

Universidade São Judas Tadeu
Programa de Pós-graduação em Filosofia

**O PAPEL DO PIRRONISMO NOS
“PENSÉES” DE PASCAL**

Um estudo acerca da leitura pascaliana do pirronismo em Descartes e Montaigne.

Dissertação apresentada como
parte das exigências para a
obtenção do título de mestre
por Joelson Pereira de Sousa

Orientador: prof. dr. Plínio Junqueira Smith

São Paulo, junho de 2007

**O PAPEL DO PIRRONISMO NOS
“PENSÉES” DE PASCAL**

Um estudo acerca da leitura pascaliana do pirronismo em Descartes e Montaigne.

por

Joelson Pereira de Sousa

Sousa, Joelson Pereira de

O papel do pirronismo nos “Pensées” de Pascal. - São Paulo, 2007.

121 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2007.

Orientador: Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith

1. Filosofia Moderna. 2. Ceticismo. 3. Pascal, Blaise, 1623-1662. 4. Descartes, René, 1596-1650 I. Título

RESUMO

O pensamento de Blaise Pascal (1623-1662) reflete uma tradição filosófica que foi retomada em seu tempo, a saber, o ceticismo antigo. Temática que aparece em suas principais obras de filosofia, a *Entretien avec Sacy sur la philosophie* e os *Pensées*. Ele aprofunda alguns aspectos acerca do ceticismo nas filosofias de Descartes (1596-1650) e Montaigne (1533-1592), autores que certamente estavam em seu horizonte, inseridos de algum modo nas discussões sobre o ceticismo. Em Descartes, examina seu “pirronismo impuro” e o uso metodológico dos argumentos céticos na *Primeira Meditação* com a finalidade de se opor ao projeto cartesiano de fundamentação racional do conhecimento. Em Montaigne, investiga seu “pirronismo puro” e a maneira como ele discute o ceticismo no texto da “Apologia de Raymond Sebond” nos *Ensaïos*, com atenção especial aos temas da condição humana, moral, religião e costumes. Aliás, seria na filosofia pirrônica de Montaigne que Pascal descobriria a temática da “razão cética”, encarada como o grande fato significativo da racionalidade humana: a própria razão carece de uma fundamentação discursiva ou racional.

À minha mãe, Maria Alice.

SUMÁRIO

Agradecimentos	6
Introdução.....	8
1) “Razão cética”.....	8
2) O debate entre os comentadores.....	12
3) Quatro sentidos para o termo “pirronismo”.....	20
4) Pascal e o pirronismo.....	27
Capítulo I: O pirronismo impuro de Descartes.....	35
1) A importância do ceticismo na constituição da filosofia moderna.....	35
2) Apresentação do ceticismo em Descartes.....	38
a) Papel do ceticismo na revisão das crenças.....	38
b) Papel do ceticismo na fundamentação de verdades.....	40
c) Os argumentos céticos na primeira meditação.....	42
d) Comentário ao ceticismo cartesiano.....	48
3) Pascal e o ceticismo cartesiano.....	51
4) O pirronismo e a questão dos primeiros princípios do conhecimento.....	64
5) Da “razão cética” à impossibilidade do sujeito pensante.....	70
Capítulo II: O pirronismo puro de Montaigne.....	76
1) O papel de Montaigne na constituição do ceticismo e da filosofia moderna.....	76
2) Apresentação do Pirronismo em Montaigne: “Apologia de Raymond Sebond”.....	82
3) Filosofia: uma tensão entre pirronismo e dogmatismo na <i>Entretien avec sacy sur philosophie</i>	
4) O pirronismo em Pascal e Montaigne e o debate sobre a religião.....	
Conclusão.....	100
Bibliografia.....	119

AGRADECIMENTOS

Prof. dr. Plínio Junqueira Smith
Prof. dr. Luiz Antonio Alves Eva
Prof. dr. Paulo Jonas de Lima Piva
Prof.^a dra. Yolanda Glória Gamboa Muñoz
USJT

“E é sempre melhor o impreciso que embala do que
o certo que basta,
Porque o que basta acaba onde basta, e onde acaba
não basta,
E nada que se pareça com isto devia ser o sentido
da vida...”

Álvaro de Campos

INTRODUÇÃO

“Com certeza Pascal não escreveu para seus historiadores, mas para dizer aos homens de seu tempo o que ele crê ser a verdade. É absolutamente normal que homens de nosso tempo meditem com ele e busquem saber em que medida suas verdades dizem respeito a nós. Tais pesquisas são mesmo desejáveis e, em particular, as que descobrem como essas verdades poderiam adentrar nossas filosofias. Mas um ponto de vista não exclui os outros. Convém simplesmente compreender as exigências e os limites daquele que foi escolhido.”

Henri Gouhier

1) “Razão cética”

O pensamento de Blaise Pascal (1623-1662) é profundamente marcado por uma tensão permanente entre dois elementos indispensáveis para a compreensão da gênese do pensamento moderno: a dualidade fé e razão¹. Essa tensão aparece no contexto da produção de várias filosofias, como se o exercício filosófico deste período não pudesse prescindir dessa questão. Aliás, ainda no século XVII – o celebrado século do racionalismo europeu – poucos pensadores conseguiram fugir a esse embate que desde o fim da Renascença tornara-se motivo de polêmicas entre teólogos e filósofos², uma vez que estava em disputa

¹ Cf. H. GOUIER: “As relações entre fé e razão são uma questão primordial e fundamental no projeto que fascina o pensamento de Pascal ...” (2005, p. 257).

