

RESENHA DE LIVRO

Richard H. Popkin, *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho (Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2000), 382p. ISBN 85-265-0331-6.

JOSÉ R. MAIA NETO

Departamento de Filosofia
Universidade Federal de Minas Gerais
Av. Antônio Carlos, 6627
31270-901 BELO HORIZONTE, MG
BRAZIL

jrmaia@fafich.ufmg.br

Em 1960 Richard H. Popkin publica *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen: Van Gorcum). O impacto desta publicação na historiografia da filosofia moderna foi tremendo e imediato. A dúvida metódica deixa então de ser vista simplesmente como o momento inaugural da filosofia moderna, fruto da reflexão isolada de Descartes contra a filosofia de sua época, mas como uma das diversas reações – sem dúvida, a de maior relevância – a uma tradição cética extremamente influente que ressurgiu no renascimento. Dezenove anos mais tarde Popkin publica uma segunda edição da obra, estendendo a história do ceticismo moderno até Espinosa (*The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Los Angeles: University of California Press, 1979). Nesta edição ampliada a importância do ceticismo aparece não somente no amplo aspecto das idéias filosóficas do século XVII, mas também nas idéias políticas, literárias, religiosas e anti-religiosas do período. No momento Popkin prepara uma última edição, estendendo a história do ceticismo até o final do século XVII e incorporando parte da enorme quantidade de estudos sobre o tema que foram direta ou indiretamente

© *Manuscrito* 2000. Published by the Center for Logic, Epistemology and History of Science (CLE/UNICAMP), State University of Campinas, P.O. Box 6133, 13081-970 Campinas, SP, Brazil.

influenciados pelas duas primeiras edições. Além do original em inglês, o livro já foi publicado em espanhol (*La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura, 1983), italiano (*La Storia dello Scetticismo da Erasmo a Spinoza*. Milão: Anabasi, 1995) e francês (*L'Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*. Paris: PUF, 1995). Esta difusão está intimamente ligada ao fato de não se encontrar estudos de vulto sobre a filosofia e as idéias em geral do século XVII escritos nestas línguas que não façam referência ao trabalho do Popkin sobre o ceticismo. A excelente tradução de Danilo Marcondes – um dos principais estudiosos do ceticismo no Brasil – e sua publicação pela Francisco Alves reflete a crescente internacionalização da filosofia produzida no Brasil e, em particular, a consolidação da pesquisa sobre o ceticismo moderno e contemporâneo que vem sendo desenvolvida nas principais universidades do sudeste e sul do país num padrão de qualidade equivalente ao que de melhor é feito hoje na Europa e nos Estados Unidos.

As seis teses destacadas a seguir compõem parte considerável do núcleo do programa atual de pesquisa sobre o ceticismo moderno.

A primeira é a que Popkin chama de tese Popkin-Schmitt (pois é parcialmente elaborada por Charles Schmitt no livro *Cicero Scepticus*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972), a saber, que **o grande impacto do ceticismo antigo no pensamento moderno decorre da coincidência histórica entre a crise intelectual causada pela Reforma e a redescoberta de Sexto Empírico**. Sexto era quase desconhecido no período medieval até que em 1562 Henri Estienne publicou uma edição em latim das *Hypothiposes* e em 1569 Gentian Hervet, secretário de um dos líderes da Contra-Reforma, o Cardeal de Lorraine, publicou uma edição completa em latim de Sexto, incluindo o *Adversus Mathematicos*. A Reforma colocou em questão o problema da regra da fé ou do critério do conhecimento religioso ao rejeitar a regra católica romana da tradição dos conselhos e infalibilidade papal e propor a regra do exame direto da escritura e persuasão da consciência individual. Popkin mostra de forma brilhante que este problema é um caso específico do proble-

