricius, em 1718, e em francês, pelo matemático suíço Claude Huart, em 1725<sup>9</sup>; nas edições de Diógenes Laércio e de Cícero, no final do século XVII e início do século XVIII. Além disso, houve a tradição da versão “fideísta” do novo pirronismo, como estabeleceram Montaigne, Charron, La Mothe Le Vayer, Pierre Bayle e o bispo Pierre-Daniel Huet; e a tradição do ceticismo mitigado estabelecida por Gassendi, pelos teólogos luteranos moderados de Chillingworth, pelo bispo John Wilkins, pelo reverendo Joseph Glanvill e pelos cientistas da Sociedade Real, como Robert Boyle. Isso culminou num semiceticismo expresso na teoria do conhecimento de Locke<sup>10</sup>, especificamente na tradução para o francês de seu *Essay concerning Human Understanding*<sup>11</sup>. Também há que se considerar o impacto do ceticismo de Pascal sobre os pensadores franceses, tanto nos religiosos quanto nos pagãos (especialmente em Voltaire e Condorcet), e um interesse pelo ceticismo como uma importante referência da tradição filosófica que aparece nas histórias da filosofia alemã por todo o século, culminando na história de C.F. Staudlin, *Geschichte und Geist der Skepticismus*, de 1794.

Minha discussão anterior foi baseada sobretudo num ponto de vista do desenvolvimento histórico que compreendeu a filosofia de Hume como central ao interesse subsequente e relacionada com o ceticismo. Da perspectiva anglo-americana, o século XVIII possui três pensadores preponderantes: Berkeley, Hume e Kant. Mais recentemente, Thomas Reid foi adicionado à lista como um antídoto a Hume. Histórias da filosofia escritas ao público filosófico nativo de língua inglesa ignoraram todo o Iluminismo

francês, tratando-o como um movimento sem nenhuma importância filosófica<sup>12</sup>. Suas figuras mais importantes normalmente só são mencionadas nessa literatura porque elas foram amigos pessoais ou inimigos de David Hume. Somente em *Readings in 18th Century Philosophy*, de Lewis White Beck, há alguma tentativa de interpretar a cena filosófica do século XVIII, tanto no que se refere à semelhança com o intelectualismo cosmopolita da época<sup>13</sup>, quanto à relevância dos pensadores, igualmente importantes na França, Alemanha e nas Ilhas Britânicas.

Hume influenciou Kant. Não há dúvida sobre isso<sup>14</sup>. Mas Hume exerceu muito impacto sobre os desdobramentos filosóficos subsequentes ocorridos na França? Os philosophes tiveram muito impacto no mundo kantiano e pós-kantiano? Os temas céticos interagiram com esses mundos diferentes e continuaram ao longo do século XIX? As presentes exposições históricas anglo-americanas saltam de Hume e Kant para Bertrand Russell e Wittgenstein, e não vêm nada de interessante nesse ínterim, exceto uns poucos lógicos. Depois do século XVIII, Hume foi praticamente ignorado na França. Seu *Treatise* foi traduzido na íntegra somente em 1946<sup>15</sup>. Hume permaneceu importante no mundo germânico, por um lado, em virtude do seu impacto sobre Kant, e, por outro, graças às soluções proferidas por Kant aos problemas colocados por Hume.

Avaliando o papel do ceticismo no Iluminismo, penso que nós temos que nos desvincular, pelo menos parcialmente, da questão da influência posterior e tentar compreender o que o ceticismo representou durante o século XVIII, como ele afetou a maioria dos pensadores do período, e como ele se desenvolveu durante o período. O ceticismo foi considerado um movimento intelectual claramente distinto, originando-se no período antigo, tendo uma continuidade histórica recente com Montaigne e Charron, passando por La Mothe Le Vayer a Bayle e Huet<sup>16</sup>. Houve um debate recente entre os adversários do ceticismo sobre se uma pessoa sensata poderia ser um(a) cético(a), se tal posição poderia ser afirmada sem contradizer-se a si própria<sup>17</sup>. Seus porta-vozes modernos relacionaram-se com filósofos ilustres, de Descartes a Espinosa, passando por Malebranche, Locke e Leibniz.

O mundo intelectual do século XVII ainda não havia sido dividido em dois lados apenas – os racionalistas e os empiristas. Os céticos, e especialmente Bayle, eram adversários que desfrutavam da mesma relevância e do mesmo significado entre os que lutavam por reconhecimento na *República das Letras*, e que ainda tinham todo o brilhantismo que lembramos e estudamos agora. Em décadas anteriores, qualquer pessoa pensava em escrever a história do empirismo britânico ou do racionalismo continental considerando as influências dos esboços históricos do ceticismo antigo e moderno.

O ceticismo antigo e o moderno eram compreendidos como um conjunto de argumentos e/ou uma atitude que desafiava o conhecimento estabelecido pelos filósofos, teólogos e cientistas. Também eram entendidos não só como uma defesa da religião, mas, ao mesmo tempo, como um inimigo em potencial ou real desta. De Descartes em diante, os principais filósofos dedicaram boa parte de suas reflexões e de seus sistemas ao intuito de desenvolver respostas ao ceticismo, o qual contava agora pelo menos com um posicionamento adversário tão vivo quanto o da Escolástica que o antecederam.

Bem no início do século XVIII Bayle inventariou os melhores argumentos céticos da Antiguidade e do período moderno num flerte minucioso com todos os tipos de teorias, de modo que seu legado forneceu o arsenal do Iluminismo. Bayle foi o precursor entre os pensadores franceses do século XVIII, como também foi Berkeley na Irlanda e Hume na Escócia. Hume, como argumentei muitas vezes, era conscientemente casado com o pirronismo total de Bayle e com a ciência moral naturalista dos escoceses<sup>18</sup>. Os *philosophes* seguiram por um caminho um pouco diferente. Se, por um lado, Bayle forneceu-lhes os fundamentos para a rejeição das filosofias do Antigo Regime, por outro eles desenvolveram suas opiniões definitivas a partir das leituras de Locke e Newton, interpretados como céticos limitados, céticos mitigados, que admitiam a existência de limites estreitos para o saber dos seres humanos, porém, que acreditavam que uma ciência positiva era possível dentro desses limites.

Os estudos de Bongie sobre a *fortuna* do ceticismo de Hume na França<sup>19</sup>

e de Rétat<sup>20</sup> acerca da *fortuna* do pirronismo total de Bayle na França revelam um desenvolvimento mais interessante. Bayle e Hume, naquela época, foram figuras heróicas até a metade de 1750. A partir de então começaram a ser vistos como figuras reacionárias pelos philosophes e como justificadores da religião e da política tradicional pelos ultraconservadores. Diderot, em seu artigo sobre o pirronismo<sup>21</sup>, ora Voltaire, como no seu tributo a Bayle, e D' Alembert, começaram substituindo o extremado ou excessivo ceticismo de Bayle e Hume por um ponto de vista cético modificado que justificava seus escritos e suas atividades científicas<sup>22</sup>. Turgot, um dos mais próximos amigos e admiradores de Hume, notou que este, em seu ceticismo mitigado, estava realmente em oposição completa ao programa dos *philosophes* para a reforma do entendimento humano e da sociedade humana, que Hume era na verdade um inimigo daquilo que os *philosophes* consideravam “iluminismo”<sup>23</sup>.