² O exemplo mais notável é o da contra-reforma católica, com destaque para Erasmo de Rotterdam e a polêmica contra Lutero na questão do critério de interpretação bíblica. Entre 1520 a 1524, Erasmo escreve *De Libero Arbitrio* e o *Elogio da Loucura*, atacando abertamente as teses defendidas por Lutero no *Manifesto à nobreza alemã* e *A igreja no cativo da Babilônia* (1520), que em 1525 responde diretamente a Erasmo no seu *De Servo Arbitrio*. Está em discussão nesta polêmica a capacidade da razão natural para chegar ao

nessa questão o fato de a razão natural ser capaz de produzir uma sabedoria autônoma em relação à revelação, ou se o auxílio da revelação divina seria a única fonte de conhecimento certo e de sabedoria³. Tanto entre os que defendiam a autonomia da razão natural – sabedoria humana – em relação à revelação – sabedoria divina – como entre aqueles que defendiam que a razão natural sem a sabedoria divina somente concluiria a precariedade do conhecimento humano, permanecia sempre um esforço para conciliar a visão cristã de mundo com as novas realizações nas ciências e na filosofia. Era preciso fazer convergir o uso autônomo da razão com as tradições teológico-metafísicas que se mantinham bem vivas nos costumes e na moral do mundo ocidental. O pensamento filosófico de Blaise Pascal⁴ expressa o ponto de vista de uma racionalidade cristã, que, ao esboçar uma apologia da religião, procura mostrar-se como portadora de um discurso que melhor expressaria a situação humana e a condição de suas realizações, sobretudo, nas ciências⁵.

Por um lado Pascal é um homem de intensa vivência religiosa e, por outro, um cientista capaz de realizações significativas nas áreas da física, geometria e engenharia⁶. No entanto, somente quando ele decide se dedicar ao estudo do homem, a “única ciência que é própria do ser humano”, é que a filosofia irá lhe aparecer como alternativa a suas ocupações

conhecimento de verdades religiosas sem o auxílio da tradição da Igreja, mas apenas pela maneira que a própria Escritura as produziria na consciência individual.

³ A obra *De la Sagesse (1601)* de Pierre Charron pode ser considerada um manifesto (inspirado nos cétricos acadêmicos) que defende a autonomia e a liberdade intelectual – sabedoria humana – em relação à sabedoria divina (revelação). Pascal foi um leitor dedicado das obras de Charron, percebendo em seus livros essa necessidade de se posicionar ante a tensão fé e razão.

⁴ H. Gouhier em nota final à obra *Blaise Pascal – conversão e apologética* – apresenta uma interessante interpretação acerca da classificação do pensamento pascaliano: “... é perfeitamente legítimo extrair uma ‘filosofia de Pascal’ de um conteúdo teológico em que ela se mistura com a doutrina dita ‘jansenista’ da graça. Não é menos legítimo destacar uma ‘filosofia de Pascal’ de um contexto apologético em que certamente os filósofos estão em questão, mas para constatar o malogro deles no conhecimento de Deus e de si mesmos.” (2005, p. 329).

⁵ O trabalho de Ivonil Parraz apresentado como tese de doutoramento *Ciência e Teologia nos caminhos de Pascal* é um interessante estudo acerca desta característica marcante no pensamento pascaliano, a saber, o embate entre fé e razão, teologia e ciência. Parraz considera que existe na reflexão pascaliana, senão uma comunicação direta entre teologia e ciência, ao menos uma contigüidade que possibilita a existência de uma prática científica caminhando juntamente com a teologia cristã, sem que uma sirva de entrave à outra.

⁶ Os mais importantes experimentos de Pascal são: na geometria, o seu *Ensaio sobre cônicas* (1639), origem da geometria projetiva e do cálculo do infinito. Na engenharia, entre 1642 e 1644, após árduo trabalho,

científicas⁷. Em Pascal a filosofia gera um discurso antropológico⁸ que procura descrever a condição humana, ao mesmo tempo em que não passa de mais uma realização da razão natural em busca dos “bens supremos”: a verdade e a felicidade. Deste modo, sua reflexão filosófica, em certos momentos, detém-se na compreensão da própria filosofia, no sentido de uma história das idéias⁹ que expressam a relação do homem no mundo, situando-a como esforço da racionalidade humana diante dos desafios de responder as questões intrínsecas à condição de nossa existência como seres intermediários entre a natureza divina e a natureza animal. “O homem não é nem anjo nem animal.” [Laf. 678 (358)]. É a consciência da racionalidade, da faculdade de pensar, que situa o ser humano nessa posição de conhecer a si mesmo, de pensar sua grandeza e sua miséria. “Toda a nossa dignidade consiste pois no pensamento. É daí que temos de nos elevar, e não do espaço e da duração que não conseguiríamos preencher. Trabalhem, pois, para pensar bem: eis aí o princípio da moral.” [Laf. 200 (347)]. Pascal pensa de fora da filosofia, parece primeiro analisar seus procedimentos mais peculiares, para, finalmente, realizá-la com a consciência de seu verdadeiro significado.¹⁰ Alia-se a um tipo de pensamento que considera os limites e a insuficiência da razão humana ao pretender fundar em suas bases o conhecimento da

anuncia a fabricação da máquina de calcular. Na física, realiza na cidade de Rouen (1646-1647), a importante experiência do vácuo e descobre o Princípio da Prensa Hidráulica. (ATTALI, 2003).

