

Entre o fideísmo cético de Montaigne e a sociedade aberta de Popper: o cristianismo e o papel da tradição

Daniel Mota Vieira¹

Resumo: Neste artigo, buscaremos aproximar dois autores distanciados por quatro séculos: Michel de Montaigne (1533-1592) e Karl Popper (1902-1994). O primeiro procede em consonância com a adaptação pirrônica às tradições e costumes sociais aliada a uma defesa adomgâmica do catolicismo tradicional. O segundo procede pela defesa adomgâmica dos ideais do cristianismo primitivo enquanto molas propulsoras da tradição liberal-democrática. Para tanto, iniciaremos com uma exposição do fideísmo de Montaigne e da referida adaptação pirrônica. Em seguida, exporemos o modo de Popper lidar com a tradição, colocando-a como principal vetor da ordem social. Ademais, mostraremos como a tradição cristã influenciou o seu pensamento a ponto de o filósofo concebê-la como um dos principais ingredientes da sociedade aberta. Concluímos ressaltando que, apesar das diferenças entre os dois autores, ambos estão unidos tanto na crítica das pretensões cognitivas humanas quanto na consideração das tradições como um fator de estabilidade social.

Palavras-chave: Michel de Montaigne. Karl Popper. Tradição. Ceticismo. Cristianismo.

Between Montaigne's Skeptical Fideism and Popper's Open Society: The Christianity and the Role of Tradition

Abstract: In this paper, we will seek to bring together two authors separated by four centuries: Michel de Montaigne (1533-1592) and Karl Popper (1902-1994). The first proceeds in line with the Pyrrhonian adaptation to social traditions and customs combined with an adogmatic defense of traditional Catholicism. The second proceeds

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFil/UFRRJ). Ênfase de pesquisa em Karl Popper e Max Weber, filosofia das ciências naturais e história do liberalismo. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-5431-0846>. E-mail para contato: dmv95.ufrj@gmail.com.

Recebido em: 27/04/2022 – **Aceito em:** 20/09/2022.

through the adogmatic defense of the ideals of primitive Christianity as driving forces of the liberal-democratic tradition. To do so, we will begin with an exposition of Montaigne's fideism and the aforementioned Pyrrhonian adaptation. Next, we will explain Popper's way of dealing with tradition, placing it as the main vector of social order. Furthermore, we will show how the Christian tradition influenced his thinking to the point that the philosopher conceived it as one of the main ingredients of the open society. We conclude by emphasizing that, despite the differences between the two authors, both are united both in the critique of human cognitive pretensions and in the consideration of traditions as a factor of social stability.

Keywords: Michel de Montaigne. Karl Popper. Tradition. Skepticism. Christianity.

Entre el fideísmo escéptico de Montaigne y la sociedad abierta de Popper: el cristianismo y el papel de la tradición

Resumen: En este artículo buscaremos reunir a dos autores separados por cuatro siglos: Michel de Montaigne (1533-1592) y Karl Popper (1902-1994). El primero procede en la línea de la adaptación pirrónica a las tradiciones y costumbres sociales combinada con una defensa adogmática del catolicismo tradicional. La segunda procede a través de la defensa adogmática de los ideales del cristianismo primitivo como fuerzas motrices de la tradición liberal-democrática. Para ello, comenzaremos con una exposición del fideísmo de Montaigne y la citada adaptación pirrónica. A continuación, expondremos la manera popperiana de tratar la tradición, situándola como principal vector de orden social. Además, mostraremos cómo la tradición cristiana influyó en su pensamiento hasta el punto de que el filósofo la concibió como uno de los principales ingredientes de la sociedad abierta. Concluimos destacando que, a pesar de las diferencias entre ambos autores, ambos están unidos tanto en la crítica de las pretensiones cognitivas humanas como en la consideración de las tradiciones como factor de estabilidad social.

Palabras clave: Michel de Montaigne. Karl Popper. Tradición. Escepticismo. Cristianismo.

1. Introdução

É costumeiro nos cursos sobre história da filosofia moderna apresentar-se o *cogito* cartesiano como a centelha de todas as discussões desse período por demais fértil em reflexões. No entanto, muito pouco ou nada é abordado acerca do ressurgimento do ceticismo grego no século XVI e o impacto

deste em inquirições posteriores de variegados pensadores, da modernidade à contemporaneidade.

Segundo Richard Popkin (1923-2005), as informações concernentes aos céticos gregos chegaram até os pensadores da Renascença principalmente a partir de três vias: os escritos de Sexto Empírico; as obras céticas de Cícero e pelos relatos de Diógenes Laércio acerca das antigas correntes céticas em seu *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (POPKIN, 2000).

Sexto Empírico foi um autor do helenismo e, segundo Popkin, obscuro e desprovido de originalidade, cujas vida e carreira são praticamente desconhecidas. No entanto, por ser o único filósofo pirrônico grego do qual a obra subsistiu, acabou por desempenhar um papel de destaque na germinação do pensamento moderno. Sexto, raridade recém-descoberta, tornou-se *le divin Sexte* e no fim do século XVI chegou a ser considerado como o "pai" da filosofia moderna. As consequências de seu pensamento quanto ao problema do critério provocaram uma busca pela certeza que originou o racionalismo construtivo de Descartes e o ceticismo construtivo de Pierre Gassendi e Marin Mersenne.

Todo esse caminho foi viabilizado pela publicação, em 1562, da edição latina das *Hipotiposes* pelo impressor renascentista Henri Estienne e, em 1569, pela publicação de uma edição latina das obras de Sexto por Gentian Hervet, pensador francês da Contrarreforma. Essa última edição contemplava uma tradução de *Adversus Mathematicos*, feita por Hervet, e a tradução das *Hipotiposes*, por Estienne.

Assim, nossa abordagem, tendo em vista esse cenário de redescoberta do arsenal cético grego, caracterizado pelo exame crítico das pretensões cognitivas humanas, buscará aproximar dois autores que se encontram separados por quatro séculos. São eles: Michel de Montaigne (1533-1592) e Karl Popper (1902-1994).

A Montaigne está associada a adesão e defesa do cristianismo, em sua vertente católica, caracterizada por um caráter adogmático, isto é, uma espécie de crença que não corresponde a uma defesa apaixonada de uma verdade inquestionável e nem à popular credulidade ingênua (MACIEL, 2011). Seu proceder, por-

tanto, encontra-se mais próximo da adaptação pirrônica à religiosidade tradicional, que se nutre mais dos costumes do que dos dogmas estabelecidos. Os riscos atrelados a contínuas mudanças de opinião o levam a manter-se ao lado da antiga Igreja, ressaltando a utilidade da tradição para o acatamento de leis e costumes que embasam a ordem social.

A Popper, ainda que agnóstico, está associada uma defesa do cristianismo primitivo enquanto mola propulsora dos ideais individualistas e igualitaristas da sociedade aberta, consolidando a tradição liberal-democrática ocidental. Para o filósofo, a vida social exige tradições, sejam elas racionais ou não. Em analogia com as teorias científicas, cuja função prática é impor ordem ao conhecimento, a criação de tradições, tendo como ilustre exemplo as nossas leis, tem a função prática de impor certa ordem e previsibilidade ao mundo social (VIEIRA, 2021). Estando desprovido o mundo de um grande número de regularidades viveríamos ansiosos e repletos de incertezas. Desse modo, as tradições são intermediárias entre as instituições e os anseios dos indivíduos; e sendo a nossa tradição liberal-democrática, examiná-las com diligência e buscar aprimorá-las, em contraste com uma posição dogmática ou demiúrgica, é fundamental.

