

CETICISMO E CRENÇA NO SÉCULO XVII

JOSE R. MAIA NETO*

Departamento de Filosofia/FAFICH/UFMG
Av. Antônio Carlos, 6627
31270-901 BELO HORIZONTE, MG
BRASIL

jрмаia@ufmg.br

Em memória de Richard H. Popkin (1923-2005)

Resumo: O artigo se contrapõe a estudos recentes sobre o ceticismo seicentista ao sustentar que ao invés de romper com a *epochè* (suspensão do juízo) este ceticismo de fato a fortalece. O artigo sugere duas razões para esta interpretação equivocada do ceticismo do século dezessete: uma influência das visões cartesiana e pascaliana do ceticismo nestes estudos e a suposição que o ceticismo mais relevante no período é mais pirrônico do que acadêmico.

Palavras-chave: Ceticismo. Crença. Razão. Dúvida cartesiana.

Abstract: Contrary to what has been proposed in recent literature, the article argues that early modern skepticism, rather than breaking with the central notion in ancient skepticism of *epochè* (suspension of judgment) in fact fortifies this notion. The article suggests two reasons for the mis-

*Este trabalho contou com o auxílio de uma bolsa de pesquisa do CNPq. Versões iniciais de partes do mesmo foram apresentadas e discutidas no Departamento de Filosofia da PUC-Rio, nos seminários do Grupo de Pesquisa em Ceticismo Moderno da Pós-Graduação em Filosofia da UFMG e no seminário sobre Montaigne do professor Sérgio Cardoso na Pós-Graduação em Filosofia da USP. Uma versão preliminar foi apresentada no colóquio *Knowledge, Aesthetics and Beliefs: Multi-disciplinary paths*, promovido pelo IUPERJ no Rio de Janeiro no período de 30 de novembro a 3 de dezembro de 2004. Agradeço a todos que nestas diversas ocasiões fizeram sugestões, em particular Danilo Marcondes de Souza Filho, Telma Birchall, Livia Guimarães, Sérgio Cardoso, Roberto Bolzani, Plínio Smith e Renato Lessa.

Manuscrito – Rev. Int. Fil., Campinas, v. 28, n. 1, p. 9-36, jan.-jun. 2005.

taken view of early modern skepticism: the influence of Descartes' and Pascal's views of skepticism and the supposition that Pyrrhonian skepticism is more relevant in the period than Academic skepticism.

Key-words: Skepticism. Belief. Reason. Cartesian doubt.

O ceticismo surge na Grécia antiga como uma filosofia profundamente marcada pela rejeição e combate à crença ou opinião. Revela nesta característica sua herança platônico/socrática. Desenvolvendo-se no período helenístico no qual a epistemologia vigente (tanto no estoicismo como no epicurismo) é de cunho sensualista, os céticos argumentavam que todo assentimento implicava, não conhecimento (*episteme*), mas opinião (*doxa*), de maneira que a suspensão do juízo (*epochè*) era a única alternativa que restava ao sábio.

Esta rejeição das crenças é notável nas duas escolas do ceticismo antigo, a nova academia e o pirronismo. A contraposição entre sabedoria e crença é bastante acentuada na nova academia, ou pelo menos na nossa principal fonte, os *Acadêmicos* de Cícero: “o ponto mais forte do sábio, na opinião de Arcesilau, concordando com Zenão, reside em buscar evitar ser enganado, pois nada é mais distante de nossa concepção de sábio do que o erro, a leviandade e a precipitação (*temeritate*)” (Cícero *Ac* II.66). Verificamos em Cícero que acadêmicos e estóicos compartilhavam um mesmo ideal de sabedoria no qual evitar o erro é mais essencial do que possuir a verdade. Os acadêmicos, mais prudentes (ou mais zelosos deste ideal) do que os estóicos, considerando a limitação das faculdades cognitivas humanas por um lado e a obscuridade da verdade por outro, recomendavam a suspensão do juízo como a atitude que de forma mais segura realiza este ideal de sabedoria.¹

¹ Ver Cícero (*Ac* I.44). Esta contraposição radical entre sabedoria e crença é compartilhada por estóicos e acadêmicos e é considerada tão crucial por ambos que ela é pressuposta no seguinte argumento acadêmico a favor da *epochè*: “mesmo se algo pudesse ser conhecido”, isto é, mesmo se Zenão tivesse razão e

Esta mesma repugnância à crença (ou ao menos à crença filosófica) aparece na outra escola cética grega, a pirrônica.² O próprio Pirro—cujo ceticismo é controverso—dizia que quem quer ser feliz deve permanecer sem opiniões.³ A retomada desta tradição pirrônica por Enesidemo no século I foi provavelmente resultante de uma dissidência na academia.⁴ Com efeito, Enesidemo é contemporâneo de Filo de Larissa, líder da academia que rompe com a *epochè*. Embora Filo mantenha a negação da impressão cognitiva, para ele o sábio tem que assentir (Ac II.78). A postura de Filo implica uma ruptura com o ideal de sabedoria dos primeiros acadêmicos.

A importância da retomada do ceticismo antigo na filosofia moderna foi estabelecida por Richard Popkin nos meados do século passado. Esta importância tem sido corroborada através de um número expressivo de publicações sobre as conexões céticas de diversos filósofos dos séculos XVI, XVII e XVIII e, bem recentemente, através da publicação de uma edição bastante ampliada do clássico *História do Ceticismo* de Popkin e de dois outros livros que propõem interpretações globais do “ceticismo moderno”, a saber, *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques* de Sylvia Giocanti e *Le Travail du*

existisse de fato a impressão apreensiva, “ainda assim”, diziam os acadêmicos, “o mero hábito de assentir parece perigoso e escorregadio e portanto, já que se concorda que assentir a qualquer coisa que é ou falsa ou desconhecida é uma falta grave (*viciosum*), é preferível suspender todo assentimento, para se evitar a precipitação” (II.68).

² Sexto Empírico fala em dois sentidos de crença em PH I.13 e 230, admitindo que o cético pirrônico crê somente no sentido de “seguir sem nenhum impulso ou inclinação forte, como se diz de uma criança que ela crê no seu tutor” (PH I. 230).

³ Ver o fragmento sobre a indiferença das coisas, preservado por Eusébio, publicado na antologia de Long e Sedley (1987, pp. 14-15).

⁴ Enesidemo funda o pirronismo (ou renova a tradição pirrônica) como reação ao dogmatismo da nova academia. Ver o resumo do livro desaparecido *Escritos Pirrônicos* de Enesidemo in Photius (1962, vol. 2, p. 212).

Scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume de Frédéric Brahami.⁵ Giocanti e Brahami argumentam a favor de uma ruptura radical do ceticismo moderno face ao antigo, ao sustentarem que os cétricos modernos afirmam ou reconhecem a impossibilidade da suspensão do juízo, ou seja, exibem e reconhecem a inevitabilidade das crenças. Teria o ceticismo do século XVII rompido tão radicalmente com o antigo? Isto é o que pretendo examinar a seguir, analisando as interpretações de Giocanti e Brahami. Começarei, entretanto, com a interpretação de Popkin que, embora não proponha tal ruptura, é a principal fonte dos que a propõem, entre outros motivos, porque associa a principal corrente do ceticismo moderno à crença religiosa.⁶

⁵ Ambos publicados em Paris em 2002, o livro de Giocanti pela Honoré Champion e o de Brahami pela PUF. No que concerne às diversas posições cétricas ou reativas ao ceticismo adotadas por diferentes filósofos no período, um levantamento do estado-da-arte seria senão impossível dada a vastidão da literatura, certamente inviável no espaço de um artigo. Cito somente os trabalhos mais recentes reunidos em volumes coletivos: Popkin, Olaso e Tonelli (1997), Van der Zande e Popkin (1998), Moreau (2001), Paganini, Benítez e Dybikowski (2002), Paganini (2003) e Maia Neto e Popkin (2004).