Em 1768, Hume respondeu a uma carta de Turgot, na qual este último dissera algo afirmativo sobre as idéias de Rousseau. Hume disse: “Eu sei que você é um daqueles que alimentam a agradável e louvável, se não muito vivaz, esperança de que a sociedade humana seja capaz do progresso perpétuo em direção à perfeição, que o desenvolvimento do conhecimento ainda revelar-se-á favorável ao bom governo, e que desde a descoberta da pintura nós não mais precisamos temer os retrocessos habituais do barbarismo e da ignorância”<sup>24</sup>.

Hume, ao observar os acontecimentos da Inglaterra, e em oposição a estes, elaborou uma ressalva acerca dos mesmos, a qual foi dirigida a Turgot, afirmando que tais acontecimentos “parecem um pouco contrários ao seu sistema”, e seguiu ainda conjecturando sobre o estado de desesperança dos seres humanos em face das desordens dos Wilkens, as quais tinham acabado de ocorrer. Turgot respondeu que Hume não deveria deixar que sua capacidade de discernimento fosse influenciada de maneira incoerente por pequenos acontecimentos locais ou por pequenas invejas, e que Hume deveria perceber que tanto os seres humanos quanto os seus conhecimentos são aperfeiçoáveis, e que o progresso é inevitável<sup>25</sup>. Então, Turgot, em sua

última palavra conhecida ao seu ex-amigo Hume, disse: “*Adieu, monsieur – car le temps presse*”<sup>\*</sup>.

Ao avaliar o modo pelo qual os *philosophes* afastaram-se de Bayle e Hume, penso que algo tem de ser lembrado: que os pensadores franceses do século XVIII eram matemáticos de primeira classe ou melhores, e que eles realmente entenderam a matemática e a física do *Principia de Newton*, enquanto Bayle estava fazendo matemática à Zenão de Eléia e estava mais interessado em desafiar a metafísica da física antiga e a nova do que compreender o novo ponto de vista do mundo científico de Newton e dos newtonianos. A matemática de Hume era uma confusão das opiniões de Bayle e Cudworth acerca do assunto, como a Parte II, Livro I, do *Treatise* atesta. Hume pode ter pensado que estava aplicando o método de Newton às ciências sociais, mas ele dificilmente tinha uma noção daquilo que era o método além do mais simples e sumário empirismo.

A reflexão de Keith Baker mostrou que Condorcet, talvez o maior matemático entre os *philosophes*, obteve seu plano para a matemática aplicada baseando-se numa das mais confusas seções do *Treatise* de Hume, que, na probabilidade de chances<sup>26</sup>, Condorcet e outros vislumbraram a possibilidade de uma ciência matemática séria, voltada aos problemas humanos. O que a maioria dos *philosophes* percebeu, de Voltaire, Diderot, D’Alembert, Turgot a Condorcet, era que a ciência newtoniana e as ciências da natureza humana tinham de ser concebidas reconhecendo os limites do entendimento humano. Esses limites foram melhor explicados por Gassendi e Locke do que pelo completo solapamento das capacidades do entendimento humano oferecido por Bayle, Huet e Hume.

Tonelli enfatizou em vários artigos que a maior preocupação dos pensadores iluministas na França e na Academia de Berlim era a fraqueza da razão. Tonelli demonstrou que, em contraste com as interpretações correntes

---

<sup>\*</sup>“Adeus, senhor – pois o tempo pressiona” (N. do T.).

acerca do poder da razão, as quais eram oriundas de diversos pensadores do século XVIII, e que a maioria deles preocupou-se em mostrar, como um prólogo para suas alegações de conhecimento, que a razão humana era incapaz de conhecer um mundo real independente da mente. Esta consideração sobre a subjetividade de todo o conhecimento era normalmente reforçada pelas abordagens que Gassendi, Locke, Fontenelle, ou mesmo Pascal, tinham feito a respeito. A negação de Locke do conhecimento científico no sentido de um conhecimento que não poderia ser possivelmente falso foi recebida como uma demonstração de que o que nós poderíamos conhecer seria somente aquilo que fosse inerente às nossas experiências, sem sermos capazes de dizer se essas experiências e o nosso conhecimento sobre elas teriam relação com objetos reais independentes<sup>27</sup>.

O interessante é que essa leitura cética de Locke contrastou com a versão realista que Berkeley e Hume estavam criticando, na qual o cerne da crítica encontrava-se no exemplo de Locke, que consistia numa objeção, a qual não se poderia duvidar de que haveria substâncias inerentes à experiência, e de que não se poderia duvidar de que a experiência sensorial fosse sobre algum mundo independente. Berkeley e Hume enfatizaram que, nos princípios de Locke, não se poderia conhecer nada sobre as supostas substâncias, materiais ou mentais, ou sobre a causa independente das experiências. Os leitores franceses foram influenciados por uma leitura puramente empírica da obra lockeana como se estivessem de acordo com os princípios do filósofo. Eles rejeitaram o imaterialismo de Berkeley como ingênuo e o ceticismo de Hume como *outré\** ao ir longe, além do que era requerido.

No contexto deste reconhecimento da fraqueza da razão poder-se-ia supostamente desenvolver ciências baseadas na experiência, e poder-se-ia aplicar a matemática a tais ciências para desenvolver um sistema de leis, este constituído por um conhecimento significativo e proveitoso.

---

\*Excessivo, extremado, exagerado (N. do T.).



Um dos mais jovens filósofos, Jean Pierre Brissot, em 1777, propôs a D'Alembert que uma enciclopédia do pirronismo fosse preparada. Quando D'Alembert a rejeitou, Brissot estava pronto para publicar o que ele tinha compilado, mas não o fez. Ao invés disso, cinco anos depois ele publicou um amplo trabalho pesquisando a quantidade muito limitada de conhecimento que se possuía em diversos campos<sup>28</sup>.

Condorcet, interessante considerá-lo sob esse aspecto, é o mais otimista dos *philosophes* com relação ao progresso em potencial do conhecimento humano. Por outro lado, Keith Baker estendeu a maneira de Tonelli ler os *philosophes* a Condorcet, e demonstrou que, apesar de todo o otimismo, Condorcet era um cético do gênero relacionado à epistemologia, mas a sua dúvida cética foi apenas uma parte do seu pensamento. Ele tinha declarado em suas notas à edição dos *Pensées* de Pascal que “Todos aqueles que têm atacado a certeza do conhecimento humano tem cometido o mesmo equívoco. Tem-se estabelecido (nem era difícil estabelecer) que nem nas ciências físicas, tampouco nas ciências morais, pode-se obter a certeza rigorosa de proposições matemáticas. Mas, no desejo de se obter uma conclusão a partir disso, o homem não tem certeza do critério sobre o qual fundar suas opiniões a respeito desses assuntos, sendo assim, estabelece-se o equívoco. Por outro lado, em alguns casos, há meios de se conceber uma probabilidade, e, ainda, de se avaliar o grau dessa probabilidade de um modo mais aceitável”<sup>29</sup>.