ma pirrônico do critério. Não havendo mais consenso sobre o critério do conhecimento religioso, o que contava como evidência por um partido não era aceito pelo outro, dificultando assim uma solução para a controvérsia e abrindo uma “high road to Pyrrhonism”, título de uma coletânea de artigos de Popkin sobre o ceticismo e assuntos correlatos na filosofia moderna (*The High Road to Pyrrhonism*. San Diego: Austin Hill Press, 1980). Contra o critério do exame direto e persuasão pessoal, os contra-reformadores argumentaram que há passagens obscuras na escritura que exigem uma instância exterior (a Igreja Católica Romana) que as interprete. Os reformadores replicaram que a Igreja não pode ser a regra da fé da Escritura já que é da Escritura que ela deriva sua autoridade. Os católicos contra-atacaram dizendo que como diferentes indivíduos interpretam a bíblia diferentemente, o critério reformador permite uma multiplicidade de posições, inviabilizando qualquer ortodoxia (como já atestava na época a proliferação de igrejas reformadas). Se o critério é a persuasão individual e há muitas divergentes, como discernir aquela portadora da verdade religiosa? Lutero não pode dizer que é a sua persuasão que é a verdadeira pois ela é parte do conflito. Os reformadores replicaram que os católicos romanos têm o mesmo problema. Se a tradição e a autoridade são os critérios, qual tradição e qual autoridade escolher? A romana católica ou a grega ortodoxa? Se é verdade que há diversidade de persuasões há também uma diversidade de tradições. A romana não pode afirmar que é a verdadeira pois é parte do conflito. Por outro lado os católicos afirmaram que o critério reformador é subjetivista, comprometendo a objetividade do conhecimento religioso, ao que os reformadores responderam que como para os católicos os homens são falíveis e precisam da autoridade da igreja, como hão de reconhecer qual é a verdadeira igreja? qual o verdadeiro papa? Só o próprio papa que é infalível poderia saber quem é o papa. Como o problema do critério é essencial no pirronismo antigo, esta coincidência com a querela religiosa fez com que a repercussão da redescoberta de Sexto Empírico alcançasse uma dimensão nas diversas

áreas da cultura muito raramente lograda pela publicação de um texto filosófico.

Um colorário da tese Popkin-Schmitt é que o ceticismo que se torna tão influente na filosofia moderna é o pirrônico e não o acadêmico. A Reforma coincidiu com a redescoberta de Sexto, não de Cícero que já era bem conhecido. Além disto o problema do critério é um problema tipicamente pirrônico e a polêmica se alimenta nos modos de Agripa. Sem embargo da influência de Sexto, novos estudos sobre o ceticismo no século XVII têm mostrado que o ceticismo acadêmico também teve um papel fundamental. Noções centrais do ceticismo acadêmico como a de integridade intelectual são fundamentais na maioria das formulações do ceticismo nos séculos XVI e XVII. Esta importância do ceticismo acadêmico acentua-se ainda mais no ceticismo do final do XVII quando a influência marcante da dúvida cartesiana redireciona a orientação do ceticismo da moral (ênfaticamente por Montaigne e discípulos) para a ciência e o método. Popkin está plenamente ciente desta lacuna em sua história do ceticismo, sendo este um dos aspectos da literatura mais recente sobre o ceticismo que pretende incorporar na nova edição.

A segunda tese é talvez a mais interessante e rica em conseqüências do livro: **as três principais soluções para a crise intelectual no campo do pensamento religioso prefiguram as três principais matrizes filosóficas do período**. A primeira solução é a defesa cética do catolicismo romano por Erasmo no livro *Sobre a vontade livre* (1524). Para Erasmo os problemas teológicos sobre a compatibilidade entre graça e livre arbítrio são por demais obscuros para que possam ser resolvidos pelo intelecto limitado e falível dos homens. Dada nossa incapacidade, devemos seguir (mesmo não compreendendo como verdadeiro) o que estabelece a tradição da Igreja. Esta solução cética dá origem ao fideísmo cético de Montaigne e discípulos (Pierre Charron, La Mothe Le Vayer e outros) para quem a incapacidade do intelecto humano se dá mesmo no que diz respeito ao conhecimento de coisas