2. O fideísmo cético de Montaigne

A inauguração do fideísmo cético por Montaigne estava relacionada intrinsecamente às lutas religiosas que marcaram o seu tempo (MACIEL, 2011). Dois são os alvos de Montaigne, em sua *Apologia de Raymond Sebond*: a arrogância dos *athéistes*, que ao confiarem demasiadamente no poder da razão em fundamentar a verdade, almejavam refutar os argumentos apresentados por Sebond² voltados a provar os artigos de fé da religião cristã; e as ideias reformistas³, que apregoavam que os artigos de fé deveriam

² Raymond Sebond (1385-1436), acadêmico catalão, professor de medicina, filosofia e professor régio de teologia em Toulouse, França.

³ Movimento religioso que ocorreu na Europa do século XVI, cujo principal

ser interpretados à luz da razão natural. Para Montaigne, tanto os *athéistes* quanto os reformadores padeciam por presunção. Essa presunção consistia na crença de que é possível refutar ou reformar a religião amparados exclusivamente nas faculdades racionais humanas; ao passo, que, na visão montaigniana, o fideísmo:

Nada do que concerne ao homem apresenta mais incontestável utilidade do que essa simplicidade. Nessa filosofia pirrônica ele aparece nu e vazio, consciente de sua fraqueza natural e suscetível de receber de cima, até certo ponto, a força de que carece. Estranho a todos os conhecimentos humanos, acha-se tanto mais preparado a se tornar um domicílio para a ciência divina; faz abstração de sua própria inteligência para dar maior espaço à fé; crê e não propõe nenhum dogma contrário às leis e costumes; humilde, obediente, disciplinado, estudioso, inimigo declarado da heresia, está portanto livre dessas vãs opiniões contrárias à religião introduzidas pelas seitas dissidentes; é uma página em branco, preparada para receber tudo o que apraz a Deus nela traçar (MONTAIGNE, 1972, p. 234-235).⁴

líder foi Martinho Lutero (1483-1546) ao publicar 95 teses críticas à Igreja Católica e ao Papa.

⁴ O fideísmo cético toma como grande inspiração a passagem contida na 1ª Carta de São Paulo aos Coríntios 1.18-23: "A linguagem da cruz é loucura para os que se perdem, mas, para os que foram salvos, para nós, é uma força divina. Está escrito: *Destruirei a sabedoria dos sábios, e anularei a prudência dos prudentes* (Is. 29,14). Onde está o sábio? Onde o erudito? Onde o argumentador deste mundo? Acaso não declarou Deus por loucura a sabedoria deste mundo? Já que o mundo, com a sua sabedoria, não reconheceu a Deus na sabedoria divina, aprovou a Deus salvar os que creem pela loucura de sua mensagem. Os judeus pedem milagres, os gregos reclamam a sabedoria; mas nós pregamos o Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os pagãos" (BÍBLIA SAGRADA, 2003. p. 1466, grifos no original).

De tal modo, Montaigne lança mão, para atacar essa espécie de vaidade, das armas empregadas pelo ceticismo antigo⁵ para suplantar a presunção (*óiesis*) e a precipitação (*propéteia*) que os conduziam ao abandono da investigação e aceitação acrítica de suas próprias opiniões (MACIEL, 2011). Destarte, a *Apologia*, ainda que o título possa levar a essa impressão, não consiste em uma defesa dos argumentos particulares de Sebond. Isso por conta de que uma vez que Sebond, ao propor uma Teologia Natural, ou seja, uma teologia centrada exclusivamente em razões humanas e naturais, acalenta, de modo similar a seus adversários, uma demasiada expectativa em relação ao que a razão pode realizar. Sendo assim, a pretensão de Montaigne é demonstrar que cabe a nenhum argumento racional dar a palavra final no que concerne aos mistérios da religião, devendo esta se assentar em uma fé reconhecadora da pequenez humana e submissa à grandeza divina:

Os enigmas céticos ajudam a destruir o adversário, enquanto que o fideísmo impede ao mesmo tempo que este pensamento se autodestrua. A teoria cética

⁵ Com o termo "ceticismo", que significa *busca*, entende-se a tese da impossibilidade de decisão quanto à verdade ou falsidade de qualquer proposição. Distingue-se tanto do relativismo quanto das doutrinas de acordo com as quais tudo é verdadeiro ou tudo é falso; dado que estas buscam fornecer um *critério de decisão* cuja existência é negada pelo ceticismo. Sexto Empírico nos forneceu uma definição rigorosa da natureza do ceticismo ao afirmar que a toda razão opõe-se outra de igual valor. Tal princípio, por conseguinte, impede a tomada de partido favorável à afirmação ou à negação de quaisquer afirmações, mantendo a suspensão do juízo (*epoché*). O ceticismo na Antiguidade foi defendido por três distintas escolas: a de Pirro de Élis, à qual se ligava Sexto Empírico; a terceira ou Nova Academia, cuja corrente cética teve início com Arcesilau e Carnéades de Cirene (séc. II a. C.), que mesmo que admitisse a impossibilidade de decidirmos sobre a verdade ou falsidade, concedia ao uso de critérios de credibilidade puramente subjetivos; e por um grupo de pensadores que atuaram do último século a. C. ao século II d. C., cujos principais expoentes foram Enesidemo (séc. I a. C.), Agripa e Sexto Empírico – pensadores que retomaram o ceticismo rigoroso de Pirro (ABBAGNANO, 2012).

do conhecimento religioso proposta por Montaigne e seus discípulos fornecia um esquema teórico no qual a "máquina de guerra" poderia funcionar sem atingir o atirador também, um esquema segundo o qual o ceticismo total no plano racional se transformava na preparação para a revelação da verdadeira fé (POPKIN, 2000, p. 145).⁶

É essa, portanto, a intenção montaigniana ao utilizar-se da argumentação pirrônica: ao consistir numa investida da razão contra si própria, torna-se uma condição epistemológica mister para o fideísmo puro (MACIEL, 2011). Destarte, o primeiro passo para que ceticismo e fé sejam conciliados é a denúncia da vaidade humana, evidenciada tanto pela nulidade real do homem quanto pela sua presunção inata, que obstaculiza o reconhecimento, por parte do homem, de sua natureza miserável. Entretanto, para Montaigne, a tentativa de derrubada das antigas crenças religiosas por meios excepcionalmente racionais supõe outra crença demasiado absurda: que o homem, por meio de seus próprios esforços, supere as suas limitações naturais e, com sua razão, tenha o poder de alcançar conclusões eternas e indubitáveis:

Nós, nosso julgamento, e todas as coisas mortais, seguimos uma corrente que nos leva sem cessar ao ponto inicial. De sorte que nada de certo se pode estabelecer entre nós mesmos e o que se situa fora de nós, estando tanto o juiz como o julgado em perpétua transformação e movimento (MONTAIGNE, 1972, p. 277).