⁷“Eu havia passado muito tempo no estudo das ciências abstratas e a pouca comunicação que se consegue ter me havia desgostado delas. Quando comecei o estudo do homem, vi que aquelas ciências abstratas não são próprias ao homem, e que eu me apartava mais da minha condição penetrando nelas do que outros ignorando-as. Perdoei aos outros por saberem tão pouco a respeito, mas acreditei que iria encontrar pelo menos muitos companheiros no estudo do homem, que é o verdadeiro estudo que nos é próprio. Estava enganado. Há ainda menos gente que o estuda do que a geometria. Não é senão por falta de saber estudar isso que se procura o resto. Mas não é verdade que ainda não é a ciência que o homem deve ter, e que é melhor para ele ignorar-se para ser feliz?” Laf. 687 (144).

⁸LUCIEN GOLDMANN ao comentar o pensamento filosófico de Pascal: “Le principal objet de toute pensée philosophique est l’homme, as conscience et son comportement. A la limite, toute philosophie est une anthropologie.” (1955, p. 16).

⁹Cf. H. GOUIER sobre Pascal e filosofia: “como eles (os filósofos) poderiam estar ausentes numa apologética que se dirige aos leitores cultivados, uns tentados pelo estoicismo de Epiteto e Sêneca, outros pela sabedoria segundo Montaigne e Charron, alguns pelas novas filosofias, a de Descartes em especialmente? Porém, estarão lá apenas para ilustrar o malogro radical e irremediável dos filósofos na busca do Bem verdadeiramente soberano.” (2005, p. 258-259).

¹⁰ Cf. SCHOLAR (2003, p. 57): Pascal pretende “traçar uma linha, abrir passagem, entre a filosofia do homem sem Deus e a verdade divina.” (... tracer une ligne, à se frayer un passage, entre la philosophie de l’homme sans Dieu et la vérité divine.)

verdade e entende, sobretudo, que o homem ultrapassa infinitamente o próprio homem e faz filosofia compreendendo seu caráter paradoxal e ambíguo. Por isso, “Zombar da filosofia é verdadeiramente filosofar.”¹¹

Essa compreensão pascaliana surge como eco de uma tradição filosófica que está sendo retomada em seu tempo, a saber, o ceticismo antigo. Nosso propósito é estudar o papel que o pirronismo¹² desempenha nas duas principais obras filosóficas de Pascal, a *Entretien avec Sacy sur la philosophie* e os *Pensées*. Com esse trabalho pretendemos esclarecer o sentido que Pascal atribui ao pirronismo¹³, bem como analisar a maneira pela qual ele retoma os argumentos pirrônicos e o uso por ele feito dessa corrente filosófica. Para isso, em primeiro lugar, teremos que aprofundar alguns aspectos acerca do ceticismo nas filosofias de Descartes (1596-1650) e Montaigne (1533-1592), autores que certamente estavam no horizonte de Pascal¹⁴ e inseridos de algum modo nas discussões sobre o ceticismo. Por essa razão o percurso que propomos consiste em analisar como Pascal se ocupa, no caso de Descartes, do uso metodológico dos argumentos céticos na *Primeira Meditação*, com a finalidade de opor-se ao projeto cartesiano de fundamentação racional do conhecimento e, em seguida, investigar a maneira como ele retoma a discussão sobre o pirronismo a partir da leitura da “Apologia de Raymond Sebond”, nos *Ensaio*s de

¹¹ Laf. 513 (4). Nossa fonte é a recente tradução dos *Pensées* organizada pela Martins Fontes (SP, 2005) a partir da edição de Louis Lafuma, importante estudioso do pensamento de Pascal, que organizou os fragmentos que compõem esta obra de modo mais fiel ao que Pascal deixou. É esta tradução que o leitor deverá ter em mente ao encontrar as citações do texto pascaliano no corpo deste trabalho. Para identificá-las, usaremos o número do fragmento na edição Lafuma, designada pela abreviação Laf. e, em seguida, o número entre parênteses indicará o fragmento na edição Brunschvicg. Esta última encontra-se na coleção “Os pensadores”, da Abril Cultural.

¹² Cf. H. GOUHIER: “A apologética pascaliana põe a serviço da religião a crítica pirrônica da razão raciocinante; mas não esqueçamos que um de seus fins (não é o único, como veremos) é a conversão do pirrônico; ela deve, portanto, dar ao pirrônico razões de não mais o ser, a fim de estar em condições de receber a verdade sensível ao coração.” (2005, p. 208).

¹³ O termo “pirronismo” tem um sentido peculiar em Pascal. Em linhas gerais, designa toda forma de ceticismo. Mais adiante apresentaremos quatro possíveis sentidos para o termo “pirronismo” sob a pena de Pascal.