naturais e corriqueiras. A segunda solução é a de Lutero, apresentada no livro em que responde a Erasmo, *Sobre a vontade escravizada* (1525). Para Lutero a atitude cética é inaceitável na religião onde o que está em jogo é de tal importância (a salvação ou danação eterna) que qualquer estado psicológico diferente da mais firme convicção de verdade é inaceitável. Esta posição dá origem às tentativas filosóficas de completa refutação do ceticismo, busca de certeza absoluta no conhecimento, sendo a mais famosa e influente destas tentativas a de Descartes. A terceira solução para a crise é a do também reformador, mas liberal, Castellio, autor dos livros *Sobre os heréticos* e *Sobre a arte de duvidar*. Para Castellio o critério não é nem a tradição (como querem os católicos) nem a certeza subjetiva (como quer Lutero) mas a razão e os sentidos que, por serem limitados, não permitem o alcance de um conhecimento provido de certeza absoluta. Não sendo possível a certeza no conhecimento religioso, é possível discernir graus de probabilidade e de razoabilidade. Esta solução é de fato uma terceira via, uma via média entre a solução cética de Erasmo e a dogmática de Lutero e dá origem, segundo Popkin, ao ceticismo mitigado de Mersenne, Gassendi e outros: o conhecimento é limitado em escopo (a metafísica é impossível, o conhecimento é restrito aos fenômenos) e a certeza alcançável é só moral ou probabilística.

A constatação que as principais reações filosóficas ao desafio cético nos séculos XVI e XVII refletem diferentes soluções propostas para a crise intelectual ensejada pela reforma atesta a impossibilidade – hoje reconhecida pela maioria dos estudiosos – de um tratamento histórico adequado da filosofia do período fora do seu contexto religioso. Popkin é um dos grandes responsáveis por esta constatação e a edição revisada e expandida de sua história do ceticismo incorporará resultados de pesquisas que fez mais recentemente que mostram outras articulações entre o cristianismo e o ceticismo em pensadores do período que não foram trabalhados nas edições anteriores (Savonarola, Comenius, More, Pascal e outros).

A terceira, quarta e quinta teses destacadas a seguir concernem, cada uma, uma das três soluções filosóficas acima indicadas da crise intelectual originada pela Reforma.

Terceira: **a interpretação de Montaigne, Charron, La Mothe Le Vayer e demais chamados “libertinos eruditos” como pertencendo a uma matriz de pensamento cético fideísta católica é polêmica em relação a uma interpretação tradicional e ainda bastante influente que os toma (sobretudo os chamados “libertinos eruditos”) como subversores do cristianismo, ao menos enquanto religião revelada.** O maior expoente desta visão tradicional é René Pintard (*Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIème siècle*. Paris, Boivin, 1943). Contra esta corrente interpretativa, Popkin argumenta que o ceticismo não implica em descrença religiosa pois pode associar-se tanto à descrença como à crença. “O princípio segundo o qual se deve crer apenas naquelas proposições a respeito das quais há evidências adequadas, não se segue de nenhuma reflexão cética, embora possa ser um princípio amplamente aceito por ‘homens razoáveis’” (p. 164). Popkin levanta assim um problema notável: como discernir filosoficamente, sem se ter de apelar para fatores não filosóficos como fervor expressivo, amizades e relações (como faz Pintard), entre uma intenção oculta de minar a religião em Charron e La Mothe Le Vayer, por exemplo, e uma contrária de defendê-la e justificá-la em Pascal e Kierkegaard, se todos fazem uma crítica cética à teologia racional e propõem a aceitação da revelação como ato de pura fé?