Segue-se que o fideísmo de Montaigne, em oposição à tradição racionalista da escolástica⁷, ampara-se sobre a constatação

⁶ De acordo com José Raimundo Maia Neto, o fideísmo cético se vale de um hiato entre a evidência – ou falta dela – e a crença – ou suspensão do juízo. A fé, desse modo, não pode ser fundamentada racionalmente; sendo compatível, portanto, com um ceticismo epistemológico (MAIA NETO, 1994).

⁷ Cujo maior expoente foi São Tomás de Aquino (1225-1274).

de que a razão não é um eficaz instrumento da fé (MACIEL, 2011). De outro modo, o ceticismo abraçado pelo filósofo francês, deplorando a vaidade do homem e esvaziando-o de toda pretensa sabedoria, alça-se a uma postura filosófica hábil a prestar um profícuo serviço à fé, uma vez que prepararia a mente para a ação da graça divina. Esse posicionamento, em meio aos intensos debates teológicos do século XVI, foi essencial para uma defesa moderada, por parte de Montaigne, do catolicismo enquanto religião tradicional – proclamando a postura cética de adaptação às leis e aos costumes sociais. Vejamos.

3. Montaigne e a adesão prática às tradições e costumes sociais

Ao examinarmos a *Apologia* não vemos algum sinal de que Montaigne tenha experimentado o abraço milagroso da fé. O que predomina no texto é a demonstração da falibilidade humana⁸ exposta diuturnamente por meio de dúvidas céticas por demais desconcertantes:

Que diferenças de sentido e razão apresentam nossas paixões em sua diversidade e quantas ideias desse-melhantes disso resultam? Que segurança nos oferece uma coisa tão instável, tão imóvel, sobre a qual a confusão reina, que só se movimenta por imposição alheia? Se nosso julgamento depende até da enfermidade, e das perturbações que experimentamos; se é preciso que seja presa da loucura para receber a impressão das coisas, como poderemos confiar nele? (MONTAIGNE, 1972, p. 263).

De tal modo em extensão e profundidade, o ceticismo montaigniano, ao atingir o âmbito da experiência sensível, fornece uma brecha para supormos que a sua saída fideísta seja, no final das contas, um recurso retórico hábil para dissimular sua verdadei-

⁸ Também foco de Popper em sua exposição do racionalismo crítico, como veremos adiante.

ra posição para com o ideal cristão que estabelece, para todos os homens, a necessidade de elevarem-se acima da própria humanidade.⁹

Ainda que interpretemos o fideísmo montaigniano como uma concepção que apenas teoricamente é hábil para conciliar a dúvida cética e a fé cristã, podemos encontrar na *Apologia* motivos de natureza diversa que favorecem a aproximação prática entre ceticismo e religião, considerada esta não mais do ponto de vista da Revelação, mas no âmbito da tradição. Assim, há uma justificativa de cunho prático para o posicionamento de Montaigne quanto à religião – justificativa que converge com a regra pirrônica de adesão às leis e tradições do próprio país:

Conhecendo a instabilidade de meu julgamento, reagi e, excepcionalmente, cheguei a uma certa continuidade de opinião, conservando mais ou menos intactas as que a princípio tivera. Pois, qualquer que seja a aparência de verdade que pode ter a novidade, não mudo de medo de perder na troca. Incapaz de escolher por mim mesmo, confio na escolha de outrem e atenho-me às condições em que Deus me colocou, sem o que não poderia impedir-me de variar amiúde. Assim é que, com a graça de Deus, conservei inteiras, sem inquietações nem casos de consciência, as antigas crenças de

⁹ Consoante Marcelo Maciel, é possível que a atitude montaigniana tenha sido de pura ironia – algo que não passou despercebido por Blaise Pascal, que considerava Montaigne um simples pirrônico e não um agostiniano. De fato, se a estratégia do ensaísta francês de, ao encabeçar o ceticismo, fazer a verdade religiosa (considerada a única verdade) depender de um autêntico milagre pôde ser compatibilizada com a vertente anti-racionalista do pensamento cristão (principalmente nas obras de Pierre Charron), essa mesma estratégia também foi vista como ameaçadora do empreendimento teológico de fundamentação do cristianismo. Tal ameaça que se patenteia ao observarmos a influência das ideias montaignianas sobre Pierre Bayle e David Hume, pensadores cuja sinceridade da fé foi colocada sob suspeita, e sobre os libertinos eruditos do século XVII, tal como François de la Mothe Le Vayer – estes inimigos declarados da religião (MACIEL, 2011).

nossa religião, a despeito de tantas seitas e divisões observadas em nosso século (MONTAIGNE, 1972, p. 263).

Destarte, na óptica de Montaigne, os princípios das religiões, apesar de indemonstráveis, possuem evidência em razão de sua inserção na vida social (MACIEL, 2011). De tal maneira, o descarte ou modificação desses mesmos princípios por via de um exame estritamente intelectual poderia conduzir à rebelião, por parte dos *socii*, contra as leis e a recepção dos costumes vigentes. Assim, a acolhida da religião justifica-se por seu cunho prático e por sua dimensão coletiva, independente da verdade sobre a qual se fundaria ou da experiência subjetiva por meio da qual essa verdade seria acessível ao intelecto humano. Temos, então, a proposta de uma fé absoluta naquilo que é transcendente justaposta com o peculiar ponto de vista pirrônico que propugna o agir conforme às crenças religiosas tradicionais, que, não sendo naturalmente evidentes, atuam, ao menos, como formas reguladoras do pensar e da ação coletiva.

O que podemos, a partir disso, extrair? De forma similar às leis políticas, as leis ou mandamentos religiosos deveriam ser seguidos em conformidade com as comodidades e utilidades da vida comum; ainda que, no foro íntimo, fique possível suspender o juízo quanto à questão de serem ou não serem expressões divinas. O ensaísta francês destaca, de modo especial, a importância política e social do cristianismo que, segundo ele, está inserido dentro de um espírito eminente em justiça e utilidade que recomenda nada além da inteira obediência aos magistrados e a conservação do governo.¹⁰

¹⁰ Diz São Francisco de Sales (1567-1622): "Chama-se necessária esta obediência porque ninguém pode eximir da obrigação de obedecer a estes superiores [príncipes e magistrados], tendo-lhes Deus dado a autoridade para governar com preceitos e ordens os que estão confiados à sua direção. Obedece, pois, às suas ordens; nisto consiste a obediência a que estás obrigada incondicionalmente; mas, para torná-la perfeita, segue também os seus conselhos e até os seus desejos e inclinações tanto quanto a caridade e a prudência o permitirem" (SALES, 2021, p. 254-55).

Vemos, então, que a adesão de Montaigne à religião tradicional, o catolicismo, não se identifica com uma defesa dogmática das crenças em que esta se baseia, o que o desdobramento cético de suas reflexões coerentemente garante, mas funda-se em vista de sua utilidade para a conservação da ordem pública:

[...] limitemo-nos a constatar que só a humildade e a submissão engendram homens de bem. Não é possível deixar ao livre-arbítrio de cada um a escolha de seu dever; é preciso prescrever-lho. De outro modo, dada a variedade finita de opiniões e inteligências, forjaríamos deveres que nos impeliriam a nos destruirmos uns aos outros, como diz Epicuro (MONTAIGNE, 1972, p. 226).