⁶ Popkin publicou a primeira edição da *História do Ceticismo* (de Erasmo a Descartes) em 1960. A segunda edição, ampliada até Espinosa, foi publicada em 1979 pela University of California Press e a mais recente, publicada pela Oxford University Press em 2003, estende a história do ceticismo até Bayle e, na outra ponta, a retrocede até Savonarola. A tradução Brasileira, feita por Danilo Marcandes de Souza Filho e publicada em 2000, é da segunda edição de 1979. Ver resenha desta tradução em Maia Neto (2000). A relevância desta segunda edição, a mais difundida, para as teses sobre a natureza do ceticismo moderno propostas por Giocanti e Brahami é tamanha que se poderia dizer que elas não seriam elaboradas se o livro do Popkin—não digo se não tivesse sido escrito—mas mesmo se não tivesse sido traduzido para o francês e publicado pela PUF em 1995. O impacto da tradução francesa pode ser medido pela realização do colóquio “Histoire du scepticisme de Sextus Empiricus à Richard H. Popkin”, cujas conferências foram publicadas em 1998 no número 119 da *Revue de Synthèse*. Tanto a Giocanti como o Brahami examinam o livro do Popkin neste número.

Até a publicação da *História do Ceticismo* de Popkin, e ainda hoje em amplos círculos filosóficos, “ceticismo moderno” era identificado com “ceticismo cartesiano”, entendido como a posição filosófica que nega ou duvida da possibilidade de se fundamentar racionalmente a existência de um mundo exterior à mente, dúvida esta articulada através dos argumentos da Primeira Meditação. O ceticismo moderno é concebido como uma posição abstrata (no sentido de não adotada por filósofo algum) e meramente epistemológica ou metafísica (no sentido de não prática/moral).

Uma primeira abordagem do livro do Popkin no seu núcleo original é situá-lo neste contexto. Popkin dá realidade histórica a este cético moderno e o vincula historicamente e conceitualmente ao ceticismo antigo. Os capítulos da primeira edição apresentam a seguinte seqüência: capítulo 1: controvérsia religiosa sobre a regra da fé suscitada pela contra-reforma (esta controvérsia introduz no campo religioso a problemática cética do conflito das filosofias e a dificuldade de sua resolução por causa da existência de *diaphonia* no que concerne o critério da verdade do conhecimento religioso, critério disputado por católicos romanos e reformados); cap. 2: retomada do ceticismo antigo pelos humanistas do renascimento, encontrando ampla fertilização neste solo de controvérsia religiosa; cap. 3: fertilização propriamente filosófica do ceticismo antigo por Montaigne; cap. 4: a grande repercussão do ceticismo por causa destas duas fertilizações; capítulos 5, 6 e 8, e 7: respectivamente, o ceticismo (5), os anti-ceticismos (de cunho aristotélico (6) e não aristotélico (8)), e o semi-ceticismo (7) históricos na época de Descartes; capítulo 9: o anti-ceticismo de Descartes; e finalmente, o capítulo 10: o legado cético cartesiano (“Descartes sceptique malgré lui”). O eixo mesmo da primeira edição do livro dá realidade histórica à leitura indicada acima que identifica “ceticismo moderno” com “ceticismo cartesiano”, embora apresente um panorama histórico bem mais amplo do ceticismo seiscentista. Com efeito, Popkin estabelece um contexto histórico não somente para a posição

cartesiana face ao ceticismo, como também para as outras principais.⁷ A tese forte do livro é a correlação que estabelece entre três posições nas controvérsias religiosas e três posições face ao ceticismo na filosofia: catolicismo (Erasmus)/ceticismo (Montaigne); reforma ortodoxa (Lutero)/dogmatismo (Descartes); reforma liberal (Castelio)/ceticismo construtivo ou mitigado (Gassendi). Esta tese “histórica” é atacada por Giocanti e Brahami que propõem teorias “filosóficas” do ceticismo moderno.⁸

Destas três posições, a mais fundamentalmente cética é a fideísta associada a Montaigne e seus discípulos, pois a cartesiana é anti-cética (apesar de seu legado cético) e o ceticismo da terceira posição aludida é mitigado.⁹ Esta surpreendente associação do genuíno ceticismo moderno com a crença religiosa é contrária à visão do ceticismo do período vigente na França na primeira metade do século XX, em particular por Busson (1922 e 1933) e Pintard (1943).¹⁰ Popkin justifica filosoficamente esta inversão no prefácio do seu livro com o argumento do ceticismo como via de mão dupla, isto é, como uma posição meramente epistemológica (a

⁷ Na edição bastante ampliada de 2003 Popkin completa este quadro situando todos os grandes filósofos do século XVII (como também alguns menores) face ao ceticismo.

⁸ A edição de 1979 de Erasmus a Espinosa foge a este esquema, incluindo dois capítulos no final, um sobre as origens da hermenêutica bíblica em Richard Simon e Isaac La Peyrère, e outro sobre a sua utilização anti-religiosa por Espinosa.

⁹ A crítica de Giocanti que a história do ceticismo de Popkin é a história do fideísmo não é correta, pois há também o ceticismo mitigado, embora este, como diz o nome, não é um ceticismo integral. Ver Giocanti (1998, pp. 193-210).

¹⁰ Embora contrária a estes estudos, a visão de Popkin não é contrária à dos próprios céuticos antigos, tanto pirrônicos como acadêmicos, que eram implacáveis contra as teologias filosóficas—sobretudo a estóica—mas respeitosos seguidores da religião civil. Para o pirronismo, ver PH I. 24 e III.2 e M IX.49: “o céutico afirma, em conformidade com a tradição dos ancestrais, que os deuses existem”, e para a nova academia, Cícero, *De Natura Deorum* III.5-6.

saber, a posição que denuncia a ausência de fundamentação das crenças), psicologicamente neutro entre descrença religiosa (ateísmo) e a crença religiosa que não pretende ter fundamentação racional (fideísmo).

Dentre os vários renascentistas que receberam, absorveram e repercutiram o ceticismo antigo, Montaigne é para Popkin o mais importante expoente do ceticismo integral por pelos menos duas razões. A primeira é por supostamente entronizar o pirronismo de Sexto Empírico em detrimento do ceticismo acadêmico, até então bem mais conhecido do que o pirrônico.¹¹ A tese que o ceticismo moderno só se tornou possível e relevante com a disseminação dos livros de Sexto tornou-se hegemônica mesmo entre os críticos franceses de Popkin. Popkin considera o pirronismo como filosoficamente mais rico do que o ceticismo acadêmico, sobretudo por introduzir o problema do critério, elemento de articulação com a controvérsia religiosa, portanto principal responsável pelo grande impacto do ceticismo na modernidade. Giocanti e Brahami, que negam a abordagem de historiador das idéias de Popkin e para quem o problema do critério não é central no ceticismo moderno, mantém o pirronismo (e não o ceticismo acadêmico) como a figura central do ceticismo antigo que comparam e contrastam com o ceticismo moderno. A segunda razão da importância maior de Montaigne em Popkin é o fato de ele articular melhor do que qualquer outro renascentista ceticismo e fideísmo na *Apologie de Raymond Sebond* (capítulo 12 do Livro II dos *Ensaíos*).¹² Também para Giocanti e Brahami, Montaigne é o elo central entre o ceticismo antigo e o moderno embora, segundo Giocanti, não pela *Apologia* e seu fideísmo, mas pelo ceticismo prático/vivido que Montaigne

¹¹ Ver também Schmitt (1972) e sobre a difusão de Sexto Empírico como tendo sido bem mais ampla—embora pequena comparada a do Cícero cético—do que se imaginava, Floridi (2002).