O lado cético do pensamento de Condorcet foi obtido com base no *Essay* de Locke. Não podemos chegar a uma ciência necessária da natureza em razão das nossas limitações. Podemos observar empiricamente o que acontece a todo instante, mas não porque acontece. Mesmo as leis de Newton não fornecem uma garantia de que a natureza deve comportar-se de determinadas formas e não poderia ser de outra maneira. No estudo da natureza não somos capazes de alcançar a certeza de demonstrações lógicas, tal como a encontramos na matemática. Mas isso nos conduz ao tipo completo de ceticismo que Pascal e Hume conceberam?

O mundo poderia ser completamente inteligível, mas podemos come-

çar a interpretá-lo somente com base no que já sabemos, isto é, por meio das observações empíricas e das relações indutivamente conhecidas entre as idéias. Dos fatos empíricos podemos induzir leis, mas estas são apenas prováveis, porque não sabemos se a natureza será ou não uniforme, por conseguinte, se o futuro assemelhar-se-á ao passado. Assim sendo, o ceticismo de Pascal, Bayle e Hume fizeram com que Condorcet notasse os limites do nosso conhecimento empírico<sup>30</sup>.

Contudo, o desenvolvimento das probabilidades matemáticas permitiu às pessoas formularem uma matemática de expectativas razoáveis, presumindo-se que a natureza continuaria sendo uniforme. Esta matemática não diz o que acontecerá, mas, de certo modo, diz quais seriam as expectativas dos seres humanos que poderiam ser provavelmente deduzidas<sup>31</sup>.

Em suas notas elaboradas para o seu ingresso na Academia Francesa, Condorcet expõe que seu tipo de ceticismo aplicava-se mesmo aos matemáticos. Nota-se que uma proposição matemática como, por exemplo, “ $2+2=4$ ”, é intuída como correta. Mas podemos ter certeza de que nossas mentes continuarão a funcionar da mesma maneira, de modo que a proposição assemelhar-se-ia como certa no futuro? O tipo de dúvida que Condorcet estava levantando é algo como o ponto levantado por Hume em seu *Treatise*, posicionando o ceticismo de modo crítico às características intrínsecas do funcionamento da razão. Condorcet parece ter sido o único dos *philosophes* que leu o *Treatise* e o único que conhecia o ceticismo de Hume com relação à matemática<sup>32</sup>. A matemática tornou-se então levemente duvidosa e, de alguma maneira, empírica (dependendo da continuidade do modo pelo qual a psique humana opera). A matemática, assim como a física e as ciências morais, seriam apenas uma probabilidade. Assim, essa conclusão cética é tornada positiva ao chamar a atenção para as ciências morais, as quais podem ter o mesmo tipo de precisão e exatidão que as ciências naturais, e o mesmo tipo de certeza. Sob esse aspecto, se considerarmos que há uma semelhança, algo em comum que norteia as questões céticas, tornamo-nos capazes de fomentar o estudo empírico da natureza, do homem e da sociedade, e, assim, precavidos por meio dos resultados

desses estudos, anteciparmo-nos aos problemas oriundos, por um lado, da natureza, e, por outro, dos seres humanos.

As ciências físicas e as ciências humanas podem então ser construídas em termos de probabilidades. Nosso conhecimento pode crescer indefinidamente nessas áreas e ser aplicado ao aperfeiçoamento da cena humana. De modo que temos toda razão em esperar o progresso indefinido do conhecimento humano e a perfectibilidade da humanidade<sup>33</sup>.

Hume, com suas dúvidas fundamentais sobre a habilidade do homem em aperfeiçoar o mundo humano, poderia descartar o progresso das pessoas, assim como sustenta o seu ensaio sobre a idéia da perfeita comunidade, por meio do qual ele alerta para os eventuais danos de certas atitudes políticas, que podem causar o mal ao invés do bem<sup>34</sup>. Condorcet, por outro lado (que nunca menciona Hume em seus trabalhos publicados)<sup>35</sup>, passou os anos pré-revolucionários oferecendo soluções aos problemas, como, por exemplo, eliminar o sistema escravista nas colônias. Durante o período revolucionário, ele foi uma das pessoas mais atuantes no governo, redigindo propostas para reformar a educação, leis, hospitais, prisões, escrevendo uma constituição liberal democrata, e assim por diante, sobressaindo-se até o fim de sua carreira e vida.

Outro lado de nosso tema envolve os critérios anticéticos do período. O século XVIII começou, por um lado, com a apresentação dos argumentos céticos mais contundentes desde Sexto Empírico, grande parte dos quais sendo reunidos e publicados no muito lido *Dictionnaire historique et critique*, de Pierre Bayle, e, por outro lado, com os oponentes afirmando que, além de ser um dos maiores perigos da época, o ceticismo também era ofensivo para toda a humanidade, na medida em que tenta roubar dela a sua característica mais nobre, ou seja, a sua certeza. Apesar do fato da humanidade ter conquistado tanto progresso desde o *Restabelecimento das Letras\**, o pirronismo, fato alegado pelos seus adversários, atingiu o seu ponto culminante, e, exatamente por isso, deveria ser combatido implacavelmente<sup>37</sup>. Este tema, o terrível perigo do pirronismo ao *l'esprit humain*, foi reiterado quando o *Traité de la Foiblesse de l'esprit humain* apareceu pos-

tumamente, em 1723<sup>38</sup>, culminando em uma enorme difusão do *Examen du Pyrrhonisme*, de Jean-Pierre Crousaz<sup>39</sup>, mais de 800 páginas atribuindo o declínio na moral, os escândalos financeiros e todas as doenças da sociedade, ao pirronismo, irradiado dos manuscritos de Bayle à autoridade do bispo Huet, e das novas edições dos textos em latim e francês de Sexto Empírico.

O contra-ataque maciço de Crousaz ao ceticismo estava muito enfraquecido para alcançar seu propósito. O trabalho foi condensado e retrabalhado por Haller e Formey, mas seja lá o que o vigorou, logo se tornou antiquado graças aos esforços de Hume que emergiram a partir das traduções de seu *Enquiry concerning Human Understanding*, em francês e alemão, elaboradas pelos líderes da Academia de Berlim, e, mais tarde, por meio da publicação póstuma dos *Dialogues Concerning Natural Religion* e sua rápida disseminação nos mundos iluministas francês e alemão. Apesar de ter sido considerado irrelevante na vanguarda intelectual, e que o pirronismo poderia possivelmente ser a causa de todos os infortúnios e maldades da sociedade durante o século XVIII, o ceticismo, em suas formas fraca ou forte, obviamente tornou-se um fator da mudança das atitudes dominantes da época. A forma fraca do ceticismo, isto é, sua ênfase dada aos limites do entendimento, tornou-se um lugar comum entre os *philosophes* que consideravam que o conhecimento metafísico não poderia ser obtido (desde que fosse requisitado o conhecimento metafísico além dos limites das capacidades humanas) e que a teologia tradicional não tinha sentido, ou era supersticiosa, ou seja, uma espécie de conhecimento sem qualquer sentido significativo. A fraqueza da razão permitiu que as ciências natural e social fossem concebidas, e que, no máximo, uma teologia deísta empírica fosse engendrada, e que fosse baseada no argumento teleológico, o argumento do desígnio.

---

\*Referência ao Renascimento (N. do T.).