Ex positis, as antigas crenças do cristianismo estariam a exigir tipo similar de adesão ao manifestado pelos pirrônicos em relação às proposições que, embora tendo fundamentos indemonstráveis, constituem uma tradição compartilhada – aparências (*phainomena*) que se constituem em critérios para orientação da vida (MACIEL, 2011).¹¹

Em consonância a isso e em conformidade com o pirronismo, acentua Montaigne que a submissão à doutrina e à prática cristãs não implica o comprometimento da faculdade de pensar, o "sacrifício do intelecto", nas palavras de Max Weber.¹² É dever

¹¹ Sexto Empírico diz que aqueles que afirmam que os céticos rejeitam o aparente não entenderam corretamente sua mensagem visto que o ceticismo não rejeita impressões sensíveis que nos conduzem ao assentimento involuntário, sendo essas impressões o aparente (*phainomena*). Os céticos ao investigarem se algo na realidade é como parece ser, aceitam o fato de que aparecem e o que investigam não diz respeito à aparência, mas à investigação da aparência; sendo isso diferente de uma investigação sobre o aparente ele próprio. Exemplifica Sexto: "[...] o mel nos parece doce (e aceitamos isto na medida em que temos uma percepção sensível da doçura), porém se é doce em si mesmo é algo questionável, pois não se trata mais de uma aparência, mas de um juízo sobre o aparente" (SEXTO EMPÍRICO, 1997, p. 119).

¹² "Em toda teologia 'positiva', o crente chega, necessariamente, num momento

do homem sábio manter livre essa faculdade, desvencilhada de dogmas e opiniões manipuladas pelo vulgo. Torna-se necessário atentar para a distinção, feita por Montaigne, entre conformidade exterior e *détachement* interior. Por essa diferenciação buscavam os céticos antigos preservar a imobilidade de espírito ao mesmo tempo em que adaptavam seu comportamento às rotinas da vida quotidiana.

A utilidade da tradição entra também em cena quando Montaigne trata da preservação da fé católica diante das inovações trazidas pela Reforma e considera uma atitude temerária alterar as leis costumeiras por via de razões privadas. Essa atitude serviria tão somente para lançar dúvidas quanto a princípios que, solidificados pelo hábito, tornaram-se colunas do edifício moral de toda uma civilização – e, ademais, não havia a menor garantia de que os novos princípios propostos fossem menos sujeitos à dúvida. No terreno da reflexão metafísica, portanto, nenhuma proposição está imune à argumentação demolidora do ceticismo, de tal modo que Montaigne:

[...] sempre fala do catolicismo como a única religião verdadeira, mas nunca tenta provar isso, nunca dá argumentos a favor dessa conclusão e nunca tenta converter um não crente. Nas guerras de religião que estavam ocorrendo na França enquanto ele estava escrevendo os seus ensaios, ele sempre tomou o lado do rei contra os protestantes, mas, às vezes, ele não parece realmente convencido das virtudes de seu grupo (KRETONOSICH, 2018).¹³

dado, a um ponto em que só lhe será possível recorrer à máxima de Santo Agostinho: *Credo non quod, sed quia absurdum est* [creio porque é absurdo]. O poder de realizar essa proeza, que é o 'sacrifício do intelecto' constitui o traço decisivo e característico do crente praticante" (WEBER, 1970, p. 50).

¹³ Conforme nos mostra Richard Popkin, dado que o tipo de método cético utilizado pelos pensadores franceses da Contrarreforma (Gentian Hervet, Pierre Charron etc.) podia ser aplicado a qualquer teoria do conhecimento religioso, a segurança e a salvação residiam em não assumir qualquer teoria.

Destarte, conforme nos aponta o trecho supracitado, a preocupação maior de Montaigne é ressaltar que as tentativas de reformulação da dogmática católica, ao invés de levarem a certezas últimas, contribuíram para abalar os alicerces da fé e da moral tradicionalmente professadas em seu tempo (MACIEL, 2011). Os resultados desse abalo foram infundáveis polêmicas teológicas e perturbações da paz social.¹⁴ Constatando a impossibilidade do homem quanto a resgatar qualquer opinião, *doxa*, do mar instável da dúvida, decidiu o ensaísta francês manter-se ligado às crenças que primeiramente acolhera, transmitidas pela tradição da Igreja Católica.¹⁵

Partamos, portanto, para a análise da posição de Karl Popper, que, apesar de não possuir fé nem interesse na religião

O que restava a eles era defender o catolicismo apoiados apenas na fé e, ao mesmo tempo, envolver seus inimigos em intrigantes dificuldades céticas. Os calvinistas podiam alegar que tanto protestantes quanto católicos estariam enredados numa mesma catástrofe, visto que ambos tinham que alicerçar seus pontos de vista em documentos, pronunciamentos e raciocínios advindos destes. Os católicos, no entanto, pareciam não serem afetados por esses gritos por já terem aceito a assertiva dos cristãos pirrônicos de que o ceticismo é o caminho para Deus. Desse modo, os esforços humanos poderiam ser somente negativos, descartando crenças falsas e duvidosas: "Se desistirmos da tentativa de entender questões religiosas, estaremos a salvo de chegarmos a conclusões heréticas. Deus, através da Revelação, nos mantém na verdadeira religião. O católico racionalista e o protestante racionalista podem ser destruídos pela 'máquina de guerra', mas o homem de fé é salvo através de Deus, e não por razões ou evidências. O verdadeiro crente está à mercê de Deus, mas também sob sua proteção" (POPKIN, 2000, p. 146).

¹⁴ Entre os eventos frutos de perturbação da paz social no século XVI, podemos mencionar o Massacre da Noite de São Bartolomeu, página da história da França bastante manchada de sangue que traz o relato da repressão dos reis franceses, que eram católicos, aos cidadãos protestantes. Em 23 e 24 de agosto de 1572, dia de São Bartolomeu, estima-se que entre 5000 a 30000 pessoas tenham sido mortas. Montaigne, à época, tinha 39 anos.

¹⁵ É significativo ressaltar que, apesar da acolhida da dogmática católica, Montaigne relata nenhuma experiência pessoal que lhe tenha revelado o caráter sagrado do catolicismo (MACIEL, 2011).

tradicional, buscou estabelecer uma ponte entre o cristianismo e o racionalismo crítico. Popper não hesita em mostrar sua admiração pelo cristianismo, sobretudo quanto às práticas tradicionais do cristianismo primitivo, ressaltando a importância de seus ideais para a sociedade aberta que tanto propugnou.

4. Popper rumo a uma teoria racional da tradição: a tradição enquanto indissociável da vida social

Sempre que falamos em tradição, no âmbito da história da filosofia, remetemos a fatores tais como herança cultural, transmissão, de uma geração para outra, de crenças ou técnicas, sendo o recurso à tradição, às vezes, a única garantia possível de sua verdade (ABBAGNANO, 2012).