¹² Para uma análise ampla da recepção do pirronismo no Renascimento e suas várias articulações com o fideísmo ver a tese de Emanuel Naya defendida em 2000 (a ser publicada em breve) “Le Phénomène pyrrhonien: lire le scepticisme au XVI^e siècle”.

apresenta sobretudo nos outros ensaios.¹³ Também para Brahami, Montaigne é o elo central mas, contrariamente a Giocanti, justamente por introduzir o fideísmo com toda sua força e radicalidade como origem do ceticismo, mais precisamente, pela implicação cética da aceitação fideísta da transcendência e onipotência divina que, seqüestrando a verdade das criaturas, estabelece um ceticismo bem mais radical—e por conseguinte distinto—do antigo.¹⁴

Montaigne é crucial para Giocanti e para Brahami na configuração do ceticismo moderno, mas não por apresentar argumentos céticos mais sofisticados. Ambos criticam a abordagem epistemológica de Popkin, argumentando que no ceticismo moderno o fundamental é uma antropologia—no caso de Giocanti, também uma ética, tendo a epistemologia um estatuto secundário. Giocanti chega mesmo a afirmar que a concepção popkiniana do ceticismo é dogmática—pois na sua *História* o ceticismo não é uma posição própria mas parasitária dos dogmatismos, uma mera etapa no progresso do dogmatismo—no caso histórico específico, do cartesianismo.¹⁵ Para Giocanti, além de subordinar o ceticismo a um dogmatismo, Popkin submete o ceticismo a um contexto histórico (no caso religioso). A principal objeção que ela faz a Popkin é sua aceita-

¹³ Giocanti critica o privilégio concedido por Popkin à *Apologia*, e por conseguinte, à epistemologia e à teologia.

¹⁴ Ver de Brahami, além do *Travail du scepticisme*, seu livro anterior *Le scepticisme de Montaigne* (1997). Para uma leitura divergente da *Apologia*, subordinando o fideísmo a um ceticismo essencialmente similar ao pirrônico antigo, ver Eva (2004).

¹⁵ Na verdade, Popkin vê a história da filosofia como uma luta perene entre construções dogmáticas e desconstruções céticas. Assim, embora seja correto dizer que na sua visão (como na da grande maioria dos estudiosos do ceticismo antigo) o ceticismo é parasitário do dogmatismo (o que não o rebaixa, como bem observou Renato Lessa no seminário Literatura e Ceticismo, realizado no Departamento de Letras da UERJ em setembro de 2004, lembrando que a orquídea é uma parasita), poder-se-ia talvez melhor dizer que é o dogmatismo que serve ao ceticismo e não o contrário.

ção não crítica das alegações fideístas dos cétricos modernos. Negando a associação histórica estabelecida por Popkin entre ceticismo e crença religiosa, Giocanti afirma que, ao contrário, o principal objetivo do ceticismo moderno é precisamente desvincular a filosofia da religião.¹⁶ No caso do Brahami, a crítica a Popkin vai no sentido inverso do da crítica de Giocanti mas para chegar a um resultado bem próximo. Popkin não teria percebido a articulação muito mais íntima e orgânica que ocorre entre o ceticismo e a crença religiosa na modernidade, dado que neste contexto é o cristianismo (não enquanto teologia natural, mas enquanto doutrina ou teologia revelada) que funda o ceticismo. O ceticismo moderno segundo Brahami é consequência lógica da adesão fideísta ao Deus transcendente do cristianismo. Porém, o resultado necessário disto é, para Brahami, primeiro a destruição da teologia natural, pois a razão já não pode estabelecer os *preambula fidei* como na teologia escolástica. Segundo, com Hume,

¹⁶ No seu artigo “Histoire du fidéisme, histoire du scepticisme?”, Giocanti faz as seguintes críticas a Popkin: 1ª, não há alternativa entre crer e não crer, contrariamente à via de mão dupla de Popkin, pois para o cétrico não é voluntário não crer face a evidência ou não suspender o juízo face a equípólencia. (Este ponto diz respeito à psicologia do cétrico antigo. Popkin diria que a psicologia do moderno é diferente e que o seu ponto é conceitual e não psicológico). 2ª. Popkin diz que os cétricos fideístas buscam a verdade que só é alcançável pela fé. Mas o cétricos modernos, diferentemente dos antigos, não buscam uma verdade absoluta, ao contrário, elaboram uma moral que lhes permite viver sem ela. A desconsideração desta moral é uma das principais consequências indesejáveis do foco epistemológico popkiniano. (Eu compartilho desta crítica a Popkin embora discorde quanto à natureza da moral cétrica do período, ver abaixo). 3ª. o cétrico não pode ser fideísta sob pena de dogmatizar, pois o dogmático é justamente aquele que adota doutrinas sem demonstrá-las. (O primeiro ponto é trivialmente verdadeiro: o fideísta não é um cétrico *stricto sensu*, mas o segundo é falso: o dogmático é aquele que pretende ter razões que fundamentam a sua crença, pretensão explicitamente negada pelo fideísta.) 4ª. os cétricos modernos não têm por objetivo articular ceticismo e religião pois eles, justamente pelo ceticismo, tornam tal articulação impossível. (Esta objeção pode ser trivialmente correta, dependendo do que se entende por “articulação”).

é a própria religião cristã que é destruída, pois a crença não racional cristã logo se torna o paradigma para a compreensão da crença ordinária, que passa a ser vista como constitutiva do homem, inclusive na esfera religiosa, que perde assim todo estatuto sobrenatural. Em suma, o resultado final é a emergência do ateísmo. Assim, tanto Giocanti como Brahami, por caminhos bem diferentes (quase contrários), criticam Popkin e retornam à posição do ceticismo como anti-religioso de Busson e Pintard, preservando os ganhos trazidos pelo trabalho do Popkin que leva em conta, diferentemente dos franceses do século passado, aspectos filosóficos e históricos do ceticismo.

Outra crítica importante que tanto Giocanti como Brahami fazem a Popkin é a não tematização por este último de diferenças radicais entre o ceticismo moderno e o antigo. Para Popkin, a mesma problemática cética epistemológica está presente nos dois contextos, somente, no caso do período moderno, associando-se historicamente e conjunturalmente à religião. Em Popkin teríamos uma suspensão do juízo seguida de uma aceitação não epistêmica da fé cristã, aceitação que pode ser meramente fenomênica, como no caso dos pirrônicos antigos, ou determinada pela graça, mas, ainda que determinada pela graça, poder-se-ia ainda assim falar de uma compatibilidade com a *epochè* à medida que o fideísta tem plena consciência da ausência de justificação epistêmica das doutrinas que adota. Para Giocanti e para Brahami, o ceticismo moderno se diferencia radicalmente do antigo por propor uma destituição da razão, doravante incapaz não somente de fundamentar dogmas (como argumentavam os cétricos antigos), mas mesmo de estabelecer a equipolência que conduz à *epochè* e à *ataraxia*. Ambos propõem antropologias que fundamentariam um ceticismo mais radical à medida que colocam em cheque o papel que a tradição filosófica—inclusive a cética antiga—confere à razão. O ataque à razão supostamente promovido pelos cétricos modernos implica a destruição das categorias pirrônicas. As duas antropologias propostas (pela Giocanti e pelo Brahami) como fundadoras do ceticismo moderno concebem o homem—incluindo aí o cético moderno—como incapaz de

viver sem crenças não obstante a falta de fundamentação racional das mesmas constatada pelo cético. Esta impossibilidade mostraria, para Brahami, a força da crença (o homem como animal que crê) e, para Giocanti, a instabilidade do espírito (o homem como ser irresoluto). Examinemos estas duas teorias um pouco mais detalhadamente.