A forma forte do ceticismo, caracterizada em Bayle, Huet e Hume, soblapava a confiança na ciência e na religião deísta, abandonando tanto a religião baseada na fé, quanto a religião não defensável e provável<sup>40</sup>. O pensamento de Hume relacionado ao ateísmo como uma compreensão não cética, uma forma de dogmatismo, que uma pessoa sensata não poderia aceitar<sup>41</sup>, estendeu os argumentos céticos às exigências do conhecimento a ambas as religiões, revelada e natural, conduzindo-lhes no sentido do crescimento da aceitação do agnosticismo entre a elite de pensadores.

Apesar dos semicéticos e do senso comum anticético escocês terem pensado que abateram o dragão cético com sucesso, penso que há evidências de que um outro tipo de *crise pyrrhonienne* estava emergindo nas últimas décadas do século XVIII, o qual é explorado e examinado pelo vigário saboiano de Rousseau e por Staüdlin, na longa introdução de sua *Geschichte und Geist der Skepticismus*, na qual ele trata do impacto no ceticismo anterior a Kant e do super novo ou profundo ceticismo direcionado contra Kant nos primeiros anos após a *Critique of Pure Reason*, de 1781.

A crítica escocesa de Hume insistiu que era contra o posicionamento do senso comum de duvidar da realidade daquilo que os seres humanos experienciavam<sup>42</sup>. Uma vez que Hume e outros opunham-se, os escoceses não ofereciam contra-argumentos no sentido de refutar o ceticismo humeano, mas diziam, inúmeras vezes, que a natureza não permitiria que se fosse capaz de sustentar a dúvida a ponto de questionar a existência e a realidade do mundo exterior. Hume concordou com esse ponto, porém, alertou que a objeção não respondia aos seus argumentos. Por conseguinte, a postura escocesa, assim vista tanto em Hume quanto em Kant, ainda estava mergulhada em problemas céticos. De qualquer modo, as opiniões escocesas tiveram um papel importante no sentido de proporcionar um grande desenvolvimento tanto do interesse quanto da atitude em direção ao ceticismo na Alemanha no período tardio do século XVIII<sup>43</sup>.

Rousseau, na confissão ao vigário de Sabóia, em *Émile*, e mais tarde em *Les Rêveries du promeneur solitaire*<sup>44</sup>, apresentou detalhadamente não só a imagem, como também todas as crenças que foram submersas e tra-

gadas por uma *crise pyrrhoniene* particular<sup>45</sup>. Talvez mais firmemente do que seu inimigo Hume, Rousseau retratou a aterrorizante vida interior do cético, a qual seria superada apenas pela aceitação daquelas opiniões que supostamente eram melhor fundamentadas, as mais acreditáveis, as mais prováveis, mas que ainda poderiam ser questionadas. A pretensa tranqüilidade então obtida valendo-se da aceitação de tais opiniões não eliminou os problemas ou momentos céticos, porém, os momentos dubitativos eram curtos e poderiam ser aceitos simplesmente como variações irrelevantes de uma vida em andamento. Esta solução de Rousseau é algo similar à dos *philosophes*. Ele aceitou uma atitude cética básica que não poderia ser superada, mas que não evitou a crença e a ação fundamentada em algum tipo de probabilidade.

Olaso, em um brilhante artigo, “The two Scepticisms of the Savoyard Vicar”, argumenta que o pirronismo rousseauniano, assim como o humeano, na medida em que considera a Natureza como o critério para a solução e superação de sua dúvida, acabou extrapolando os limites do pirronismo usual da época. “A originalidade de Rousseau, de um lado, consiste em ter descoberto que a Natureza não é simplesmente um estado residual passivo, o qual não é afetado pela angústia nutrida pela opinião. De outro, a sua grande descoberta consiste em ter escutado a Voz da Natureza em sua parte mais oculta (oculta pela civilização) na intimidade de alguém”<sup>46</sup>.

As atitudes, tanto do senso comum realista escocês, por um lado, quanto a de Rousseau, por outro, criaram um ambiente efervescente na última parte do século, especialmente na Alemanha. Lá, sem usar a retórica da guerra fria de Crousaz e de outros anticéticos raivosos, as considerações tardias no século XVIII apresentam-nos um contexto intelectual e social efetivamente afetado, se não infectado, pelo questionamento cético do conhecimento, a um ponto em que a vida dos que orbitavam esse mundo cético fosse intensamente alterada, chegando-se inclusive ao questionamento de seus valores e propósitos; um estado de afetação que perduraria pelos próximos dois séculos, e durante os quais muitas tentativas seriam feitas no sentido de se superar as dúvidas básicas, de dissipar a angústia, e de buscar

algumas bases novas para algum tipo de confiança, as quais permitissem o curso vital. Conforme veremos, a discussão, especialmente na introdução de *Geschichte und Geist der Skepticismus, de Staüdlin*, solapa a maior parte das possibilidades que foram oferecidas nos últimos duzentos anos para lidar com essa situação.

É estranho que um trabalho escrito por um amigo de Kant, a primeira história abrangente do ceticismo, tenha sido ignorado pelos estudos do ceticismo iluminista. Referi-me a isso brevemente em alguns artigos prévios, além de ter ressaltado que, em 1794, o autor pôde dividir a história do ceticismo em duas partes e dois volumes, sendo um originário de Pirro até Bayle e Huet, e outro em Kant e Hume somente, cujos retratos aparecem na capa do volume. O trabalho de Staüdlin é uma fonte interessante, porém, tem o seu valor mais significativo como um trabalho de mérito próprio, e como uma avaliação sobre Kant como um cético por alguém que o admirava e que também era amigável com ele<sup>47</sup>. Staüdlin era um professor e pastor em Göttingen na época.

Ele começou problematizando se o ceticismo era um sistema, uma atitude ou um jogo de argumentos, estendendo-se em discussões baseadas em Sexto, desembocando em Kant e em alguns pós-kantianos do seu tempo. Desse modo ele considerou a fonte e a origem do ceticismo como um problema intelectual particular: “Há na vida de muitas pessoas inteligentes e pensativas épocas nas quais o despertar da razão e de suas próprias investigações sobre a educação que receberam e que nela acreditaram até o momento pode provocar uma situação de falta de convicção, a qual será dolorosa muitas vezes, dificultando tanto suas atividades intelectuais quanto emocionais. Isso será decisivo não só na formação de seus caracteres e de suas vidas futuras, como também na de suas felicidades<sup>48</sup>. A confissão de Rousseau, além de sua apreciação particular sobre o ceticismo, são apresentadas ao vigário de Sabóia. Em seguida, Staüdlin diz que há poucos como Rousseau que são capazes de descobrir um modo de pensar no qual as paixões se acalmem e um ceticismo quieto que suprima a dúvida passional tome conta da mente, permitindo assim o curso vital<sup>49</sup>. Staüdlin, então,

considera que a maioria das pessoas, ao invés de iniciarem as suas jornadas céticas por meio do questionamento dos valores religiosos que herdaram de uma determinada tradição, iniciam-nas por meio dos questionamentos particulares. Elas passam a duvidar da revelação divina a partir do momento em que questionam os dogmas, e, então, adotam uma religião racional até o ponto desta também se tornar suspeita. Isso ocorre não só com os indivíduos, mas também com sociedades inteiras. O *abbé* Raynal é citado ao dizer que o catolicismo move-se incessantemente em direção ao protestantismo, o protestantismo em direção ao socinianismo, o socinianismo em direção ao deísmo, e o deísmo em direção ao ceticismo<sup>50</sup>.