Discorre Popper que no âmbito da política e da teoria social, os anti-racionalistas costumam sugerir que o problema da tradição não é possível de ser abordado por qualquer tipo de teoria racional (POPPER, 1982). A atitude desse grupo de teóricos¹⁶ consiste em aceitar necessariamente a tradição como um dado. Desempenha ela uma importante função na sociedade e o que resta a fazer é compreendermos o seu significado e aceitá-la.

De outro lado, o racionalismo apresenta uma hostilidade tradicional em relação ao tradicionalismo. Preferindo os racionalistas julgar todas as coisas na base dos méritos próprios, descobrindo as eventuais vantagens e desvantagens desses seus objetos de análise, não percebem eles estarem vinculados a uma tradição: a tradição racionalista uma vez que tradicionalmente incorrem na postura referida.¹⁷

¹⁶ Popper cita Edmund Burke (1729-1797) como o nome mais importante associado a esse ponto de vista uma vez que, segundo ele, lutou contra as ideias da Revolução Francesa e sua arma mais efetiva foi a análise desse "poder irracional" conhecido como "tradição".

¹⁷ Em outras palavras, o racionalista diz: "Quero julgar com meu próprio cérebro, e não com os cérebros de outras pessoas, que viveram há muito tempo" (POPPER, 1982, p. 147).

A partir disso, Popper distingue dois modos de atitudes fundamentais com respeito à tradição: o primeiro consiste em aceitá-la acriticamente, inclusive sem sequer ter consciência do que significa. É fácil que não consigamos escapar desse perigo dado que muitas vezes não chegamos a perceber que estamos sendo afetados por uma tradição. Quando usamos os nossos relógios no pulso esquerdo não precisamos ter consciência de que estamos a obedecer a uma tradição. E assim procedemos diariamente: uma vez que não saibamos que o nosso comportamento reflete uma tradição, aceitamo-la acriticamente.

O outro modo consiste em assumirmos uma atitude crítica cujos resultados podem ser uma aceitação, rejeição ou, talvez, uma conciliação. Mas um requisito necessário para criticar uma tradição é conhecê-la e compreendê-la. Entretanto, acredita Popper que nunca poderemos estar inteiramente livres da influência de uma tradição – "liberar-se" de uma tradição é, conseqüentemente, assumir outra tradição. O que podemos é, então, liberar-nos dos tabus impostos por uma tradição – não a afastando, mas aceitando-a criticamente. Estamos livres de um tabu a partir do momento em que *refletimos* sobre ele, indagando se devemos aceitá-lo ou recusá-lo. Para isso é necessário perceber claramente a tradição; entender qual pode ser a sua função de modo geral e seu significado. Esse problema é de grande relevância para um racionalista crítico¹⁸, tal como Popper: um pensador apto a tudo contestar e criticar, inclusive a própria tradição racionalista; e nunca se submeter cegamente a qualquer tradição.

¹⁸ O racionalismo crítico, tal como Popper nos apresenta, compartilha com o racionalismo construtivista de Descartes a concepção de que os nossos sentidos nos enganam, não sendo uma fonte confiável de conhecimento. No entanto, o racionalismo clássico encontrou na razão um forte amparo contra as distorções advindas de nossas impressões sensoriais, enquanto o racionalismo crítico popperiano encontra nessa mesma razão mais uma função crítica do que construtiva (CORVI, 1996).

Desse modo, qual a função da tradição na vida social? Terá ela alguma função racionalmente compreensível tal como ocorre com as *instituições sociais* (a Igreja, as escolas, a polícia, as bolsas de valores)? É possível analisar as funções da tradição? Talvez este seja o objetivo mais importante de uma teoria da tradição – especificamente de uma *teoria sociológica da tradição*.

Referindo-se ao conferencista que o antecedeu¹⁹, Popper retoma uma das afirmações do mesmo: "quando há falta de disciplina numa fábrica os operários ficam ansiosos e aterrorizados". O interesse de Popper, no entanto, não é discutir a necessidade da disciplina, mas reformular essa colocação inserindo a falta de algo a que esses trabalhadores possam se ater. Portanto, caso esses operários nada tenham a que se ater, comportam-se com ansiedade e terror. Em outras palavras, sempre que nos situamos em um ambiente, seja natural ou social, acerca do qual sabemos mui pouco que não nos é possível prever o que acontecerá, nos tornamos ansiosos e aterrorizados. Dado que não podemos prever o que acontecerá – como será o comportamento das pessoas, por exemplo – é impossível agirmos racionalmente.

A disciplina, por sua vez, pode ajudar as pessoas a encontrarem seu caminho numa determinada sociedade, concorda Popper. No entanto, ela figura apenas como uma das coisas que podem ter esse efeito uma vez que há outras, em especial as tradições e as instituições, que podem oferecer às pessoas uma clara ideia do que esperar e como agir. Esse fator é de demasiada importância: a vida social só existe quando podemos saber, com confiança, que certas coisas e certos acontecimentos possuem determinada forma e não podem ser diferentes. Nesse ponto, torna-se compreensível o papel que uma tradição compartilhada – o aparente (*phainómena*) para o cético – desempenha na nossa vida

¹⁹ James A. C. Brown (1911-1965), psiquiatra escocês, autor de *The Social Psychology of Industry* (1954). O texto que ora analisamos corresponde a uma conferência ministrada por Popper na Terceira Conferência Anual da Imprensa Racionalista, no Magdalen College, Oxford, Reino Unido, 26 de julho de 1948. Foi publicada pela primeira vez em *The Rationalist Annual* (1949).

Se o mundo social não apresentasse um coeficiente elevado de ordem, grande número de regularidades às quais nos podemos ajustar, viveríamos ansiosos, frustrados e aterrorizados. A simples existência de tais regularidades talvez seja mais importante do que seus méritos e deméritos peculiares. Necessárias enquanto regularidades, elas são transmitidas como tradições – sejam ou não racionais, necessárias, boas, belas, etc. *A vida social exige a tradição* (POPPER, 1982, p. 156, grifos do autor).

Desse modo, a tradição tem papel similar ao que Popper tanto fala ao tratar da racionalidade científica: a criação de teorias. Teorias científicas são instrumentos por meio dos quais procuramos impor alguma ordem ao caos em que vivemos, de uma forma que o mundo se torne racionalmente predizível. Igualmente, a criação de tradições – boa parte das nossas leis estão entre elas – tem idêntica função: impor certa ordem e previsibilidade no nosso mundo social. Seria impossível agirmos racionalmente sem uma mínima ideia de como o mundo responderia às nossas ações. Toda ação racional presume um dado sistema de referências que reage ao menos de modo parcialmente previsível. Da mesma maneira que a invenção de mitos e teorias tem uma função no campo da ciência – auxiliando-nos a ordenar os eventos da natureza – a criação de tradições engendra ordem na sociedade.