O livro *Penser l'irrésolution* de Giocanti é dividido em duas partes, a primeira trata da “misologia” cética e a segunda da “filologia” cética. O conceito de misologia é retirado do *Fédon* de Platão (89d): significa descrença na razão comparável à descrença (desconfiança) nos homens, a misantropia. Esta misologia presente em Montaigne e La Mothe Le Vayer resulta de uma irresolução cósmica e em particular do espírito (da razão). A fonte mais remota desta visão é o fluxo de Heráclito tal como aparece no *Teéteto* (152c - 157d) (que por sinal—não coincidentemente—conclui a *Apologia* de Montaigne) e o fragmento sobre a visão de Pirro da indiferença das coisas (“as coisas são por natureza instáveis” e o sábio que quer ser feliz deve posicionar-se “sem irresolução” face a elas).¹⁷ Mas segundo Giocanti, se o velho Pirro podia se furtar da irresolução, tal não está ao alcance do cético moderno que ao invés de evitar pode no máximo “pensar a irresolução” (elaborar uma antropologia) e valer-se dela para minorar—mas jamais eliminar—suas perturbações (elaborar uma ética). Por causa da irresolução, não há estabilidade nem da razão nem das representações, portanto nenhuma certeza, seja da própria crença ou descrença. Ao invés de *suspensão* do juízo os céticos modernos fazem uma *retratação* perpétua do juízo.¹⁸

¹⁷ Referência na nota 4 acima.

¹⁸ Giocanti (2002, p. 676n1). Segundo Giocanti (2002, p. 65), o cético moderno “é um autêntico praticante da contradição que alimenta ao mesmo tempo pelo menos dois pensamentos incompatíveis, o sim e o não, o a favor e o contra, em um movimento de oscilação perpétua”. No caso de Montaigne por exemplo, “o projeto de se pintar é de fato um projeto de autonomia filosófica da consciência (entendida no sentido moral e intelectual) que é imediatamente contradita pela dissolução de eu no movimento do devir. Desta forma, quando o cético

A contradição da misologia cética é a filologia cética.¹⁹ O cético moderno promove uma reabilitação da razão uma vez redimensionada ceticamente, isto é, adequada ao contexto da irresolução sem pretensão à certeza e estabilidade. Ao invés de se buscar vencer esta instabilidade—seja estabelecendo dogmas seja suspendendo o juízo—o cético moderno constrói uma moral ajustada à irresolução. Ao invés de buscar parar o fluxo ele como que surfa sobre ele e se vale dele (isto é, da irresolução natural do espírito) para alcançar uma tranqüilidade e felicidade sempre precária. Isto é feito através dos estratagemas da diversão e do divertimento. Se uma crença o inquieta, o cético moderno se vale da irresolução natural do seu espírito, não para suspender o juízo sobre esta crença, mas para substituí-la por outra menos inquietante. Um aspecto fundamental desta ética é sua autonomia em face de qualquer crença absoluta, supostamente fora do fluxo, notadamente, a crença religiosa. A fé não escapa à irresolução cósmica, não podendo ser, portanto, o porto seguro de chegada do cético moderno, apesar de suas declarações fideístas. A estratégia de diversão e divertimento é, como bem viu Pascal, uma forma de não se inquietar com a miséria da existência e, fundamentalmente, com a morte. É, portanto, essencialmente libertina, anti-cristã.

Sendo a teoria da Giocanti uma abordagem filosófica ou conceitual do ceticismo moderno—que se pretende cética, assumindo-se como meramente hipotética e respeitando a desordem discursiva não sistemática cética—e não histórica como a de Popkin, ela implica a exclusão de vários personagens presentes na *História do Ceticismo*. Ela exclui: a) os que

busca se pintar ele é incapaz de exprimir uma identidade a si mesmo (identidade abstrata que existiria fora do tempo): ele só pode retrazar a passagem do eu de um estado de pensamento a um outro, de uma concepção a uma outra, concepção contraditória com a precedente, mas que não obstante ele a faz sua, ao menos provisoriamente, até a próxima retratação” (Giocanti 2002, p. 68).

¹⁹ A justificação para o fato da misologia ser enfocada antes da filologia é, segundo Giocanti, meramente didática, pois um aspecto do ceticismo moderno não tem prioridade sobre o outro.

não respeitam a forma desordenada do discurso cético (Charron e Hume) (pp. 20-23); b) os que instrumentalizam o ceticismo para a fundação da ciência experimental (Gassendi e Sorbière) (pp. 25-29); e c) os que o direcionam para a religião (Huet, Bayle e Hume) (pp. 29-32). Brahami, igualmente, na sua conceituação filosófica do ceticismo moderno também exclui alguns céuticos do século XVII que não seriam “modernos” de acordo com o seu critério, a saber, os céuticos associados por Pintard à libertinagem erudita, sobretudo François de La Mothe Le Vayer e, antes dele, Pierre Charron. Estes últimos não são “modernos” por não atribuírem ao ceticismo a origem religiosa cristã—a transcendência de Deus. Podem, portanto, permanecer no cenário filosófico do ceticismo antigo, onde a suspensão do juízo e a tranqüilidade são possíveis.²⁰ Temos assim que o único cético moderno incluído nas duas classificações é Montaigne, embora sua inclusão seja motivada por interpretações diferentes do seu ceticismo. Giocanti inclui ainda no seu livro—embora não como cético—Pascal. Apesar do subtítulo do livro não discriminar o caso de Pascal, aparentemente também trilhando um “itinerário cético”, embora diferente dos de Montaigne e La Mothe Le Vayer, Pascal é o ponto de vista externo à moral autônoma do divertimento, mas não à antropologia cética. Pascal constata o caráter irreligioso desta moral: os céuticos, ao invés de submeterem a razão irresoluta à fé, tentam encontrar uma forma de conviver com esta razão sem abraçar o cristianismo. Pascal entra no livro de Giocanti como contraponto à filologia cética e contribuindo para identificar a misologia cética. Além disto, incluindo um crítico dos céuticos no seu livro, Giocanti diz buscar evitar o estabelecimento do ceticismo como verdade.

Considero estas interpretações que dissociam o cético moderno da *epochè* historicamente equivocadas. Para mostrar isto vou deixar de lado

²⁰ A visão que Brahami tem de La Mothe Le Vayer é portanto diferente da de Giocanti que exclui a possibilidade da *epochè* do seu ceticismo.

o caso de Montaigne, que julgo mais complexo,²¹ e restringindo-me ao século XVII (para também evitar Hume), indicar que os ceticismo de Bayle e La Mothe Le Vayer podem ser interpretados de forma bem diferente de como, respectivamente, Brahami e Giocanti os interpretam.

Brahami observa corretamente que em Bayle “a razão só tem força a partir de uma posição ela mesma infundada, de onde somente lhe é possível operar,” mas conclui, equivocadamente, que “não possuindo a iniciativa do discurso, a razão é submissa ao desejo, às inclinações, às paixões e interesses” (Brahami, 2002, pp. 116-117). A tese da submissão da razão serve de base para a doutrina bayleana da tolerância centrada no direito da consciência que erra. A evidência que determina o juízo é “um sentimento (infundado) de certeza. O espírito é determinado a só assentir ao que lhe aparece como verdadeiro” (Brahami, 2002, pp. 117-118). E o que lhe aparece como tal não é da ordem da razão mas da ordem passional, educacional, etc.