Staüdlin e seus colegas estudantes mergulharam incessantemente numa incerteza profunda. Esse fato foi trazido para um nível pessoal a partir do momento em que Staüdlin propôs um debate sobre o tema na Universidade de Tübingen<sup>51</sup>. Por outro lado, as leituras dos textos de Kant somente pioraram as coisas. Staüdlin baseou-se em algumas descrições de crises *pyrrhonnienes* particulares que foram descritas por seus amigos por volta de 1786, imediatamente após a publicação da *Critique of Pure Reason* de Kant. A primeira consideração começa com uma apreciação sobre a desilusão com a educação religiosa, sendo seguida pelo pensamento direcionado a si mesmo, que submete a educação que recebeu a uma crítica, algo semelhante à dúvida cartesiana. Contudo, a alma humana é incapaz de manter a dúvida completa, e “se não for persuadida por alguma crença, aceitando-a, logo terminará em total desespero, loucura e até mesmo em suicídio”<sup>52</sup>. O cético, então, vacila entre a crença e a dúvida, entre a esperança e o medo. Staüdlin menciona uma segunda pessoa que acreditava em Deus, mas que era incapaz de crer que sabia algo sobre os atributos ou sobre a vontade Divina, e que, portanto, não poderia dizer se algo que ocorreu fazia sentido. “Em todo o nosso conhecimento Divino nós não vemos nada, apenas neblina, nada certo, nada que seja mais verdade do que mentira, e imperfeição”<sup>53</sup>.

A dúvida sobre a certeza da religião original é normalmente o começo da condição cética, que também pode se desenvolver de inúmeras maneiras



e com efeitos diferentes. Alguns encontram serenidade e certeza na religião natural, outros sofrem com o naufrágio da razão e somente alcançam um refúgio seguro na revelação<sup>54</sup>. Como exemplo do que pode ocorrer a uma pessoa nessa situação, a história de Uriel da Costa é-nos oferecida, ele que abandonou o catolicismo em Portugal, fugiu para Amsterdam, onde se tornou judeu, submeteu o judaísmo da comunidade à dúvida e foi excomungado por isso, e, finalmente, arrependido, mendigou para voltar a ser acolhido; expulso novamente, e, já em desespero, cometeu suicídio. Sua autobiografia mostra que ele se tornou um crente da religião natural, mas Bayle, ao relatar a história, sugere que, se ele tivesse vivido mais, abandoná-la-ia também<sup>55</sup>. Em contraposição, Staüdlin descreve o cardeal Péllison, que argumentou com Leibniz, abandonando a razão para salvar a sua fé<sup>56</sup>.

O questionamento incessante, que se assemelha a uma procura pelas razões do conhecimento humano e pela verdade objetiva, e que também submete à crítica as crenças religiosas, é capaz de conduzir o pensamento ao ceticismo filosófico genuíno, no qual não só se cessa a procura pela verdade absoluta, mas também se aceita tudo aquilo que é incerto, momento em que se é arremetido somente ao âmbito das opiniões pessoais<sup>57</sup>. Staüdlin considera que este tipo de ceticismo e o cético que o pratica não são inimigos da humanidade. Um ceticismo mais frívolo é usado como desculpa à imoralidade e à libertinagem. Se for adotado como um meio para libertar o indivíduo de todas as restrições, o ceticismo pode levar a algo como o comportamento de Sade ou à rejeição de Nietzsche à moralidade vigente<sup>58</sup>.

Staüdlin retrata ainda algumas consequências sociais e políticas que podem ser implicadas do ceticismo. “Nosso século é o da revolução no mundo moral e político e da organização dos segredos políticos”. As convicções nos conceitos e nas instituições políticas aceitas são questionadas e solapadas, conduzindo assim a uma nova ordem, por sua vez, também aberta ao questionamento<sup>59</sup>.

O estudo da história da filosofia também pode desembocar no ceticismo. Huet e Bayle tornaram-se céticos dessa maneira, ao verem que a variedade dos conceitos filosóficos e a influência da desrazão sobre os filósofos

podem levá-los a duvidar do empreendimento filosófico. Ao mesmo tempo, quanto mais se descobre sobre a natureza, mais se tem resvalado no ceticismo sobre a natureza real das coisas<sup>60</sup>.

Se há muitos fatores que conduzem as pessoas ao ceticismo, qual é então o seu efeito sobre elas e a sociedade? O ceticismo antigo alegou de um lado ter trazido paz à mente de seus adeptos, e, de outro, que eram conformistas que não causariam nenhum problema à sociedade, na medida em que aceitavam as regras e leis da sociedade de maneira não dogmática. Staüdlin recusa-se a acreditar que isso funcionaria no mundo moderno, chamando a atenção para o fato de que, no que concerne aos valores morais, Bayle, Huet, La Mothe Le Vayer, Montaigne e Hume consideravam que nem tudo o que a teoria concebia, na medida em que pode ser submetida à crítica, e que pode ser considerada dúvida, poderia ser aplicado à esfera empírica e prática<sup>61</sup>.

A tentativa de fazer do ceticismo o caminho para a fé é rejeitada. Staüdlin recusou os passos de Kierkegaard nessa direção. O ceticismo perfeito destruiria tanto a razão quanto a fé. Assim, Staüdlin advogou um ceticismo modesto que considera a metafísica aberta a dúvidas intermináveis, mas que aceita um tipo de certeza subjetiva. Isto é o suficiente para se aceitar os ensinamentos morais do Evangelho sem a necessidade de justificativa teológica, tanto para se desafiar a ciência dogmática quanto para se buscar novos pontos de vista sobre a natureza. Este ceticismo modesto torna-se um impulso constante no sentido de promover o avanço do conhecimento, na medida em que desincha o dogmatismo. Staüdlin viu um ceticismo semelhante nos efeitos das reflexões de Hume, o qual, por sua vez, conduziu Kant a um dogmatismo modesto, e que novamente o conduziu ao ceticismo por meio de sua crítica a todos os dogmatismos prévios<sup>62</sup>.

O mundo intelectual, moral e social retratado por Staüdlin, em 1794, encontrava-se completamente influenciado pelo ceticismo, desafiando os princípios filosóficos e religiosos, afetando a aceitação das normas e dos padrões sócio-morais terrenos. Intelectualmente, um ceticismo de várias formas assumiu o controle. Os argumentos cétricos de Sexto Empírico, Bay-

le, Huet e Hume minaram a filosofia dogmática. As várias tentativas dos philosophes durante todo o século XVIII, os deístas, os filósofos escoceses do senso comum, e os anticéticos, como Crousaz e Formey, não tiveram sucesso ao tentarem eliminar o ceticismo. Apenas Kant conseguiu lidar com o ceticismo e Staüdlin compreendeu que um novo tipo de ceticismo estava prestes a ser engendrado a partir dos esforços empreendidos por Kant, como o apresentado em sua época por Schulze-Aenesidemus e Jacobi<sup>63</sup>.