¹⁴ Não é nenhuma novidade esta aproximação entre Pascal, Descartes e Montaigne, na verdade, como mostraremos no decorrer deste texto, Pascal é um leitor atento das obras de Montaigne e de Descartes, ao ponto de elegê-los interlocutores na discussão de um tema filosófico em destaque na época, a saber, o ceticismo.

Montaigne, com atenção especial aos temas da condição humana, moral, religião e costumes. Aliás, seria na filosofia pirrônica de Montaigne que Pascal descobriria a temática da “razão cética”, encarada como o grande fato significativo da racionalidade humana: a própria razão carece de um fundamento discursivo ou racional. Uma compreensão que aparece intrinsecamente nas reflexões pascalianas sobre o sentido da história da filosofia, a possibilidade de uma prática científica fenomenal, o anti-humanismo antropológico e a teologia agostiniana, todos os elementos que surgem pela articulação do tema da “razão cética”.

2) O debate entre os comentadores

Recentemente importantes intérpretes do pensamento de Pascal voltaram-se para o estudo da compreensão e do uso do pirronismo em seus escritos. Entre essas publicações de especialistas, podemos distinguir duas linhas de comentadores: 1) Aqueles que consideram o pirronismo em Pascal apenas em relação à fundamentação de algum tipo de prática científica. Neste caso, é o debate filosófico com Descartes que aparece em destaque. 2) Aqueles que consideram o pirronismo em Pascal inserido num contexto de debate sobre a religião cristã, a moral e os costumes (contra os ateus e libertinos), evidenciando um sentido apologético para o pirronismo. Neste caso, é a avaliação do pirronismo em Montaigne que surge como item privilegiado.

Houve quem identificasse o uso pascaliano das posições pirrônicas, com uma pretensão, vista em Pascal, de salvar algum tipo de verdade para o conhecimento humano. Ou seja, o pirronismo sob a pena de Pascal, ao mesmo tempo em que mostra a insuficiência da razão para fundamentar o conhecimento, abre caminho para uma prática científica mais modesta, possível mediante uma ruptura radical entre o conhecimento proporcionado pela razão e o conhecimento proporcionado pelo sentimento natural (*coeur*). A oposição ao projeto cartesiano de fundamentar em uma razão firme e segura de si mesma todo o edifício do conhecimento aparece aqui em um formato mais elaborado e sistematizado. Nesta linha,

Hélène Bouchilloux (*“Vérité phénoménale et vérité essentielle chez Pascal”*. 2000, p. 63-88.) desenvolve a tese de que o pirronismo filosófico em Pascal seria compatível com o dogmatismo científico. Ou seja, Pascal direciona o pirronismo filosófico contra o dogmatismo metafísico, como pretendido pela fundamentação racional do conhecimento empreendida por Descartes, e não contra o dogmatismo científico. Isso porque, para Pascal, a ciência não visa o conhecimento essencial das coisas, mas somente as propriedades inerentes aos objetos de nossa experiência sensível e aos próprios objetos que subtendem toda experiência, a saber, espaço, tempo, número e movimento. Foi a teologia agostiniana estruturada sobre as bases das doutrinas do pecado original e da duplicidade essencial do homem decaído que possibilitou a Pascal estabelecer uma ruptura entre duas ordens para o conhecimento e, conseqüentemente, dois tipos de verdade. Com isso, Pascal abriria caminho para uma prática científica sem pretensões ao conhecimento da verdade essencial das coisas, já que estaríamos limitados a uma única verdade possível à nossa condição, que é a verdade fenomenal. Estamos, por assim dizer, diante de duas verdades, cada uma sendo verdadeira em sua ordem: o pirronismo em relação a todo conhecimento essencial e o dogmatismo quanto ao conhecimento fenomenal.

Outro comentador que procura manter esta mesma perspectiva é Julián Marrades Millet (*“Pascal, entre Descartes y el pirronismo”*. 1994, p. 35-53). Para ele, a reflexão pascaliana se desenvolveria como uma alternativa à filosofia de Descartes, diante do desafio de responder ao problema da fundamentação do conhecimento. O ponto central desse debate é a questão do conhecimento dos primeiros princípios. Pascal partiria da doutrina da incapacidade da razão – fortalecida pelo uso dos argumentos pirrônicos – para chegar a uma via naturalista que garantiria nosso acesso ao conhecimento da verdade. E é neste ponto que a abordagem de Millet se afasta decisivamente da de Bouchilloux. Enquanto esta afirma que há, em Pascal, um dogmatismo científico quanto ao conhecimento de nível fenomenal, fazendo dos primeiros princípios um tipo de conhecimento essencial inacessível à razão, concedendo assim uma verdade do pirronismo, Millet, ao estabelecer que a aceitação desses princípios, não poderia se fundamentar numa

evidência racional; além de impor um limite para a razão, afirma que Pascal estaria abrindo caminho para uma via alternativa para o conhecimento dos primeiros princípios, que resultaria de um sentimento natural e não de uma conclusão racional, como pretendido, por exemplo, em Descartes. Contudo, entre Descartes, que busca uma certeza racional, e o pirronismo, que impõe a suspensão do juízo quanto ao conhecimento dos primeiros princípios, Pascal desenvolveria como alternativa uma via naturalista, que não é explorada por Bouchilloux, baseada no sentimento natural e na capacidade cognitiva do coração (*esprit de finesse*) para apreender aquilo que a razão não seria capaz de demonstrar pelos raciocínios. Deste modo, Millet acusa em Pascal um novo dogmatismo metafísico que possibilitaria uma fundamentação naturalista para o conhecimento e, conseqüentemente, o desenvolvimento de uma prática científica que se apoiaria em princípios indemonstráveis pela razão.