O argumento de Popkin problematiza seriamente a tese de Pintard e seus seguidores. Creio contudo ser possível fazer uma distinção satisfatória entre as duas posições. Em primeiro lugar porque enquanto a adoção do ceticismo antigo é quase integral em Montaigne e discípulos, em Pascal e Kierkegaard ela é conseqüente à adoção de uma doutrina cristã: a doutrina da Queda. Esta distinção implica diferenças radicais entre as perspectivas céticas em questão. Montaigne e discípulos adotam plenamente os aspectos práticos do ceticismo antigo (compro-

misso com a integridade intelectual, *épochè* e *ataraxia*). Estes aspectos de fato, como argumenta Popkin, não são implicados pelo ceticismo enquanto posição puramente epistemológica, mas são partes integrais, essenciais mesmo, do ceticismo antigo. Ora, a posição de Pascal e Kierkegaard difere radicalmente da de Montaigne e discípulos porque busca não só extirpar mas deliberadamente reverter estes aspectos práticos do ceticismo antigo. Penso que por privilegiar os aspectos propriamente epistemológicos dos diversos ceticismos modernos, Popkin não ressalta a ênfase prática-moral que Montaigne e discípulos dão ao ceticismo antigo, aspecto este que, mais do que o propriamente epistemológico, estabelece pontos de tensão entre a filosofia helenística e a religião cristã.

A segunda solução cética ou semi-cética para a crise intelectual na origem do pensamento moderno é a linha do ceticismo mitigado de Gassendi e outros. Esta é outra tese da obra de Popkin que, diferentemente da anterior, impõe-se cada vez mais na historiografia da ciência e da filosofia moderna. A quarta tese afirma pois que **ao contrário, uma concepção da nova ciência que se desenvolve no século XVII e que se torna hegemônica na ciência moderna é marcada por uma apropriação do ceticismo antigo que mitiga sua parte destrutiva e amplifica sua parte positiva**. Popkin mostra que o ceticismo teve um papel histórico notável não só ao ser usado contra a ciência aristotélica mas também, positivamente, no sentido de favorecer um modelo de ciência que abandona a pretensão de explicações metafísicas sobre as qualidades ocultas e reais dos objetos e se limita a descrever e explicar hipoteticamente os fenômenos. Esta concepção de ciência, que certamente não é a de Descartes nem a de Galileu, foi adotada por muitos filósofos naturais do século XVII como Pascal e constituiu a ideologia científica da Royal Society. Ainda sobre Gassendi – principal nome do desdobramento científico do ceticismo – e novamente contra Pintard, Popkin nega a sua inclusão entre os libertinos e rompe com a crença ingênua em uma oposição radical entre a nova ciência e a religião. Pop-

kin mostra que a posição de Gassendi e outros a respeito da nova ciência – uma posição parcialmente cética, não dogmática ou metafísica – não foi percebida como ameaçadora da religião (contrariamente à visão dogmática de Galileu e Descartes). Estudos mais recentes sobre Gassendi vão ainda mais longe nesta direção, argumentando pelo caráter essencialmente religioso do ceticismo e do modelo científico por ele elaborado (ver S. Murr, “Gassendi’s scepticism as a religious attitude” in R. H. Popkin e A. Vanderjagt (eds.) *Scepticism and Irreligion in the 17th and 18th Centuries*. Leiden: Brill, 1993, pp. 12-30), bem como a motivação religiosa da crítica gassendista aos dogmatismos de Aristóteles, Herbert de Cherbury e Descartes.