A história do ceticismo foi oferecida como um meio para se entender aquela era intelectual. Staüdlin, ao longo de sua história, condenou a influência malévola que o ceticismo não-filosófico poderia ter sobre a moral, a sociedade e a religião, ao passo que retratou o ceticismo filosófico como algo valioso para o progresso do entendimento e da vida humana, de Pirro até Kant. Este ceticismo filosófico era aproximadamente uma combinação do semiceticismo dos philosophes com o ceticismo limitado de Rousseau, e o foi profundo apenas em Bayle ou Hume.

Esta avaliação foi apenas a opinião de um homem ou nos diz algo sobre o temperamento da época e talvez sobre a importância da filosofia kantiana?<sup>64</sup> O único estudo sobre Staüdlin que conheço é um artigo recente de John C. Laursen<sup>65</sup>, o qual abordou, além do próprio Staüdlin, Kant. Staüdlin não era um pastor provinciano isolado. Ele veio de Swabia, estudou em Tübingen entre 1779 e 1784 (onde Schelling e Hegel estudaram pouco antes), tornou-se pastor, viajou por toda a Alemanha, França e Suíça, e passou um ano na Inglaterra. Além disso, em 1790, tornou-se professor nomeado em Göttingen<sup>66</sup>. Já entre os anos de 1791 e 1798 Kant e Staüdlin trocaram correspondências. Kant, aliás, dedicou-lhe o seu *Conflict of the Faculties*, de 1798. Tanto Staüdlin quanto Kant foram muito ativos ao longo dos anos de 1790 como opositores do tipo não-filosófico e destrutivo de ceticismo. Staüdlin não só favoreceu o que ele chamou de “ceticismo filosófico” como o viu surgir no final do século a partir da filosofia crítica de Kant.

Ainda que ninguém, exceto Kant, pareceu ter prestado muita atenção a Staüdlin, sua figura lança luz sobre como a revolução kantiana era vista na época. Aqueles, como Staüdlin, que viram Kant em termos da história

do ceticismo e o viram como um cético *malgré lui*\*, também viram o século XVIII, de um lado, terminando submerso no ceticismo, e, de outro, fecundo por meio de novas maneiras de se lidar com ele. Exatamente enquanto Staüdlin estava escrevendo, Fichte e Hegel estavam começando suas carreiras intelectuais ao buscarem novas maneiras de conduzirem os seus pensamentos em sentido diferente ao do ceticismo. Ao invés de oferecerem o semiceticismo dos *philosophes*, eles pretenderam alcançar um plano intelectual onde os problemas céticos não fossem mais tão dominantes.

O ceticismo no século XIX era uma forte corrente que não havia sido sistematicamente estudada. Hume não era a figura principal até a parte final do século. O semiceticismo dos *philosophes* converteu-se num positivismo dogmático. Já o ataque de Hegel engendrou um novo período metafísico, que, mais tarde, deveria ser desafiado por reempregar argumentos céticos. Novos tipos de ceticismo apareceram nos trabalhos de Kierkegaard, Nietzsche e dos teólogos russos neo-ortodoxos. Além disso, talvez o mais importante filósofo americano do período, Charles Saunders, desenvolveu recentemente sua compreensão falibilista após estudo extensivo da história da filosofia, incluindo uma investigação detalhada dos textos de Sexto Empírico!<sup>67</sup>

Então, contrariamente à minha opinião anterior, o ceticismo não estava se extinguindo pouco a pouco na última metade do século XVIII: ele assumiu diferentes formas, reagindo de diferentes maneiras, mediante as quais os filósofos dogmáticos tentaram responder ao desafio cético. Alguns de seus efeitos não-filosóficos, que engendraram uma “base” cética que permitiu a possibilidade de virem à tona a tolerância e a democracia universais, implicaram o solapamento da confiança nas antigas ordens da Igreja e do Estado na Europa Ocidental a partir do momento em que considerou a possibilidade de que nenhum sistema tradicional de idéias ou instituições

---

\* “a contra gosto” (N. do T.).

pudesse ser racionalmente defendido.

Hume foi o principal apresentador dos argumentos céticos entre a metade e o final do século XVIII. Em sentido oposto, outros não só tentaram atenuar a força do seu pirronismo completo, mas também mostraram maneiras de se viver com ele, e ainda vislumbraram algumas possibilidades para o desenvolvimento do conhecimento humano. Os momentos cruciais do século viram o que mais tarde seria compreendido como um novo estágio da filosofia, a *Revolução Copernicana* de Kant, na iminência quase que por completa de uma submissão aos ataques céticos, sendo, ou interpretada como uma outra forma de ceticismo, ou como o elemento que poderia nortear novas formas de ceticismo. Os desafios de diversos pós-kantianos como, por exemplo, Schulze-Aenesidemus, Maimon, Hamman e Jacobi, tiveram o intuito de mostrar que, em termos kantianos, ninguém poderia saber coisa alguma do que concerne às condições de experiência ou do mundo. Contudo, talvez com a exceção de Hamann, ninguém vislumbrou a profundidade cética em que isso poderia desembocar. Hamann leu tudo sobre Hume, e concluiu que, na maioria dos argumentos céticos e pagãos, Hume realmente falou como a maior voz da ortodoxia! De acordo com Hamann, Hume mostrou que, ao invés de se conhecer algo por meio da razão ou experiência, conhece-se apenas por meio da fé.

O século XIX começou, e o ceticismo, por sua vez, ainda era considerado o fantasma assombrando a filosofia européia.

Valendo-se de toda a reflexão desenvolvida até aqui, certamente não mais diria, como disse em 1963, “que o Iluminismo foi muito mais um hiato no desenvolvimento contínuo do ceticismo”<sup>68</sup>. O ceticismo foi uma força ativa ao longo de todo o período. Ele pode não ter tido partidários de influência e atitude originais após Hume, contudo, as tradições de Sexto, Bayle, Huet e do próprio Hume viveram, na medida em que foram interpretadas de uma maneira ou de outra. O ceticismo pode não ter sido visto como profunda ou fundamentalmente problemático como o foi para Hume, mas, de uma forma modificada, foi parte de muitas das discussões filosóficas básicas do período. Então, como Staüdlin argumentou, por um

lado os movimentos não-filosóficos e da elite intelectual estavam afetados positiva ou negativamente pelo legado cético, e, por outro, bem no fim do século XVIII, um novo e completo período de ceticismo versus dogmatismo estava prestes a emergir junto com o despertar da resolução proposta por Kant à *crise pyrrhonienne* induzida com base nos argumentos de Hume.

Foi somente quando se pensou ter encontrado respostas melhores, e talvez questões melhores, que os historiadores da filosofia da metade do século XIX puderam embrulhar o passado para que o século XVII fosse influenciado somente pelas filosofias de Bacon, Descartes, Espinosa, Locke e Leibniz, e que o século XVIII somente o fosse pelas de Berkeley, Hume e Kant. Hume foi, não mais um cético, mas a extremidade da trindade do empirismo britânico, constituído por Locke, Berkeley e Hume.

Isso pode ter sido confortante às pessoas que compreenderam o mundo intelectual como o triunfo tanto do empirismo britânico quanto do racionalismo continental. Contudo, cada um desses movimentos logo foi confrontado com os problemas céticos, e, desde então, a dialética do ceticismo versus o anticeticismo continua. E como um dos amigos de Hume escreveu, “O(a) sensato(a) em cada época conclui, o que Pirro ensinou e Hume revitalizou, que os dogmáticos são bobos”<sup>69</sup>.