Popper amplia sua analogia lembrando que a grande importância dos mitos, no método científico, consistia em serem capazes de tornarem-se objetos de crítica – de poder sofrer alterações – de modo similar a Montaigne, cuja adesão à tradição cristã-católica não implicava o "sacrifício do intelecto". Assim, as tradições têm relevante função dupla: elas não apenas criam certa ordem ou estrutura social, mas também nos fornecem algo para criticar e alterar dentro dos limites da nossa razão. A partir desse momento temos uma diferença crucial, que não podemos deixar de explicitar, entre o racionalismo crítico de Popper, amparado em uma gnosiologia negativista, e o racionalismo daqueles que

pretendem tudo derrubar a fim de levarem a cabo os seus ideais de sociedade.²⁰

Caso construamos um mundo novo a partir do nada, que garantia racional possuímos de que ele seria um mundo feliz e melhor em relação àquele em que vivemos? Nenhuma, diz Popper. Não há motivo para tamanha presunção visto que se o mundo social que conhecemos desaparecesse, com o conjunto de suas tradições, substituído por um mundo novo artificialmente concebido, não tardaria para precisarmos reajustá-lo. Sendo necessários esses ajustes, por que então não começarmos reajustando o mundo em que vivemos? Será de maior proficuidade aceitar o que já temos e procurar fazer as alterações possíveis – só assim teremos garantia das dificuldades e defeitos a serem corrigidos.

Por conseguinte, os planos não possuem sentido num "vácuo social" (POPPER, 1982, p. 157), mas apenas dentro de um conjunto de tradições e instituições que brotam na sociedade em que vivemos e fora da qual perdem inteiramente sua significação:

Assim, uma vez desaparecida a tradição, o próprio incentivo para refazer o mundo desaparecerá também.
No campo da ciência, por exemplo, haveria uma perda

²⁰ Esse é o cerne da crítica de Popper ao programa político de Platão. Cf. especialmente os capítulos 6, 7, 8 e 9 de *A sociedade aberta e seus inimigos*. No seu *Ensaio acerca do entendimento humano* (1689), John Locke preocupou-se em delimitar, de forma epistemologicamente confiável, o raio de atuação interpretativa do ato de filosofar. Não endossando o otimismo epistemológico de alguns de seus antecessores, ressaltou Locke a pequenez do entendimento humano asseverando que talvez a humanidade não disponha de meios suficientes para alcançar um conhecimento certo da verdade. A problemática lockeana das limitações da Razão converteu-se, com David Hume, no intento de demonstrar que os procedimentos generalizadores na lida com questões empíricas carecem de um confiável embasamento epistemológico. O cerrado ataque humeano às costumeiras justificações oferecidas para o que chamamos de "inferência não-demonstrativa" (indutiva) é a coluna da gnosiologia negativista, ou falibilista, desenvolvida por Popper no último século (OLIVA, 1993).

tremenda se disséssemos: "Não estamos fazendo muito progresso. Abandonemos todos os conhecimentos científicos já acumulados para recomeçar de novo." O racional seria corrigir e revolucionar esses conhecimentos. Pode-se criar uma nova teoria, mas ela será criada para solucionar problemas que a antiga teoria não pôde resolver (POPPER, 1982, p. 157).

Tendo em vista esse cenário, partamos para a análise da tradição liberal-democrática, foco de Popper, e de como o nosso autor considera que os valores do cristianismo primitivo, tais como individualismo e igualitarismo, exerceram papel crucial na emergência do humanitarismo ocidental.

5. A preferência de Popper pelo cristianismo: a importância dos ideais do cristianismo primitivo para o humanitarismo ocidental

Conforme acabamos de ver, Popper, amparado em sua gnosiologia negativista reconhecadora dos limites da nossa razão, evita uma postura revolucionária contra a tradição. Podemos dizer que o nosso autor assume a importância de aderir às tradições, mas sem descurar do olhar crítico e a necessidade de, oportunamente, aperfeiçoá-las em alguns de seus aspectos.

Hubert Kiesewetter informa-nos que dentre as principais correntes de pensamento que influenciaram Popper está a ética cristã (KIESEWETTER, 1997). De tal modo, embora Popper, diferentemente de um corifeu da tradição céptica, como Montaigne, tenha buscado uma justificação racional do conhecimento científico, não se inclinou, diferentemente de pensadores como Berkeley e Locke, a buscar uma justificação racional para o cristianismo, e nem julgava necessária essa tarefa.

Em resposta a filósofos que se inclinam a julgar Popper como ateu e colocá-lo como inimigo do cristianismo, embora Popper se dissesse com frequência agnóstico, o que é diferente, considera Kiesewetter importante analisar o que o filósofo falou sobre a religião, em geral, e sobre o cristianismo, em particular.

Popper desenvolveu uma crítica cerrada da interpretação teísta da história ao mesmo tempo em que ressaltava que alguns dos maiores pensadores cristãos repudiaram essa teoria historicista como idolatria.²¹ Ao mesmo tempo em que desenvolvia sua crítica, Popper preocupava-se em esclarecer que ela não implicava em um ataque à religião. O que o filósofo tinha em mente, argumenta Kiesewetter, eram formas de autoridade cega, fanatismo ou mágica. Entretanto, para uma religião centrada nas ideias de responsabilidade pessoal, liberdade de consciência, solidariedade com os pobres e igualdade entre os seres humanos, tal como o cristianismo, em seu sentido mais puro, torna-se fundamental, a oposição a essas formas desarrazoadas, ou, num vocabulário montaigniano, doentes de presunção.²²

Destarte, em oposição às críticas à base ética do cristianismo, ou à tese de que a filosofia de Popper é antirreligiosa – suspeita que também foi levantada contra a sinceridade de Montaigne – Kiesewetter afirma que a filosofia de Popper não pode ser compreendida sem padrões éticos que se relacionam estreitamente com a tradição cristã. Igualdade, paz, amor ao próximo, a unidade da humanidade, todos esses valores integram a ética cristã:

Esse individualismo, unido ao altruísmo, tornou-se a base de nossa civilização ocidental. É a doutrina central do Cristianismo ("Ama a teu próximo", dizem as Escrituras, e não "ama a tua tribo."); e forma o âmago de todas as doutrinas éticas que surgiram de nossa civilização e a estimularam. É também, por exem-

²¹ Pelos limites da nossa abordagem, não nos alongaremos neste artigo. Para mais informações sobre a crítica de Popper à doutrina de que Deus se revela na história, cf. o capítulo 25 de *A sociedade aberta e seus inimigos*.

²² A história da tradição cristã-católica muitas vezes exhibe comportamentos e atitudes por demais desumanos, evidenciados nas Cruzadas fanáticas e na Inquisição, num período em que o cristianismo foi uma religião de Estado, e que são consideradas por Popper como pertencentes a um cristianismo falsificado, tribal, afastado de sua real índole humanitária (KIESEWETTER, 1997).

plo, a doutrina central de Kant ("reconheci sempre que os indivíduos humanos são fins e não os utilizamos como simples meios para vossos fins"). Não há outro pensamento que tenha sido tão poderoso para o desenvolvimento moral do homem (POPPER, 1974, p. 117).²³

Ademais, acreditava Popper que a nossa civilização ocidental deve a sua base de uma sociedade aberta a duas antigas tradições: a socrática e a crença cristã na fraternidade entre os homens. Mesmo aos cientistas é interdita a possibilidade de esquivar-se da responsabilidade por muitos males do mundo. Temos que carregar essa cruz para não adotarmos uma filosofia do escapismo. Esse tipo de moralidade científica parece, aos olhos de Kieseewetter, representar um fundamento ético bastante arraigado pelo pensamento de Popper – fundamento esse que se opôs intensamente ao marxismo ou qualquer outro movimento que professasse o ateísmo – espécime de um dogmatismo negativo.²⁴ Uma das conclusões práticas as quais chega Popper é