A quinta tese concerne a solução dogmática cartesiana para o problema da crise intelectual do período. **A dúvida metódica cartesiana não surge em um vácuo mas num contexto de proliferação de perspectivas céticas e anti-céticas, sendo que em algumas destas perspectivas a dúvida já aparece como método.** Um dos grandes méritos da *História do Ceticismo* de Popkin é mostrar que o ceticismo no século XVII não é uma posição epistemológica desencarnada e abstrata – como é hoje – mas uma posição histórica concreta. Descartes reage aos céticos Montaigne, Charron, Gassendi, La Mothe le Vayer entre outros (todos conhecidos de Descartes) e diferencia seu anti-ceticismo do anti-ceticismo de contemporâneos como Mersenne, Jean de Silhon e Herbert de Cherbury. Especialmente digna de nota é a relação que Popkin estabelece entre Descartes e Charron. A idéia de uma dúvida metódica, a moral provisória meio cética meio estóica, e o ativo papel da vontade no exercício da dúvida não são modificações que Descartes introduz pela primeira vez na tradição cética. Estas modificações são feitas por Charron no final do século XVI. O principal ponto comum é que através de uma dúvida ativa elimina-se todas as crenças falsas, no caso de Charron, segundo Popkin, para deixar a mente limpa pronta para receber a verdade sobrenatural, no caso de Descartes para que reste na mente somente as idéias inatas que constituem a base de sua

nova ciência: o *cogito*, Deus e a coisa extensa. Popkin observa que sem embargo da semelhança há pelo menos duas diferenças fundamentais entre Descartes por um lado e Charron e seus discípulos céticos fideístas por outro: a radicalidade da dúvida cartesiana e o fato do resultado do expurgo cético em Descartes não resultar em uma *tábula rasa*. “O processo da dúvida nos compele a reconhecer a consciência que temos de nós mesmos, nos compele a perceber que estamos duvidando ou pensando, e que estamos aqui, existimos. Esta descoberta de um conhecimento verdadeiro não é miraculosa, não é um ato especial da Graça Divina. Ao contrário, o método da dúvida é a causa, mais do que a simples ocasião, da aquisição deste conhecimento. Sua verdade, como veremos, é o resultado da intervenção Divina, mas não de uma súbita intervenção, mas sim da contínua e permanente ação da Graça que sustenta a nossa mente com suas idéias inatas e com sua luz natural que nos compele a aceitar como verdadeiro aquilo de que não podemos duvidar. Assim, o método da dúvida leva naturalmente ao *cogito*, e não supernaturalmente à verdade como os *nouveaux Pyrrhoniens* pretendiam”. (pp. 288-89)

A análise que Popkin faz do *cogito* é extremamente interessante justamente por situar Descartes em seu contexto filosófico e teológico. Parece-me também exata a indicação que em Descartes a dúvida atinge uma radicalidade que a distingue do ceticismo do período que não põe em dúvida a existência do mundo exterior. Entretanto, estudos mais recentes sobre Charron problematizam a interpretação do resultado de sua dúvida como uma *tábula rasa* a espera do milagre da Graça pois a *epochè* charroniana não é um vazio nem um meio para algo diferente do ceticismo mesmo. Assim é que a partir da análise do próprio Popkin sobre a inserção de Descartes no ceticismo do seu tempo cheguei a uma conclusão paradoxal diferente da do Popkin. A ruptura maior de Descartes com a tradição cética de sua época está mais nos argumentos céticos que utiliza e menos na refutação do ceticismo que propõe, i.e. no *cogito*. Os novos pirrônicos elaboraram um ethos cético, ou uma

sabedoria cética como quer Charron, na qual a suspensão do juízo (*epoché*) permite a tranqüilidade (*ataraxia*) porque o ethos do filósofo se emancipa através da *zētēsis*. Sua subjetividade é descoberta e como que assegurada justamente pela integridade do intelecto que tudo examina mas que a nada assente. Assim, o conceito de integridade intelectual em Montaigne, Charron e discípulos é o princípio cético antigo de só dar o assentimento ao que possui evidência indisputável mas é também a certeza de si adquirida pela recuperação da integridade da razão, no sentido de sua inteireza, do seu pleno funcionamento. A partir deste contexto, bastou a Descartes dogmatizar sobre esta subjetividade moderna cética, interpretando como princípio metafísico o que era consequência moral prática em Montaigne e nos novos pirrônicos. Esta interpretação metafísica é viabilizada justamente pela dúvida hiperbólica, ausente, como bem notou Popkin, dos céticos da época.