Outra perspectiva, mais profícua entre os comentadores, considera o tratamento pascaliano do tema do pirronismo ligado ao debate teológico da época: as posições e os argumentos pirrônicos aparecem no embate entre os reformadores e contra-reformadores do século XVI. Como nos mostra a tese defendida por Popkin (2000), logo o pirronismo se mostraria maior que o debate teológico para o qual ele havia sido retomado; muitas vezes, o pirronismo volta-se contra a própria religião cristã, que por ora servia-se dele como arma apologética. O que se segue então seria uma difusão em larga escala das posições pirrônicas entre os círculos científicos e filosóficos da época, a chamada *crise pyrrhonienne*. Para estes intérpretes, a apresentação do pirronismo em Pascal estaria estritamente vinculada ao debate com Montaigne e os livres pensadores, privilegiando o aspecto apologético em seu pensamento. A discussão do pirronismo em Pascal não aparece, para estes comentadores, ligada ao campo epistemológico ou científico, mas vinculada ao âmbito da moral, da religião e dos costumes. E, assim, Montaigne, e não mais Descartes, passa a ser o grande interlocutor de Pascal no que diz respeito ao ceticismo.

Nesta via, Antony Mckenna (*Les Pensées de Pascal: une ébauche d'apologie sceptique*. XXXX, p. 348-361) desenvolve a tese de que Pascal elabora certo tipo de apologia cética – tendo em mente o fato de que o pirronismo é a verdade desta segunda natureza corrompida – com a intenção de provar ao interlocutor que a religião cristã satisfaz aos critérios ordinários de credibilidade que fundamentam as convicções, as opiniões e os sentimentos que governam os engajamentos na vida cotidiana. Assim, o problema da apologia aparenta um problema prático que é familiar a todos os pirrônicos: na incerteza, o que fazer? Sob quais critérios fundamentamos nossa vida cotidiana? Pelo fato de o homem atual viver numa segunda natureza dominada pelas limitações do corpo, seríamos obrigados a admitir, como Pascal, que o pirronismo é verdadeiro nas questões de conhecimento e que todos os homens viveriam confiando apenas em seus sentimentos, já que estamos completa e definitivamente afastados da verdade, possível apenas na primeira natureza, antes do pecado. Diferentemente das análises anteriores, que não aprofundam a relação do pirronismo em Pascal com sua antropologia religiosa, Mckenna aponta para a raiz teológica do “pirronismo pascaliano”. Destarte, confinados a uma segunda natureza corrompida, devemos seguir na vida prática sempre um mesmo raciocínio de investigação que prima pela coerência, já que a demonstração racional da verdade está fora de nossas possibilidades. É preciso, então, viver na verossimilhança, seguindo a coerência que nos serve de critério para os engajamentos da vida prática. Para Pascal, a religião cristã ofereceria uma coerência suficiente àquele que procura um sentido espiritual. “O pirronismo é a verdade. Porque depois de tudo, os homens antes de Jesus Cristo não sabiam onde estavam nem se eram grandes ou pequenos.” (Laf. 691). Depois da constatação da verdade do pirronismo, só a religião poderia promover sentido à ação humana.

Os estudos de Bernard Sève (*Vérité au-delà du pyrrhonisme, erreur en deçà ? La triple vérité du pyrrhonisme dans les Pensées de Pascal*. 2000, p. 115-135) mantém essa segunda perspectiva, que considera Montaigne como o principal interlocutor de Pascal. A interpretação apresentada por Sève mostra a prática de uma *isosthéneia* (no sentido técnico do termo, ou seja, força igual de dois elementos opostos) na *Entretien avec Sacy sur la*

philosophie, quando Pascal expõe as duas únicas vias filosóficas conformes a razão, a saber, o dogmatismo representado por Epiteto e o pirronismo representado por Montaigne. Tendo em mente esse modelo de interpretação, podemos distinguir nos *Pensées* duas diferentes linhas céticas: uma, em que Pascal faz menção do pirronismo para analisá-lo e interpretá-lo, e outra, em que ele faz uso deliberado das próprias posições pirrônicas. Assim, haveria três maneiras do pirronismo ser verdadeiro: a um, como fato maior da razão humana, quanto à análise e interpretação do pirronismo, a dois, como arma intelectual e, a três, como uma terapêutica válida para toda a humanidade, quanto ao uso das posições e dos procedimentos pirrônicos. O modelo de interpretação apresentado por Sève mostra uma *isosthéneia* permanente e insuperável presente na argumentação de Pascal. Entretanto, essa *isosthéneia* que atribui força igual ao dogmatismo e ao pirronismo é o reflexo do dualismo marcante da teologia agostiniana (natureza perfeita original e natureza decaída) e, por isso, a verdade que Pascal reconheceria no pirronismo não vem do próprio pirronismo, mas do lugar que lhe é imposto pela teologia. Neste ponto, a conclusão obtida por Sève aproxima-se da antropologia religiosa apresentada por Mckenna, ao mesmo tempo em que se distancia de Bouchilloux e Millet que atribuem ao pirronismo em Pascal um caráter expressamente de debate filosófico contra Descartes quanto à fundamentação do conhecimento. Sève ainda observa que o pirronismo representaria em Pascal uma fronteira que separa a ordem do espírito racional da ordem sobrenatural (*caritas*), uma vez que uma *isosthéneia* plenamente estável nos obrigaria a mudar de terreno, e passar da ordem de uma razão insuficiente (vitória do pirronismo) para a ordem do sobrenatural (novo dogmatismo), obedecendo, assim, à intuição pascaliana da discontinuidade radical entre as ordens de conhecimento.