O simples fato que as razões sejam expostas em tal ou tal ordem temporal determina o julgamento. À ordem das razões, Bayle substitui a ordem temporal da maneira pela qual as razões afetam o espírito. É por isto que ele considera, como Montaigne, que não há suspensão possível do juízo: a temporalidade e a direção das razões tocam o sentimento, fabricando literalmente uma impressão de evidência que torna impossível colocar as representações efetivamente na balança. (Brahami 2002, pp. 118-119).

Assim para Bayle, como para Montaigne, a razão se limita a “racionalizar” crenças sem fundamento racional.

É verdade que a razão em Bayle não estabelece nada *a priori*. Mas o fato dela sempre ter de operar em relação a algo que lhe é externo de-

²¹ Não tenho dúvida que Montaigne valoriza muito a *epochè* do ceticismo antigo (ver Maia Neto, 2004, pp. 13-42). Não estou certo, porém, da centralidade da *epochè* no ceticismo adotado ou vivido por Montaigne. Para uma interpretação interessante e recente deste ponto, ver Larmore (2004, pp. 15-31), que apesar de afirmar uma ruptura com o ceticismo antigo, de fato—sem o saber—aproxima o ceticismo montaigneano do ceticismo falibilista de Filo de Larissa.

termina dois tipos de operação. Num primeiro, único retido por Brahami, a razão busca conferir plausibilidade a uma posição prévia que não foi racionalmente adotada. Bayle chama os filósofos que operam deste jeito de *avocats* (advogados) e os associa aos filósofos dogmáticos. O outro uso possível da razão é o inverso, no sentido de criticar a coerência da doutrina previamente adotada, justamente denunciando o seu caráter não racional. Os filósofos que operam desta maneira crítica são chamados por Bayle de *rapporateurs* (relatores) que ele associa aos céticos acadêmicos.²² Embora o uso justificativo da razão seja o comum (há muito mais advogados do que relatores), o projeto de Bayle no *Dicionário Histórico e Crítico* é justamente denunciar este uso, mostrando os preconceitos dos filósofos, historiadores, teólogos e homens comuns.²³ Bayle segue neste ponto o Descartes da dúvida metódica: os preconceitos são arraigados e é muito difícil—mas não impossível, pelo menos como ideal regulativo—livrar-se deles, mas esta é justamente a tarefa da filosofia.²⁴ A doutrina do direito da consciência que erra que justifica a tolerância não deve ser tomada como implicando que todo ser humano está fadado a errar mas somente que há um alto grau de falibilidade que justifica a tolerância, dado que seria tirânico contrariar a consciência. Isto vale, sobretudo, para o homem comum, este sim vítima de superstição, preconceitos, etc., e não para o filósofo, que deve idealmente buscar se emancipar dos preconceitos. A passagem da *Continuação dos pensamentos diversos sobre o cometa* que Brahami cita como base textual para sua interpretação sugere de fato a leitura con-

²² A distinção é introduzida na “Dissertação sobre o projeto de um *Dicionário*” e na nota G do artigo “Crisipo” do *Dicionário Histórico e Crítico*. Para mais detalhes ver Maia Neto (1996, pp. 77-88).

²³ Laursen (2004, p. 198n2) observa que esta minha interpretação precisa ser qualificada, pois há determinadas correntes religiosas como o milenarismo contra as quais Bayle milita como um advogado. Talvez esta atitude seja necessária para estabelecer equipolência em relação a uma doutrina fortemente dogmática.

²⁴ Labrousse (1964, p. 57) atribui a Bayle o método cartesiano “reduzido à primeira regra, cortada dos seus prolongamentos metafísicos”.

trária: “Não é indiferente começar a discussão dos problemas por uma doutrina ou sua negação. Pois se você começar pela afirmativa, você a tornará mais facilmente vitoriosa, ao passo que se você começar pela negativa, você tornará duvidoso o sucesso da afirmativa”.²⁵ Vejo nesta passagem uma justificação da maneira acadêmica de investigar—a argumentação *in utranquem partem*.²⁶ É justamente a vulnerabilidade humana a fatores não epistêmicos tais como a ordem de exposição das doutrinas o que faz com que a argumentação cética seja a única que preserva a integridade da racionalidade humana.

Segundo Brahami, o ceticismo bayleano rompe com as categorias fundamentais do pirronismo antigo: “não há—não mais para Bayle que para Montaigne—*ataraxia* porque não pode mais haver suspensão do juízo nem mesmo igualdade de força entre as representações. O espírito é de fato sempre determinado, ou ao menos inclinado, a dar seu assentimento a isto ou aquilo” (Brahami 2002, pp. 119-120).

Para corroborar textualmente esta afirmação, Brahami cita quatro passagens de Bayle, na seqüência, uma do “Terceiro Esclarecimento”, duas da nota C, e uma da nota B do artigo “Pirro” (todas do *Dicionário*).

1. Passagem do Terceiro Esclarecimento: “A filosofia não cura o espírito ondulante”.²⁷

2. Passagem da nota C: “Quando se é capaz de compreender bem todos os modos estabelecidos por Sexto Empírico para suspender o juízo, percebe-se que esta lógica é o maior esforço de subtilidade que a mente humana já pode fazer; mas ao mesmo tempo que esta subtilidade não pode propiciar nenhuma satisfação”.²⁸

²⁵ Passagem de Bayle citada por Brahami (2002, p. 118n3).

²⁶ A passagem justifica também a habilidade pirrônica de estabelecer equípólencia via contraposição de aparências e objetos de pensamento (PH I. 8-10).

²⁷ Afirmação que nos faz lembrar a interpretação do ceticismo moderno proposta por Giocanti, embora ela não inclua Bayle entre os céticos modernos.

²⁸ Brahami não cita a primeira frase que faz referência explícita à suspensão do juízo produzida pelos modos.

3. Segunda passagem da mesma nota C: “as razões de duvidar são elas mesmas duvidosas; é necessário assim duvidar se é necessário duvidar. Que caos e que mal estar para o espírito” (Brahami 2002, p. 120).

4. Passagem da nota B: “Jamais houve e jamais haverá mais do que um pequeno número de pessoas que sejam capazes de serem enganadas pelas razões dos cétricos. A graça de Deus nos fiéis, a força da educação nos outros homens, e se você quiser, mesmo a ignorância e a inclinação natural a decidir, formam um escudo impenetrável às proposições dos pirrônicos” (Brahami 2002, p. 121n2).

Começando com a passagem da nota B, note em primeiro lugar que Bayle não diz ser impossível haver cétricos, mas somente que a maioria dos homens e mulheres não o são pelas razões que ele indica (a educação, a graça e a ignorância). Este ponto é lugar comum no ceticismo dito libertino erudito do século XVII, *first and foremost* em Charron. Em segundo lugar, a seqüência da passagem aponta para o sentido inverso, pois ela introduz o argumento cético da Nota B--”*bien que* (embora) esta seita se considere mais formidável hoje do que era nos tempos antigos”--por causa do ceticismo intrínseco à nova ciência e à religião cristã.