## Notas:

- 1 R.H. Popkin, “Scepticism in the Enlightenment”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 26:1963, pp. 1321-1335.
- 2 R.H. Popkin, “Scepticism and Anti-scepticism in the Latter Part of the 18th Century”, in *Paul Fritz e Richard Morton*, eds., *Woman in the 18th Century and Other Essays*, Toronto e Sarasota: Samuel Stevens Hakkert, 1976, pp.319-343.
- 3 Giorgio Tonelli, “Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment”, *Studia Leibnitiana*, 55:1974, p.108.
- 4 Keith M. Baker, *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1975.
- 5 Ezequiel de Olaso, *Escepticismo e ilustración, La crisis pirronica de Hume y Rousseau*, Valencia, Venezuela, 1981.
- 6 Ezequiel de Olaso, “The two Scepticisms of the Savoyard Vicar”, in R.A. Watson e J.E. Force, *The Sceptical Mode of Modern Philosophy*, The Hague: Nijhoff, 1988, p.44.

7 G. Tonelli, “Die Anfänge von Kants Kritik der Kausalbeziehungen und ihre Voraussetzungen im 18. Jahrhundert”, *Kant-Studien*, 57:1966, pp.417-456, e “Kant und die antiken Skeptiker”, *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, hrsg.v. H.Heimsoeth, Hildesheim: Olms, 1967, pp.93-123; John C. Laursen, “Kant in the History of Scepticism” in Martyn P. Thompson, ed., *John Locke und/and Immanuel Kant*, Philosophische Schriften, Band 3, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, pp. 254-268; e Daniel Breazale, “Fichte on Skepticism”, *Journal of the History of Philosophy*, 29:1991, 427-454.

8 Veja *Oxford English Dictionary*, verbetes sobre “scepticism”.

9 Além dessas edições, Jean Leclerc elaborou uma revisão longa, com mais de 100 páginas, proveniente da edição de Fabricius na *Bibliothèque ancienne et moderne*, 14:1720, pp. 1-113.

10 A discussão de Richard Kroll acerca da influência de Gassendi sobre o pensamento Inglês demonstra o quão facilmente Locke poderia ter absorvido o ceticismo mitigado de Gassendi. Cf. Kroll, *The Material World Baltimore*, Johns Hopkins, 1991.

11 Feito por um bom amigo de Pierre Bayle, Pierre De Coste, que usou a terminologia dos escritos pirrônicos franceses do século XVII para expressar a teoria do conhecimento de Locke. Sua tradução, que exerceu um papel importante no continente durante o Iluminismo, não recebeu a merecida atenção.

12 Seu estudo foi deixado com legado aos departamentos e aos historiadores franceses. A recente publicação de um volume de textos filosóficos de Voltaire, editado por Paul Edwards, tenta atingir os filósofos nativos de língua inglesa no sentido de estimulá-los a perceberem a parte de seus legados intelectuais.

13 Lewis White Beck, *Eighteenth Century Philosophy*, New York: Free Press, 1966.

14 Adicionei isso porque, nos anos de 1960, iniciei uma controvérsia sobre se Hume havia lido Berkeley, e se aquele, na verdade, era influenciado por este. Baseado numa carta de Hume que surgiu em Crackow, eu finalmente escrevi “Então Hume leu Berkeley”, *Journal of Philosophy* 61:1964, pp. 773-779.

A questão, no caso de Kant, é se ele leu o *Treatise of Human Nature* de Hume, que ainda não tinha aparecido na Alemanha. Partes do *Treatise*, contudo, apareceram na tradução alemã de James Beattie e em outros trabalhos.

15 David Hume, *Traité de la nature humaine*, traduzido por André Leroy. Uma tradução do Livro I foi publicada por Charles Renouvier e Francois Pillon in 1877.

16 Ele é então tratado por Jacob Brucker em seu sexto volume de história da filosofia, e consistiu a primeira tentativa de colocar todos os filósofos modernos em categorias ou escolas. Constance Blackwell está publicando um estudo sobre as considerações de Brucker sobre a história do ceticismo.

17 Cf. R.H. Popkin, “David Hume and the Pyrrhonian Controversy”, *Review of Metaphysics* 6:1952-53, pp. 65-81. Bayle, Huet e Hume foram contextualizados por meio dessas questões. Como Huet disse ao final de seu *Traité*, uma coisa é filosofar e outra viver.

18 R.H. Popkin, “Bayle and Hume”, in Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, Indianapolis, Hackett, 1989, pp. 149-160.

19 Laurence Bongie, *David Hume, Prophet of the Counter-Revolution*, Oxford: Oxford Univ.

Press, 1965.

20 Pierre Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*, Paris: Les Belles Lettres, 1971.

21 Denis Diderot, “Pyrrhonienne ou sceptique philosophie”, *Encyclopédie*, 13:612ff.

22 No seu *The Lisbon Earthquake*, Voltaire diz que Bayle, “o maior mestre da arte da argumentação que já escreveu, somente ensinou a duvidar”. E disse mais: “O que eu aprendo com Bayle é duvidar sozinho? Bayle, grande e sensato, derruba todos os sistemas, logo, se opõe às suas próprias doutrinas, como o escravo cego aos comandos de Delilah, abatido pelo amontoado demolido em suas mãos”. Sobre as considerações de D’Alembert acerca do ceticismo ver G. Tonelli, “The Philosophy of D’Alembert. A Sceptic beyond Scepticism”, *Kant-Studien* 67:1976, pp. 353-371.

24 Cf. R.H. Popkin, “Hume, Turgot and Condorcet”, in *Condorcet Studies II*, ed, by David Williams, New York: Peter Lang, 1987, pp. 47-62.

24 David Hume, *The Letters of David Hume*, ed. J.Y.T.Grieg, Oxford: Oxford Univ. Press, 1932, II, 180, carta 417.

25 Turgot, carta em John Hill Burton, *Letters of Eminent Persons addressed to David Hume*, Edinburgh and London, 1849, 163.

26 Keith Baker, Condorcet, *From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1975, pp. 135-155.

27 Cf. G. Tonelli, “The Weakness of Reason in the Age of Enlightenment”, *Diderot Studies*, 14:1971, pp.217-244, e “Changeux and Scepticism”.

28 Ver Jean Pierre Brissot, *Mémoires de Brissot*, ed. por De Lescure, Paris: Firman-Bidot, 1877, pp. 99-100 e 166-67. Fui informado recentemente, por Laurence Bongie e meu filho, Jeremy Popkin, que a proposta original de Brissot surgiu, algo em torno de sessenta páginas. Espero examiná-la e analisá-la num futuro próximo. [Em 1992, eu a examinei nos Arquivos Nacionais em Paris, discutindo-a num próximo artigo sobre o ceticismo de Brissot.]

29 Citado em Baker, op. cit., p. 129.

30 Baker, op. cit., chap.3.

31 Baker, op. cit. loc. cit.; e R.H. Popkin, “Condorcet’s Epistemology and His Politics”, in M. Dascal e O. Gruengard, *Knowledge and Politics, Case Studies in the Relationship between Epistemology and Political Philosophy*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1989, pp. 113-115.