Também Franklin Leopoldo e Silva (*A referência a Montaigne na concepção pascaliana de história*. 1992, p. 60-76) mostra a relação entre os pensamentos de Pascal e Montaigne, embora não tenha na questão do pirronismo seu foco principal. Destaca a oposição de Pascal ao projeto humanista de construção da sabedoria a partir da contingência e da transformação da finitude em índice de verdade humana, contexto no

qual apareceria nos escritos pascalianos mais importantes contra Montaigne, especialmente ao tratar da oposição entre grandeza e miséria do homem. A argumentação montaigneana toma o sujeito como objeto e relata a condição de finitude do homem como característica essencial de sua existência, anunciando uma via naturalista que parte da consciência de nossa finitude para mostrar que, por esta razão, não há uma comunhão fraterna entre o homem finito e sua contingência com todas as exigências de conhecimento.

Pascal entende que esse caráter naturalista da argumentação de Montaigne, desprovido de qualquer determinação metafísico-teológica, permite a ele reconhecer, na condição natural da miséria humana, uma possibilidade de gerar saber positivo e contribui para uma consideração prudente da condição humana, levando o homem a fazer um bom uso de suas paixões e promovendo uma aceitação da vida natural. Para Pascal, com essa posição, Montaigne recai no conformismo e na lassidão, pois faltaria a ele um critério sobrenatural de avaliação da condição humana, ou seja, Montaigne não percebe a dupla condição do homem: miséria e grandeza. Em Pascal, a miséria é um pólo de tensão que oscila permanentemente com a grandeza, o estado vivenciado pelo homem antes do pecado¹⁵. “Tudo quanto alguns puderam dizer para mostrar a grandeza não serviu senão como argumento para os outros concluírem a miséria, pois tanto mais miserável se é quanto de mais alto se caiu...” (Laf. 122). Deste modo, a aceitação da miséria não significa aceitação da vida natural, já que apenas essa atual natureza do homem é corrompida. Pascal acredita que a grandeza é também a consciência dessa miséria. “A grandeza do homem é grande por ele conhecer-se miserável... É então ser miserável conhecer-se miserável, mas é ser grande conhecer que se é miserável.” (Laf. 114).

¹⁵ A posição de Franklin, ao mostrar a crítica pascaliana à ausência de pressupostos metafísico-teológicos (neste caso, a teologia agostiniana) em Montaigne, situa com clareza uma das divergências entre os comentadores. Basicamente, eles se dividem entre aqueles que consideram a teologia agostiniana como determinante para a apresentação do pirronismo em Pascal (Mckenna, Sève e o próprio Franklin) e aqueles que tratam o pirronismo em Pascal restrito ao debate com Descartes sobre a fundamentação do conhecimento, deixando em segundo plano esse alcance antropológico e teológico da argumentação pascaliana.

A nosso ver, é possível combinar essas duas linhas de interpretação do pirronismo em Pascal. De fato, elas não se excluem. Assim, duas obras servirão como referência para o estudo ceticismo em Pascal: os *Ensaio*s de Montaigne e as *Meditações* de Descartes. Segundo Maia Neto, “Como se sabe, Montaigne é a principal fonte de Pascal. Entretanto, a maneira que Pascal apresenta o ceticismo e – até certo ponto – os seus limites é fortemente inspirado em Descartes” (2003, p. 299). Em primeiro lugar, parece ser a leitura da “Apologia de Raymond Sebond”, encontrada entre os *Ensaio*s de Montaigne, que dá a Pascal um entendimento da doutrina e da argumentação pirrônica, é daí que Pascal observa e elabora um sentido amplo para o termo “pirronismo”. Foi este fato que levou alguns intérpretes à conclusão de que Pascal teria reduzido todo o ceticismo a esse apresentado por Montaigne na “Apologia de Raymond Sebond”¹⁶. Em seguida, notemos que a avaliação feita por Pascal (Laf. 131) do uso metodológico dos argumentos céticos, empreendido por Descartes na primeira de suas *Meditações Metafísicas*¹⁷, levaria em consideração o próprio roteiro da apresentação cartesiana do ceticismo e, sobretudo, aquilo que essa apresentação do ceticismo teria de incompleto, fato que permitiria a crítica contundente de Pascal às pretensões de Descartes em fundamentar racionalmente o conhecimento humano. De modo geral, e, sobretudo, tendo em vista a parcialidade dos intérpretes mencionados, a questão que demanda a nossa investigação seria a de como proceder para uma possível compreensão da temática do pirronismo no pensamento pascaliano. A princípio, observamos que não há em sua reflexão uma única matriz cética, pois, na verdade, ele percebe um pluralismo cético que, de algum modo, o obriga a considerar pelo menos dois modelos distintos de ceticismo¹⁸. Propomos, assim, a seguinte