A propósito das passagens da nota C e do Terceiro Esclarecimento, é preciso ter em mente que a nota C do artigo “Pirro” justifica o ceticismo radical desenvolvido na nota B, que estabelece um dilema—comentado por Brahami na página 121: ou o cristianismo ou a evidência racional mas não ambos. A nota C justifica este ceticismo do ponto de vista do cristianismo, estabelecendo uma contraposição radical, única no período, entre razão e fé. Quanto menos a fé estiver baseada na razão mais mérito ela possui. Exatamente o mesmo ponto é desenvolvido no Terceiro Esclarecimento. Estas três primeiras passagens citadas por Brahami devem, portanto, ser remetidas a este contexto particular de justificação cristã do ceticismo, que para vários intérpretes—embora não para mim—não pode ser tomado como expressão genuína do pensamento de Bayle.

Em segundo lugar, uma leitura atenta destas passagens mostra que nenhuma delas coloca em dúvida a possibilidade da *epochè*. O que elas de fato negam é a *ataraxia*, o que certamente afasta o ceticismo de Bayle do pirronismo, mas não da nova academia. Bayle diz que a dúvida cética (1) deixa o espírito ondulante, (2) não traz satisfação, e (3) causa mal estar. Este rejeição da *ataraxia* está de acordo com o programa apologético— genuíno ou não—do ceticismo de Bayle como preparação para o fideísmo. O bem estar não é propiciado pelo ceticismo —que no cristianismo é somente instrumental—mas pela graça ou revelação. Se a mais perfeita das filosofias (o ceticismo) não traz a felicidade, só mesmo o cristianismo poderá trazê-la. A vitória do ceticismo contra os dogmatismos, mas em seguida a insuficiência moral do ceticismo, abre o caminho para a validade absoluta do cristianismo enquanto religião revelada. A fonte evidente deste argumento é Pascal. A consideração do caráter duvidoso da dúvida e o caos que isto causa no espírito é literalmente retomada do fragmento La 131/Br 434 dos *Pensées* de Pascal.²⁹ Pascal—e Bayle e outros pós-cartesianos—se vale da dúvida cartesiana—citada explicitamente por Pascal na passagem retomada por Bayle—cujo caráter hiperbólico a torna inviável na vida ordinária. Porém, a dúvida não hiperbólica, tal como retomada por Descartes na primeira regra metódica da parte III do *Discurso do Método* (evitar cuidadosamente a prevenção e a precipitação) continua viável e Bayle se vale muito dela no *Dicionário* e em outras obras. Este uso crítico da razão não é nem originariamente cartesiano nem pirrônico (pois concordo com Brahami que Bayle abole a *ataraxia*), mas acadêmico. O compromisso fundamental de Bayle é com a integridade intelectual.³⁰ Há o compromisso supremo com a verdade, mas em decorrência da dificuldade de obtê-la dada a força das prevenções, da educação, etc., evitar o erro torna-se o compromisso supremo: daí a argu-

²⁹ Ver análise comparativa em Maia Neto 1996.

³⁰ Segundo Lennon (1999), a integridade intelectual é a chave de leitura de Bayle.

mentação dialética que leva à *epochè*. O uso dialético da razão que leva à *epochè* visa preservar a integridade intelectual, que, como o próprio nome indica, é o contrário da desintegração da razão que Brahami atribui a Bayle.³¹

Serei mais breve no exame do La Mothe Le Vayer de Giocanti. La Mothe é o único cético do século XVII que se declara fiel discípulo de Sexto, defensor incansável da *epochè* e da *ataraxia*.³² Giocanti, que apresenta no seu livro a leitura mais completa da ampla obra de La Mothe Le Vayer de que tenho notícia, é ciente destes elogios e desta adesão, que ela não obstante desqualifica afirmando que se trata “de uma exposição teórica e histórica comparável a algumas páginas da *Apologia de Raymond Sebond*, nada dizendo sobre sua própria prática do ceticismo, não o engajando pessoalmente” (Giocanti 2002, p. 635). Os elogios que La Mothe Le Vayer faz da *epochè* e da *ataraxia* certamente contrariam a *interpretação de Giocanti* de sua prática cética (prática de irresolução) mas não como La

³¹ Brahami não deixa de reconhecer o elogio bayleano da racionalidade cética. Pois observa que para Bayle (1) “a lógica de Sexto ... constitui a perfeição mesma da razão”, (2) que o “pirronismo .. é a perfeição da razão natural”, (3) que o pirronismo é a razão mesma (“le pyrrhonisme, c’est-à-dire la raison même”) (Brahami, 2002, pp. 120-121). Entretanto, a leitura de Brahami é contrária à minha pois a afirmação (1) é completada por “cujo exercício natural leva ao caos”, (2) é precedida por “o pirronismo é fundamentalmente hostil à natureza humana”, e (3) que o pirronismo “dissipa não somente o erro mas também a verdade”. Embora Bayle utilize o termo pirronismo, pois este era o sentido do termo em sua época, não é o pirronismo antigo que leva ao caos e é hostil à natureza humana, mas a dúvida metafísica hiperbólica cartesiana. Evitando-se esta dúvida radical, há uma outra dúvida própria da excelência da razão, do seu papel próprio que não é o de justificar, mas sim o de demolir prevenções—dúvida esta, como indiquei acima, também presente em Descartes.

³² Homem de corte extremamente influente (preceptor do irmão do rei), La Mothe Le Vayer defende discretamente a *epochè* no seus escritos assinados. Nos *Dialogues faits à l’imitation des anciens*, publicação anônima, La Mothe exprime sua grande admiração e adesão ao pirronismo com expressões recorrentes como “nosso divino Sexto”, “nossa querida *epochè*”, etc.

Mothe mesmo e vários outros intérpretes (Popkin, Paganini, Brahami) a descreve. Com efeito, diferentemente da exposição que Montaigne faz do ceticismo antigo na *Apologia*—simpática e favorável mas não exibindo uma adesão, La Mothe Le Vayer—ao menos nos *Dialogues faits à l'imitation des anciens*—assume de forma explícita uma perspectiva cética antiga (sobretudo pirrônica, mas contendo uma importante característica acadêmica que indico abaixo) a partir da qual trata dos diversos temas dos diálogos (a superstição, a opinião, a ciência, a moral, etc.).³³ Na verdade, o argumento principal de Giocanti é que por uma questão de fato, isto é, independente do que pensa o próprio La Mothe, não lhe é possível estabelecer a *epochè* e obter a *ataraxia* à medida que sua adoção filosófica e prática do fluxo de Heráclito inviabiliza a estabilidade pressuposta na atitude pirrônica. Deixando de lado a natureza desta suposta adesão de La Mothe ao fluxo de Heráclito,³⁴ creio que Giocanti deixa de estabelecer a diferença essencial que há entre, por um lado, exibir e discutir o fluxo de crenças e doutrinas—e eventualmente usá-las dialeticamente—e, por outro, aderir ou assentir a elas. Giocanti se equivoca ao identificar em La Mothe Le Vayer “ce qu’il me semble” com “ce que je crois” (Gioconti, 2002, p. 210n2), trazendo assim para a subjetividade mesma do cético moderno a *diaphonia* das crenças e doutrinas que ele examina.³⁵ A seguinte passagem

³³ Não estou dizendo (e nem o dizem Popkin, Paganini e Brahami) que a perspectiva e prática cética adotada por La Mothe Le Vayer seja a mesma da dos céuticos antigos. La Mothe incorpora à perspectiva cética antiga elementos próprios de sua época (o fideísmo cristão, a diversidade cultural do novo mundo, a crise da filosofia natural aristotélica, etc.). Ver Paganini (1997).

³⁴ Mesmo se há esta adesão, não é evidente que haja uma incompatibilidade radical entre o fluxo de Heráclito e o pirronismo. Há uma leitura pirrônica do fragmento, contemporânea de Sexto, que reporta e critica a opinião de discípulos de Enesidemo que o ceticismo leva à filosofia de Heráclito (PH I.210).