²³ Comenta Kieseewetter: "Estou convencido de que a metodologia de Sir Karl, assim como sua ética são inextrincáveis da filosofia de Immanuel Kant (1724-1804)" (KIESEWETTER, 1997, p. 331). De fato, comenta Paulo Eduardo de Oliveira, ao fazermos uma análise cuidadosa de *A sociedade aberta e seus inimigos*, podemos constatar o quanto Popper foi simpático à filosofia moral de Kant, chegando a citá-lo mais de cinquenta vezes em todo texto (OLIVEIRA, 2011). No capítulo 24 da mesma obra, intitulado *A filosofia oracular e a revolta contra a razão*, Popper, ao expor a sua concepção de "racionalismo crítico" e a sua ética, apoia-se em Kant dizendo: "O racionalismo, portanto, prende-se à ideia de que o semelhante tem direito a ser ouvido e a defender seus argumentos. Implica, assim, o reconhecimento da exigência de tolerância, pelo menos da parte daqueles que por seu lado não são intolerantes. Ninguém mata um homem quando adota a atitude de ouvir primeiro seus argumentos. (Kant estava certo quando baseou a "Regra Aurea" na ideia de razão [])" (POPPER, 1974, p. 246).

²⁴ A verdade, assim, configura-se não apenas como um dos maiores objetivos de uma vida cristã, mas como um princípio regulador indispensável da filosofia do conhecimento objetivo de Popper. Nunca temos certeza de que a alcançamos, mas podemos dela nos aproximar. De tal modo, não é mais

o reconhecimento da necessidade de se moralizar a política e não politizar a moral. Por conseguinte, a convicção resultante de Popper foi a de que o Mandamento mais importante é o "Não matarás!". Este contém virtualmente toda a ética basilar para, por meio de uma adesão prática, garantir a manutenção e a estabilidade da convivência entre os homens na sociedade aberta.

Outra exigência moral por demais importante é a da tolerância; que, como vemos, à época de Montaigne, marcada por grandes disputas religiosas que culminaram em derramamento de sangue, esteve por demais esquecida. Popper elaborou uma teoria da tolerância estreitamente vinculada com o seu racionalismo crítico. O filósofo invocava a tolerância para com todos os que não são intolerantes e nem propaguem a intolerância. Temos, assim, o paradoxo da tolerância. Expresso da seguinte maneira:

[...] a tolerância ilimitada pode levar ao desaparecimento da tolerância. Se estendermos a tolerância ilimitada até àqueles que são intolerantes; se não estivermos preparados para defender uma sociedade tolerante contra os ataques dos intolerantes, o resultado será a destruição dos tolerantes e, com eles, da tolerância (POPPER, 1974, p. 289).²⁵

No entanto, argumenta Kiesewetter, talvez, o Iluminismo tenha desaparecido (KIESEWETTER, 1997).²⁶ A tolerância na

necessário separar ciência e cristianismo, conhecimento e fé. Podemos escolher entre apenas dois caminhos: fé na razão ou fé no misticismo (KIESEWETTER, 1997).

²⁵ Nota 4 ao capítulo 7. É importante ressaltar que, nesta formulação, Popper não quer implicar que sempre devemos suprimir a manifestação de filosofias intolerantes. Enquanto a elas puderem ser contrapostos argumentos racionais e puderem ser controladas pela opinião pública, a supressão seria pouquíssimo sábia.

²⁶ O autor lembra que no século XVII a tolerância religiosa tornou-se um credo no Mundo Ocidental, conduzindo à era do Iluminismo, da qual Locke foi um ilustre antecessor (KIESEWETTER, 1997).

política, assim, tornou-se uma relíquia em tempos em que os conflitos muito bem poderiam ser resolvidos racionalmente. Preguiça, indolência, felicidade e amor pelo mais fácil parecem atrair em maior número os mais jovens do que combater a intolerância. Por esse viés, a impressão resultante é a de que o racionalismo crítico, a ideia de que todos os conflitos, sejam pessoais ou sociais, devem ser solucionados pela adoção do princípio da tolerância e da racionalidade, tem um longo caminho a percorrer. Popper sustentava a convicção de que um genuíno compromisso com a tolerância, pautada na modéstia intelectual, inviabiliza a ocorrência de crimes tais como o assassinato, dado que a recorrência às armas ficaria em segundo plano ao tomar-se primeiro a atitude de ouvirmos os argumentos de nossos oponentes.

O altruísmo expresso nas Escrituras por meio do Mandamento "Ama o teu próximo" é, portanto, não apenas a doutrina central do cristianismo, mas a base da nossa civilização ocidental. Todas as doutrinas éticas do individualismo emergiram dessa exigência moral, entre elas, a filosofia social de Popper. De tal modo, entre tanta presunção, que tanto no século XVI, aos olhos de Montaigne, quanto contemporaneamente, conduziu a guerras religiosas e políticas, que conclusões podem ser extraídas de tamanho Mandamento? A primeira, argumenta Kiesewetter, é que todo indivíduo humano tem o mesmo direito a existir e ser amado. Somente uma visão de mundo realista é hábil para reconhecer a existência de outros seres humanos que nascem, vivem, sofrem e morrem como nós. A segunda consequência consiste numa inversão da fórmula utilitarista: o Estado, numa sociedade democrática, não possui a obrigação de promover a felicidade dos seus membros, mas minimizar ao máximo o sofrimento possível. Equiparar democracia e promoção da felicidade é marchar rumo ao totalitarismo e, para Popper, nada tem a ver com o cristianismo, consistindo numa interpretação anticristã do mesmo. Daí concluímos, com Gabriel Zanotti, acerca da relação entre a sociedade aberta popperiana e a tradição cristã:

A tradição cristã-católica e a filosofia cristã que sempre a acompanha (na harmonia razão/fé) não só não se opõem a ela [à sociedade aberta], mas a sustenta, e com as melhores ferramentas filosóficas. A verdade não pode ser imposta pela força; ela é incompatível com a própria natureza da verdade e com a própria natureza da inteligência. O diálogo sempre aumenta a nossa sabedoria (Paulo VI) e a liberdade religiosa deve ser sempre respeitada (Concílio Vaticano II, declaração *Dignitatis humanae*). Os cristãos agiram contra isso muitas vezes, e João Paulo II já pediu perdão em nome de todos nós. Mas séculos e séculos de erros e horrores humanos não irão apagar a Eterna Pessoa que, sem força e expressamente proibindo isso (... "guarda a espada...") deu um exemplo sobre-humano de tolerância, como só Deus poderia dar, distinguindo o pecado do pecador, e pregando e praticando o amor como um meio de alcançar a verdade que salva. E nos ordenou que façamos o mesmo (amai uns aos outros como eu vos amei; sede perfeitos, como meu pai é perfeito). Se toda luz do intelecto humano é participação no intelecto divino (e de fato o é), Popper já terá encontrado, no céu, a fonte infinita que secretamente ditou a luz de sua tolerância (ZANOTTI, 2009, p. 5, tradução nossa).