A sexta e última tese que destaco está no capítulo X do livro: **“Descartes: *Sceptique Malgré Lui*”: os contemporâneos de Descartes já percebiam como o maior legado filosófico cartesiano o próprio ceticismo, radicalizado de uma forma excessiva jamais concebida.** Os holandeses Voetius e Schoockius interpretaram Descartes como um cético secreto interessado em arruinar toda a filosofia estabelecida. Os jesuítas Bourdin, Gabriel Daniel e outros constataram a impossibilidade de refutar os argumentos céticos levantados por Descartes. Gasendi acusou Descartes de corromper o verdadeiro ceticismo antigo, fazendo do ceticismo, de instrumento auxiliar útil à ciência experimental no seu maior inimigo.

Minha pesquisa mais recente tem versado sobre as perspectivas céticas seiscentistas pós-cartesianas. Parece-me que boa parte do anti-cartesianismo da segunda metade do século XVII decorre do fato de Descartes ter desfeito sínteses de modelos do ceticismo com perspectivas antropológicas cristãs da época. Num destes modelos o ceticismo – em alguns casos um semi-ceticismo – é a dimensão epistemológica da natureza pura dos seres humanos. Mas Descartes concebe o homem

como podendo conhecer muito além destes limites. Assim os que adotavam este modelo que chamei em outro lugar de ceticismo natural se opuseram a Descartes reafirmando a necessidade do ser humano adequar suas pretensões cognitivas aos limites estreitos determinados por sua natureza¹. Este é o sentido de boa parte das críticas de Gassendi, Locke e de vários jesuítas que se opuseram a Descartes. Outros concebiam o ceticismo como decorrência do pecado original. Para estes a total superação do ceticismo é teoricamente viável, afinal não havia ceticismo antes da Queda de Adão. Mas pretender, como o faz Descartes, readquirir o tipo de ciência possível ao homem pré-lapsário por meios exclusivamente naturais é incorrer na grave heresia pelagiana (que desconsidera os efeitos do pecado original) e exibir um orgulho e afetar uma auto-suficiência totalmente inaceitáveis para um cristão. Finalmente, uma terceira corrente cética que também reage a Descartes é o ressurgimento do ceticismo acadêmico. Foucher e Bayle (exponentes desta vertente), aceitam e mesmo se entusiasmam com a primeira regra do método (assentir somente ao que for evidente, evitar a precipitação e a prevenção), observando que se trata justamente da atitude acadêmica, da integridade intelectual, que precisa ser reintroduzida na filosofia moderna (em contraposição aos erros da tradição), mas sem os desdobramentos metafísicos propostos por Descartes e seus discípulos (Malebranche em particular). A difusão do cartesianismo levou à retomada e revigoração de perspectivas céticas anteriores que incorporaram ceticamente algumas das próprias posições cartesianas.

¹ Jose R. Maia Neto, “Academic Skepticism in Early Modern Philosophy”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 55, (1994), “Bayle's Academic Skepticism” em D. Kaplan & J. Force (orgs.) *Everything Connects: In Conference with Richard H. Popkin* (Leiden, Brill, 1999), e “Charron's *Epoche* and Descartes' *Cogito*: The Skeptical Basis of Descartes' Refutation of Skepticism” em G. Paganini (org.) *Il Ritorno dello Scetticismo da Descartes a Bayle* (Dordrecht, Kluwer, no prelo).

As principais perspectivas céticas pós-cartesianas merecerão novos capítulos na edição final da *História do Ceticismo* de Richard Popkin, que deverá ser estendida até Bayle. Estendendo o exame do anti-cartesianismo cético até o final do século XVII, Popkin corroborará de forma ainda mais contundente sua visão fascinante da história da filosofia como palco de uma luta perene entre dogmatismos e ceticismos.