³⁵ “Pour lui [La Mothe] .. un seul savant, un seul esprit suffit pour faire éclater l’incertitude, car la cause de l’incertitude entre les hommes (et non son remède) est l’incapacité du moi à être en accord avec lui-même” (Giocanti 2002, p. 211).

do diálogo “De l’opiniatreté” estabelece a centralidade da *epochè* como o ponto de vista assumido por La Mothe Le Vayer e sua associação com o probabilismo de Carnéades.

Considerando que os dogmáticos vivem na prevenção, só vendo as coisas pelo *bias* que favorece os seus sentimentos antecipados, é natural que eles se inclinam prontamente a um ou outro partido, com tanta força que não se possa mais demovê-los. ... Mas quanto aos de nossa família, que fazem reflexões convenientes sobre a probabilidade de todas as proposições, ao invés de se deixarem debilmente levar a um partido, eles permanecem generosamente assentados sobre suas próprias forças, entre as extremidades de tantas opiniões diferentes, que é a mais bela e a mais feliz condição que um espírito filosófico pode assumir. (La Mothe Le Vayer, 1988, p. 386)

Como se sabe, La Mothe Le Vayer é um dos grandes teóricos do *espírito forte* no século XVII. O espírito forte se opõe ao fraco, caracterizado na passagem justamente como irresoluto, pois se precipita, crendo nas diversas doutrinas que se lhe apresentam com plausibilidade. O espírito forte é o cético que, ao invés de permanecer à deriva no fluxo de crenças e doutrinas, fixa-se na força do seu próprio espírito, isto é, na sua capacidade de examinar racionalmente as crenças e doutrinas. Esta força do espírito reside assim justamente na *epochè*, estado livre de toda prevenção e portanto portadora da integridade da razão. Que a *epochè* é absolutamente central aqui é claro pelo nome mesmo do protagonista cético do diálogo: Ephetion. As doutrinas plausíveis não se tornam crenças do espírito forte porque ele as toma como prováveis (no sentido carnedeano) e não como verdadeiras. A passagem deixa claro que tomá-las como verdadeiras implica a diminuição da força do espírito, do seu poder de examinar racionalmente, sem precipitação e prevenção. Ao invés de destruição da razão, reduzida a escrava de crenças precárias e mutáveis, vemos aqui uma apologia da razão, um elogio da integridade intelectual defendida pelos cétricos antigos, em particular pelos acadêmicos. Giocanti cita uma passagem crucial dos *Acadêmicos* de Cícero sobre a integridade intelectual (II. 8): que os dogmáticos agarram-se às doutrinas como à tábuas de sal-

vação para livrarem-se da tempestade, notando que “estas declarações em favor da independência do pensamento, declarações características da nova academia segundo Cícero, são freqüentemente citadas por Montaigne e Le Vayer” (Giocanti 2002, p. 212n1). Giocanti percebe bem a precariedade da crença para os céticos modernos mas não vê que a *epochè* é a genuína alternativa à tempestade.

Suspeito que tanto Giocanti como Brahami adotam acriticamente a concepção pascaliana do ceticismo.³⁶ Embarcam assim na visão anticética jansenista de Pascal na sua consideração do ceticismo, aceitando como genuíno o figurino negativo que Pascal apresenta do cético, fundamentalmente, que uma vida sem crenças não é possível.³⁷ Que eu saiba Pascal é o primeiro a afirmar que a natureza impõe crenças que a razão não pode fundamentar, logo que o ceticismo não é praticamente viável,³⁸ tema este retomado por Hume e que é a chave de leitura do ceticismo moderno feita por Brahami.³⁹ Pascal se vale da dúvida hiperbólica cartesiana para formular esta posição (portanto é anacrônica sua atribuição a Montaigne e a La Mothe Le Vayer) que direciona contra os céticos de sua época discípulos de Montaigne e Charron. Estes céticos do século XVII—La Mothe Le Vayer é o principal deles—defendem uma moral autônoma em relação à religião e às filosofias dogmáticas—e neste ponto estou inteiramente de acordo com a crítica que Giocanti faz a Popkin que

³⁶ Diferentemetne de Giocanti, Brahami não inclui Pascal no título do seu livro mas, sintomaticamente, abre o capítulo 5—“Elementos da antropologia cética”—analisando a antropologia pascaliana.

³⁷ Esta influência da leitura hostil que Pascal faz do ceticismo não deixa de ser irônica, considerando a tendência anti-cristã de ambas leituras do ceticismo moderno.

³⁸ O argumento apologético de Pascal é que o ceticismo refuta os dogmatismos mas não sendo ele mesmo viável, fica excluída toda filosofia pagã. Das ruínas do dogmatismo e do ceticismo ergue-se a verdade do cristianismo cuja doutrina central—a da Queda de Adão—explica o que cada tipo de filosofia tem de verdade e de falsidade.

³⁹ Sobre isto, ver Maia Neto (1991).

a ênfase nas questões epistemológicas e na associação com a crença religiosa mascara esta autonomia,⁴⁰ mas uma moral (e aqui descordo dela e de Brahami) fundada na suspensão do juízo.⁴¹ A fonte última deste ceticismo moderno de Giocanti e Brahami é então—nova ironia—Descartes! Ao lado de Pascal, Descartes é o outro grande anti-cético do século dezesete.⁴² Quem na época mais defende—e é mais influente—uma moral cética independente da religião fundada na *époque* é Pierre Charron. Charron identifica a atitude sábia com uma *époque* afirmativa da integridade do sujeito cético, que se afirma na negação de todas as crenças. Basta ver no frontispício do seu livro *De la Sagesse* o lema da sabedoria: *je ne sais* e sua contraposição à superstição, à opinião, à ciência e à paixão. Assim, diferentemente das interpretações aqui examinadas, 1) o ceticismo moderno preserva fortemente e autonomamente a *époque*, 2) não é Montaigne mas Charron o elo central entre o ceticismo antigo e o moderno,⁴³ e 3) o ceticismo antigo mais relevante não é o pirrônico mas o acadêmico que

⁴⁰ Apresento esta interpretação da presença de uma moral cética no século XVII independente da religião combatida por Pascal em Maia Neto (1995), pp. 37-64.

⁴¹ Contra Brahami, mesmo atribuindo como origem do ceticismo moderno a transcendência e a onipotência divina, não acho que esta origem implique a destruição da razão mas somente a impossibilidade dela alcançar a verdade.

⁴² Vemos assim que não é fácil se desvencilhar de Descartes na tematização do ceticismo moderno, posto que todas as teorias examinadas (incluindo a minha) gravitam em torno da dúvida cartesiana. É importante ressaltar que o pensamento pascaliano, embora anti-cético no que concerne a moral cética, é cético no que concerne a epistemologia dogmática. Neste último terreno Pascal se contrapõe a Descartes e como estes dois costumam representar os dois grandes pólos da filosofia francesa do século XVII, compreende-se que ao se buscar conceituar o ceticismo moderno num viés propriamente cético alternativo ao referencial cartesiano, Pascal apareça para os estudiosos franceses como a grande referência.