¹⁶Segundo Mckenna (XXXX, p. 351), “Pascal réduit le scepticisme à celui de Montaigne (...)”, uma vez que direciona sua apologia aos libertinos partidários do pirronismo defendido por Montaigne. Neste mesmo sentido, Séve (2000, p. 119) afirma que “(...) Pascal puise abondamment dans l’arsenal sceptique (qu’il connaît principalement, si ce n’est exclusivement, par Montaigne).”

¹⁷ Cf. SÈVE: Pascal, que já conhecia os argumentos céticos tradicionais através de Montaigne, teria também buscado na *Primeira Meditação* os meios de duvidar apresentados por Descartes. “(...) Pascal n’hésite pas à ajouter des ‘moyens de douter’ d’origine cartésienne, tirés de la *Meditatio prima*: ce qui, dans la perspective qui est la nôtre, n’a pas grande importance.” (2000, p. 119).

¹⁸ Cf. SMITH: “Pareceria existir, assim, um paralelo entre Montaigne e Descartes, uma vez que ambos, ao se confrontarem com o ceticismo, acabam por propor à filosofia a volta a si mesmo como tarefa por excelência

hipótese de interpretação: por um lado, Pascal analisa o ceticismo cartesiano como sendo um tipo de pirronismo impuro e incompleto, uma vez que, usado metodologicamente, leva a um dogmatismo que afirma a razão humana como fundamento para o conhecimento. Neste caso, o modelo cético cartesiano se aplicaria, sobretudo, mas não exclusivamente, a uma teoria do conhecimento. Por outro, Pascal vê em Montaigne um tipo de pirronismo puro e completo, capaz de demonstrar itens como a miséria humana e a razão cética, temas presentes e marcantes em sua reflexão de caráter apologética. Neste caso, o modelo cético de Montaigne se aplicaria, sobretudo, mas não exclusivamente, à moral, à religião e aos costumes. Outrossim, nossa hipótese é que Pascal distingue dois modelos de ceticismo, aquele apresentando por Descartes – “incerto e inútil” – que, apesar de reunir os melhores argumentos, acaba por concluir um dogmatismo absoluto com a descoberta do *cogito*: que chamamos aqui de ceticismo “impuro”. E o ceticismo de Montaigne, apontando por Pascal como o “pirrônico puro”, já que é na leitura dos *Ensaio*s que Pascal vislumbra na filosofia pirrônica o grande fato significativo da racionalidade humana: a descoberta da razão cética, ou seja, o entendimento de que a razão, ela mesma, não possui qualquer fundamento racional. “Nada existe tão conforme a razão quanto desmentir a razão”. (Laf. 182).

Pretendemos, no primeiro capítulo, mostrar como o ceticismo apresentado na *Primeira meditação* de Descartes segue deliberadamente um uso metodológico, o que comprometeria a posição cartesiana frente ao pensamento cético. Neste capítulo, procuraremos apontar a importância do ceticismo na constituição da filosofia moderna, analisando as interpretações de Popkin e Porchat quanto ao papel de Descartes na formulação de uma nova maneira de fazer filosofia. Em seguida, faremos uma leitura da *Primeira meditação*, com a finalidade de indicar o papel do ceticismo na revisão das crenças e na fundamentação de verdades, bem como analisar cada argumento da tradição cética utilizado na apresentação cartesiana. Por fim, encerramos esse capítulo mostrando os principais pontos da avaliação pascaliana da argumentação cética na *Primeira meditação* e,

que cumpre realizar (...). É preciso compreender, contudo, que essa semelhança genérica e superficial esconde duas atitudes muito diferentes diante do ceticismo.” (2000, p. 59).

sobretudo, a inconsistência apontada por Pascal no ceticismo pretendido por Descartes, um tipo de ceticismo impuro e incompleto.

No segundo capítulo, nos ocuparemos da avaliação pascaliana do pirronismo de Montaigne, buscando compreender sua importância para uma nova formulação da filosofia cética e, por conseguinte, da própria filosofia moderna. Analisaremos o ensaio “A Apologia de Raymond Sebond”, procurando apontar os principais itens da filosofia pirrônica que ali ocorrem e, especialmente, destacando a estrutura cética por trás de um texto inicialmente de caráter apologético. Em seguida, de volta ao texto pascaliano, trabalharemos a importância do ceticismo para a compreensão de Pascal acerca da própria filosofia, como tensão permanente entre dogmatismo, de um lado, e pirronismo, do outro. Por fim, analisaremos os pontos de vista de alguns comentadores que privilegiaram uma abordagem do pirronismo em Pascal, considerando o aspecto apologético e o debate com Montaigne, a quem Pascal chamou de “pirrônico puro”.