6. Conclusão

No presente artigo, vimos que a inauguração do fideísmo cético por parte de Montaigne associou-se a uma adesão e defesa da tradição cristã-católica, de maneira adogmática, em meio aos conflitos religiosos que emergiram com a Reforma Protestante. Pelo caráter não dogmático, a postura montaigniana está próxima da adaptação pirrônica à religiosidade e costumes tradicionais em detrimento da defesa apaixonada dos dogmas estabelecidos. Os riscos à ordem social vinculados a contínuas mudanças de opinião²⁷ – e isso os conflitos de seu tempo já demonstravam –

²⁷ *Diafonia*, no contexto cético.

levaram o ensaísta francês a manter-se do lado da antiga Igreja; reforçando a importância da tradição para o acatamento de leis e costumes que regulam a ordem social.

Com Popper, o que vimos foi que, apesar de seu agnosticismo, fez o filósofo uma defesa desapaixonada do cristianismo primitivo enquanto mola propulsora do individualismo, doutrina que concebe o indivíduo enquanto singularidade irrepetível, inviolável em sua dignidade ética, e do igualitarismo: fraternidade universal entre os homens. Tais valores consolidaram a tradição liberal-democrática do mundo ocidental.

A vida social exige tradições, sejam elas racionais ou não. Popper, assim, faz uma analogia entre as tradições e as teorias científicas, cuja função prática é impor ordem ao conhecimento. A adesão prática às tradições, por sua vez, impõe certa ordem e previsibilidade ao mundo social. Caso vivêssemos numa extrema diafonia, estando o mundo desprovido de considerável número de regularidades, viveríamos ansiosos e repletos de incertezas. Por conseguinte, vemos que, apesar das diferenças entre esses pensadores (um racionalista crítico que busca situar-se entre o dogmatismo e o ceticismo; outro, um *nouveau pirroniste*)²⁸ tanto no contexto popperiano quanto no montaigniano, a adesão prática às tradições vigentes – leis, costumes, religião – mostra-se de fundamental importância para a estabilidade social.²⁹ Esse proceder

²⁸ Além da adesão prática às tradições e costumes sociais, Popper e Montaigne também estão juntos na aversão a toda autoridade dada à filosofia escolástica. Montaigne, na *Apologia*, chega a declarar: "Aristóteles é o deus da ciência escolástica; é sacrilégio discutir-lhe os conceitos, como o era em Esparta discutir os de Licurgo. Consideramos sua doutrina fundamental e, no entanto, talvez seja tão falsa quanto outras" (MONTAIGNE, 1972, p. 250).

²⁹ Acerca de Popper, nos diz Roque Spencer Maciel de Barros (1927-1999): "Lembremos finalmente que esse liberal racionalista (e seria mesmo de esperar que um reformista social, conhecedor dos males de toda a revolução, assim pensasse) sabia muito bem valorizar a tradição. Tolerante até onde a tolerância é admissível, crítico alerta, acreditando na objetividade da verdade, mas nunca na sua posse segura – isto é, na certeza – como o mostra seu método de refutação, Popper trata de conciliar racionalismo e tradição. Foi, aliás, diz ele,

vai de encontro a uma atitude demiúrgica ou revolucionária, que, desdenhando dos próprios limites da nossa razão, busca tudo derubar e alterar sem atentar para as improváveis consequências que advirão, tais como uma miríade de conflitos – guerras religiosas, de sucessão, guerras civis, supressão das vozes dissonantes. Padeçamos por presunção própria e a solução está no reconhecimento da nossa condição, isto é, o nosso conhecimento é finito enquanto a nossa ignorância é infinita.

Referências

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos por Ivone Castilho Benedetti. 6ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

BARROS, R. S. M. "Karl Popper: a busca inacabada". In: **Popper: as aventuras da racionalidade**. Julio Cesar R. Pereira (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 9-20.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução portuguesa da versão francesa dos originais grego, hebraico e aramaico, traduzidos pelos Monges Beneditinos de Maredsous (Bélgica). Revisada por Frei José Pedreira de Castro e pela equipe auxiliar da Editora. 158ª ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2003.

CORVI, R. **An Introduction to the Thought of Karl Popper**. Translated by Patrick Camiller. London and New York: Routledge, 1996.

o método crítico do racionalismo, "a conciliação entre o racionalismo e o ceticismo, que estabeleceu, durante muito tempo, a base da filosofia inglesa do *mi[d]le way*, 'o caminho do meio' o respeito pelas tradições, acompanhado do reconhecimento de que é necessário reformá-las." (A história de nosso tempo, In: *Conjecturas e Refutações*, p. 409)" (BARROS, 1995, p. 20, grifos no original).

KIESEWETTER, H. "Fundamentos éticos da filosofia de Popper". *In: Karl Popper: filosofia e problemas*. Anthony O'Hear (Org.). Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. p. 325-343.

KRETONOSICH, N. **O catolicismo natural de Michel de Montaigne**. 30 set. 2018. Disponível em: <https://pt.aleteia.org/2018/09/30/o-catolicismo-natural-de-michel-de-montaigne/>. Acesso em: 28 dez. 2021.

MACIEL, M. C. "Ceticismo e religião em Montaigne". *In: Interações – Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 6, n. 10, p. 51-62, jul./dez. 2011.

MAIA NETO, J. R. "De Montaigne a Pascal: do Fideísmo Cético à Cristianização do Ceticismo". *In: O Que Nos Faz Pensar*. Rio de Janeiro, v. 8, p. 62-71. 1994.

MONTAIGNE, M. "Apologia de Raymond Sebond". *In: Ensaios*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 204-279.

OLIVA, A. **Entre o dogmatismo arrogante e o desespero cético: a negatividade como fundamento da visão de mundo liberal**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1993.

OLIVEIRA, P. E. **Da ética à ciência: uma nova leitura de Karl Popper**. São Paulo: Paulus, 2011.

POPKIN, R. H. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro, RJ: Francisco Alves, 2000.

POPPER, K. R. **A sociedade aberta e seus inimigos**. v.2. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte – São Paulo: Itatiaia – Edusp, 1974.

POPPER, K. R. "Rumo a uma teoria racional da tradição". *In: Conjecturas e refutações*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. p. 147-60.

SALES, São Francisco de. **Filoteia, ou, Introdução à vida devota**. Tradução de Frei João José P. de Castro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

SEXTO EMPÍRICO. Hipotiposes pirrônicas Livro I. Tradução de Danilo Marcondes. *In: O que nos faz pensar*, [S. I.], v. 9, n. 12, jun. 1997. Disponível em: <http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfp/article/view/130>. Acesso em: 27 dez. 2021.

VIEIRA, D. M. "Racionalidade científica, racionalidade política e o problema da tradição: a abordagem popperiana". *In: Polymatheia – Revista de Filosofia*. [s. l.], v. 14, n. 24, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/view/6569>. Acesso em: 13 dez. 2021.

WEBER, M. "A ciência como vocação". *In: Ciência e política: duas vocações*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. Prefácio de Manoel T. Berlinck. São Paulo: Editora Cultrix, 1970. p. 17-52.

ZANOTTI, G. J. "Popper, Mises y el Cristianismo". **Acton Institute**, 2009. Disponível em: <http://www.institutoacton.com.ar/comentarios/73artzanotti52.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2022.