32 Do conhecimento de Condorcet sobre o *Treatise de Hume* veja Baker, op. cit., chap. 3, pp. 139-155 e 181ff, e Popkin, “Condorcet and Hume and Turgot”, pp. 47-48.

33 Baker, op. cit., pp. 44, 74, e Popkin, “Condorcet’s Epistemology and his Politics”, p.114. Sempre há que se lembrar que a declaração mais poderosa da teoria do progresso e da perfectibilidade da humanidade foi escrita enquanto os agentes do reino do terror o estavam procurando, e que ele morreu, ou por suas próprias mãos, ou pela execução, logo após terminar o Equisse.

34 “Em toda a humanidade, não há ninguém tão pernicioso quanto os políticos retóricos, se tivessem algum poder, nem tão ridículos se eles o quisessem”, Hume, “Idea of a Perfect Commonwealth”, *Ensaio XVI in Philosophical Works*, T.H. Green e T.H. Grose, London, 1882,



p. 480n.1.

35 Ver Popkin, “Condorcet and Hume and Turgot”. Eu não encontrei nenhuma evidência de que já tivessem se encontrado quando Hume esteve em Paris.

36 Ver Popkin, “Condorcet, Abolitionist”, in *Condorcet Studies I*, ed. L.C. Rosenfield, Atlantic Heights, N.J.: Humanities Press, 1984, e “Condorcet’s Epistemology and his Politics”. Condorcet era o líder da Société des amis des noirs.

37 Isso é o que se diz no começo da revisão de Pierre Villemandy do Scepticismus debellatus de 1697, na *Histoire des Ouvrages de Savans*, 1697, art. X, pp.240-250.

38 Em muitas edições desse trabalho em francês, latim, inglês, alemão e italiano, e sobre o furor que ocorreu quando o trabalho surgiu, ver Popkin, “Scepticism in the Enlightenment”, p. 1326.

39 No Examen, veja Popkin, “Scepticism in the Enlightenment”, pp. 1328-1330, Crousaz teve uma impressão muito ruim daqueles que o viam principalmente sob o estereótipo do Examen du Pyrrhonisme. Ele também foi um lógico importante que trabalhou no texto, o qual foi traduzido para o inglês. Talvez a sua maior reivindicação de reconhecimento encontrava-se no fato de que ele era professor de Edmund Gibbon quando ele foi embarcado para a Suíça a fim de desatar seu flerte juvenil com o catolicismo romano.

40 Hume, ao final do Dialogues, tem seu porta-voz cético, Philo, que argumenta no sentido de que toda a teologia natural desaparece na medida em que é fundamentada em torno de proposições vagas, “que a causa ou causas da ordem no universo provavelmente arremete(m) a alguma analogia remota à inteligência humana”.

41 Pelo menos isto é o que ele pretendeu dizer ao Barão D’ Holbach e seu círculo num jantar entre amigos em Paris. Cf. Ernest C. Mossner, *The Life of David Hume*, Austin: Univ. of Texas Press, 1954, pp. 483-486.

42 Sobre a resposta do senso comum escocês vista nesse contexto, ver Popkin, “Scepticism and Anti-Scepticism in the Latter Part of the 18th Century”, pp. 332-335.

43 Sobre isso ver Manfred Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany, 1768 – 1800*, Kingston and Montreal:McGill Queen’s University Press, 1987.

44 Jean Jacques Rousseau, Émile, Livre IV, e *Réveries*, Segundo passeio.

45 A meu ver, o melhor estudo de Rousseau nesse contexto é o de Olaso, Escepticismo e ilustracion. *La crisis pirronica de Hume y Rousseau*.

46 Olaso, “The Two Scepticisms of the Savoyar Vicar”, p.56. Para Hume, a voz da natureza foi coberta pelo barbarismo, o que está se tornando cada vez mais evidente em épocas mais civilizadas. A consideração mais anarquista de Rousseau sobre a civilização conduz-lhe à confiança em uma voz primitiva da natureza, a qual é descontaminada das artes e das ciências, além do tão chamado mundo civilizado.

47 No tema de Kant como um cético, ver dois artigos recentes e interessantes, John C. Laursen, “Kant in the History of Scepticism”, in John Locke und/and Immanuel Kant, *Philosophische Schriften*, Band 3, 1991, pp. 254-268, e Manfred Kuehn, “Kant’s Transcendental Deduction: A limited Defense of Hume”, in B. de Ouden, *New Essays on Kant*, New York, 1987, pp.47-72. Laursen descreve a relação de Kant com Staüdlin, a qual conduz Kant a

dedicar-lhe um trabalho, pp.255-56.

48 Carl Friedrich Staüdlin, *Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich im Rücksicht auf Moral und Religion*, Leipzig, 1794, p.39. Minhas citações são oriundas de uma tradução de um trabalho de Staüdlin preparado por Rosemarie Bock. Uma tradução diferente está sendo preparada pela Fundação à Pesquisa sobre a História Intelectual.

49 Staüdlin, op. cit, p.51-62.

50 Ibid., p.63-64.

51 Onde houve um grande interesse nas “respostas” escocesas a Hume. Cf. M. Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany*, chap. IV.

52 Ibid., p.64.

53 Ibid., p.81.

54 Ibid., p.84..

55 A história de Da Costa é contada no artigo de Bayle “Acosta” e em Da Costa Exemplar vitae humanae, originalmente publicado como apêndice ao debate entre o exposto Phillip van Limborch e o filósofo Judeu Orobio de Castro. Como Espinosa estava se tornando uma figura central no pensamento alemão no final do século XVIII, naquele momento vislumbrou-se em Da Costa a sua coragem, seu heroísmo visionário, e talvez os mesmos ensinamentos de seu professor. Espinosa nunca mencionou seu caso ou sua morte.

56 Bayle sugeriu que seu ceticismo fosse estendido à religião enquanto tal. Bayle, Dictionaire, art. Péllison, rem. F.

57 Staüdlin, op. cit., pp. 89-93.

58 Ibid., p.96-97.

59 Ibid., p.100.

60 Ibid., pp.104-107.

61 Ibid., p.117.

62 Ibid., pp.135-136.

63 Staüdlin não pareceu ter consciência dos esforços de Solomon Maimon, os quais o próprio Kant pensou estar constituído da mais incisiva crítica cética de seu trabalho.

64 Vale lembrar que a History de Staüdlin foi escrita no período do terror na França e da repressão de idéias progressistas na Inglaterra.

65 J.C. Laursen, “Kant in the History of Scepticism”, pp. 254-268.

66 Sobre sua vida e carreira ver P.Tschackert, “Staüdlin”, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, Berlin, 1971, Vol.35, pp. 516-520.

67 C.f. Robert G. Meyers e R. H. Popkin, “Early Influences on Peirce: A Letter to Samuel Barnett”, *Journal of the History of Philosophy*, XXXI. 1993, pp. 607-21.

68 Popkin, “Scepticism in the Enlightenment”, p.1344.

69 Esta é a versão original do poema de Thomas Blacklock tal como aparece na carta de Hume de 20 de Abril de 1756 a John Clephane, em *The Letters of David Hume*, ed. J.Y.T. Greig, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1932, 1:231.