⁴³ Neste ponto estou me opondo mais a Giocanti e a Brahami do que a Popkin que inclui Charron no seu livro e sobre cuja influencia no ceticismo cartesiano tem um artigo genial traduzido para o português. Ver Popkin (1985).

celebra a integridade intelectual, a rejeição da autoridade e das doutrinas mutáveis como tábuas de salvação, afirmando a *resolução* do sábio na *epochè*. Concordo com Giocanti e Brahami que uma antropologia é construída ou “trabalhada” (como diz Brahami) pelos céticos modernos (aspecto fundamental não identificado por Popkin), mas trata-se de uma antropologia inspirada no ceticismo acadêmico—na integridade do intelecto ou razão, cuja força está não na proposição de doutrinas (na força das crenças) como querem os filósofos dogmáticos mas na sua investigação. Esta integridade intelectual da *epochè* é a principal fonte do *cogito* cartesiano⁴⁴ e, nos céticos pós-cartesianos (Glanvill, Foucher, Huet e Bayle), leva a um ceticismo ainda mais acadêmico-cartesiano que enfatiza a subjetividade das representações, o probabilismo, o objetivo de se evitar o erro, o combate à prevenção e à precipitação.⁴⁵ Em suma e para concluir diria, contra Giocanti e Brahami, que o ceticismo moderno não é pós-moderno. O ceticismo moderno é simplesmente moderno.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAYLE, P. *Dictionnaire Historique et Critique*. Amsterdam: P. Brunel, 1730.
- BRAHAMI, F. *Le scepticisme de Montaigne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

⁴⁴ Busco mostrar isto em Maia Neto (2003), pp. 81-113.

⁴⁵ Estas críticas estão baseadas em pesquisas sobre o ceticismo nos séculos XVI e XVII que venho desenvolvendo há vários anos. Sobre o ceticismo acadêmico de Charron e sua diferença do modelo montaigneano ver “Charron’s Academic Skeptical Wisdom”, texto apresentado no encontro da RSA em Nova York em abril de 2004; sobre a importância em geral da nova academia no período em questão ver Maia Neto (1997), pp. 199-220; e sobre esta importância especificamente no ceticismo do final do século XVII ver Maia Neto (2000b), pp. 297-313, Maia Neto (2003b), pp. 71-95, e Maia Neto (1996).

- . *Le Travail du Scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- BUSSON, H. *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la renaissance: 1533 – 1601*. Paris: Letouzey et Ané, 1922.
- . *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*. Paris: J. Vrin, 1933.
- CARRAUD, V., MARION, J.-L. (eds.). *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- CHARRON, P. *De la Sagesse*. Paris: Fayard, 1986.
- CÍCERO, M. T. *De Natura Deorum and Academica*. Tr. H. Rackham, Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- DESCARTES, R. *Discours de la Méthode in Oeuvres*. Ed. Adam e Tannery. Paris: J. Vrin, 1974-1986. Tradução para o português de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- EVA, L. *Montaigne contra a Vaidade. Um estudo sobre o ceticismo na Apologia de Raimond Sebond*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- FLORIDI, L. *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- GIOCANTI, S. “Histoire du fidéisme, histoire du scepticisme?”. *Revue de Synthèse*, 119, pp. 193-210, 1998.
- . *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*. Paris: Honoré Champion, 2002.
- LA MOTHE LE VAYER, F. *Dialogues faits à l'imitation des anciens*. Paris: Fayard, 1988.
- LABROUSSE, E. *Pierre Bayle, Hétérodoxie et rigorisme*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.

- LARMORE, Ch. “Un scepticisme sans tranquillité: Montaigne et ses modèles antiques”. In: V. Carraud e J-L Marion (eds.) (2004), pp. 15-31.
- LAURSEN, J. “L’anti-millénarisme de Bayle: la menace de ceux qui prétendent connaître l’avenir”. In: A. McKenna et G. Paganini (eds.) (2004), pp. 193-209.
- LENNON, Th. *Reading Bayle*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- LENNON, T. (ed.). *Cartesian Views: papers presented to Richard A. Watson*. Leiden: Brill, 2003.
- LONG, A. A. and SEDLEY, D. N. (eds.) *The Hellenistic Philosophers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- MAIA NETO, J. R. “Hume and Pascal: Pyrrhonism *versus* Nature”. *Hume Studies*, 17, pp. 41-49, 1991.
- . *The Christianization of Pyrrhonism: Skepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shostov*. Dordrecht: Kluwer, 1995.
- . “O Ceticismo de Bayle”. *Kriterion*, 93, pp. 77-88, 1996.
- . “Academic Skepticism in Early Modern Philosophy”, *Journal of the History of Ideas* 58:2, pp. 199-220, 1997.
- . “Resenha de R. H. Popkin *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*”. *Manuscrito*, 23, pp. 219-230, 2000.
- . “Descartes Cético”. In: M. Wrigley e P. J. Smith (eds.) 2000b, pp. 297-313.
- . “Charron’s *Epoché* and Descartes’ *Cogito*: The Sceptical Base of Descartes’ Refutation of Scepticism”. In: G. Paganini (ed.) (2003), pp. 81-113.
- . “Foucher’s Academic Cartesianism”. In: T. Lennon (ed.) (2003b), pp. 71-95.

- . “Épochè as Perfection: Montaigne’s View of Ancient Skepticism”. In J. R. Maia Neto e R. H. Popkin (eds.) (2004), pp. 13-42.
- . “Charron’s Academic Skeptical Wisdom”, texto apresentado no encontro da RSA em Nova York em abril de 2004.
- MAIA NETO, J. R. and POPKIN, R. H. (eds.) *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought: New Interpretations*. Amherst, NY: Humanity Books, 2004.
- MCKENNA, A., PAGANINI, G. (eds.) *Pierre Bayle dans la république des lettres. Philosophie, religion, critique*. Paris: Honoré Champion, 2004.
- MONTAIGNE, M. *Les Essais*. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992. Tradução para o português de Rosemary Costhek Abílio, São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MOREAU, P-F (ed.) *Le scepticisme au XVIIe et au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 2001.
- MOREAU, P.-F., MCKENNA, A. (eds.) *Libertinage et Philosophie*, vol. 2, Publications de l’Université de Saint-Etienne (1997), pp. 7-31.
- PAGANINI, G. (ed.) *The Return of Scepticism: From Hobbes and Descartes to Bayle*. Dordrecht: Kluwer, 2003.
- . “Pyrrhonisme ‘tout pur’ ou ‘circonsis’? La dynamique du scepticisme de La Mothe Le Vayer”. In : P-F. Moreau e A. McKenna (eds.) (1997), pp. 7-31.
- PAGANINI, G, BENÍTEZ, M e DYBIKOWSKI, J. (eds.) *Scepticisme, Clandestinité et Libre Pensée*. Paris: Honoré Champion, 2002.
- PASCAL, B. *Pensées* in *Œuvres complètes*. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Intégrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira, São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PHOTIUS, *Bibliothèque*. Tr. R. Henry, Paris: Les Belles Lettres, 1962.

- PINTARD, R. *Le libertinage érudit dans la première moitié du 17^{ème} siècle*. Paris: Boivin, 1943.
- POPKIN, R. H. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen: Van Gorcum, 1960.
- . *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press, 1979. Tradução para o português de Danilo Marcondes de Souza Filho, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- . *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- . *Ceticismo*. Textos organizados por Emílio Eigenheer. Niterói: EDUFF, 1985, 2^a. edição 1996.
- POPKIN, R. H, OLASO, E e TONELLI, G (eds.). *Scepticism in the Enlightenment*. Dordrecht: Kluwer, 1997.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism and Adversus Mathematicos*. Tr. R. G. Bury, Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- SCHMITT, Ch. *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.
- VAN DER ZANDE, J e POPKIN, R. H. (eds.). *The Skeptical Tradition around 1800*. Dordrecht: Kluwer, 1998.
- WRIGLEY, M., SMITH, P. (eds.). *O Filósofo e sua História: homenagem a Osvaldo Porchat Pereira*. Campinas: CLE, 2000.