3) Quatro sentidos para o termo “pirronismo”

A primeira questão que devemos esclarecer é: o que Pascal entende pelo termo “pirronismo”? Note-se, antes de tudo, que Pascal não usa o termo “ceticismo”, como seria de se esperar, optando pelo termo “pirronismo” para se referir à argumentação e às posições céticas conhecidas por ele. Na verdade, Pascal usa a palavra “pirronismo” da mesma maneira imprecisa como se usa habitualmente o termo “ceticismo”, com um caráter bem geral e amplo, a fim de tratar de qualquer tipo de posição cética. Não obstante, o que precisa ser fixado, neste momento, é que Pascal estende e amplia o termo “pirronismo” para falar do ceticismo em seus diversos momentos na história da filosofia e não apenas da conduta própria dos pirrônicos. Em Pascal, “pirronismo” é sinônimo de “ceticismo”, sobretudo, se mantivermos o uso mais genérico dos dois termos.

Historicamente o começo do pensamento pirrônico está ligado à figura lendária de Pirro de Elis (360-275 a.C.). Ele talvez tenha sido o primeiro filósofo a por tudo em

dúvida, não aceitando se comprometer com qualquer juízo que fosse além de como as coisas pareciam ser. O pirronismo, como uma corrente cética, é inventado por Enesidemo¹⁹ (100-40 a.C), em reação ao dogmatismo negativo²⁰ que havia dominado o ceticismo na Academia.

Os pirrônicos consideravam que tanto os dogmáticos quanto os acadêmicos afirmavam demasiadamente, o primeiro grupo dizendo ‘Há algo que podemos conhecer’, e o segundo mantendo que ‘Não se pode conhecer nada’. Ao invés disso, os pirrônicos propunham a suspensão do juízo acerca de qualquer questão em relação à qual houvesse evidência em conflito, incluindo a questão sobre se podemos ou não conhecer algo. (POPKIN, 2000, p. 15).

De qualquer forma, percebemos uma abrangência no termo “pirronismo” nos escritos de Pascal, ao passo que distinguimos quatro tipos de posições céticas historicamente fixadas, que seriam consideradas por nosso autor quando ele se refere ao pirronismo, sendo os dois primeiros tipos referentes ao ceticismo antigo e os dois últimos referentes ao ceticismo moderno. Começemos por um primeiro tipo de pirronismo mencionado nos *Pensées*, que seria o ceticismo acadêmico. Vários fragmentos atestam isso, como por exemplo, o fragmento Laf. 109 (392):

Os acadêmicos teriam apostado, mas isso empana e perturba os dogmáticos, para a glória da cabala pirrônica que consiste nessa ambigüidade ambígua, e em certa obscuridade duvidosa de que as nossas dúvidas não podem tirar toda a clareza, nem as nossas luzes naturais espantar todas as trevas.

¹⁹ Cf. SMITH (1992, p. 10): “O nome dessa forma de ceticismo surgiu a partir de uma reação à filosofia acadêmica. Após Carnéades, a Academia aproximou-se dos estóicos e perdeu as suas características céticas. Enesidemo, de quem temos pouquíssimas informações e que viveu em algum período entre o séc. I a.C. e o séc. II d.C., insatisfeito com esse retorno ao estoicismo, afastou-se do ceticismo acadêmico e defendeu um ceticismo mais puro, ligando-se a Pirro de Élis (365-275 a.C.). Daí o nome ‘ceticismo pirrônico’ ou ‘pirronismo’, isto é, aquele ceticismo que tem a sua inspiração em Pirro (e não em Sócrates ou Platão, como o ceticismo acadêmico).”

²⁰ Os céticos acadêmicos ‘afirmavam que não’ há conhecimento sobre a natureza real das coisas.

Neste fragmento, Pascal mostra os céticos acadêmicos em oposição direta – “empana e perturba” – aos dogmáticos, por afirmarem que a verdade não pode ser apreendida²¹. Por isso, voltam a um tipo de dogmatismo negativo que afirma a incapacidade humana de chegar à verdade. A menção aos céticos acadêmicos ocorre ainda nos fragmentos Laf. 208 (435), Laf. 599 (908) e Laf. 520 (375). Mas neste último, Arcesilau, que é um cético acadêmico, aparece como pirrônico:

Vi todos os países e homens mudando. E assim, depois de muitas mudanças de julgamento no que diz respeito à verdadeira justiça, reconheci que a nossa natureza não era mais que uma contínua mudança e daí em diante não mudei mais. E se eu mudasse, confirmaria a minha opinião. O pirrônico Arcesilau que volta a ser dogmático.

Ou admitimos que Pascal faz grande confusão ao procurar entender o ceticismo acadêmico, designando-o de pirronismo, ou corroboramos a interpretação de B. Sève (2000, p. 116), que, baseado na observação de que muitas passagens que mencionavam o ceticismo acadêmico haviam sido riscadas pelo próprio Pascal em suas anotações, conclui que ele o teria feito propositadamente, uma vez que, ao definir o pirronismo como a *doutrina da dúvida*, não precisava mais manter distinção entre acadêmicos e pirrônicos, já que tanto um quanto outro poderiam se resumir numa dúvida geral como principal elemento argumentativo.²²

... em seu primeiro lance, Pascal havia descrito três seitas: dogmatismo, pirronismo, neo-acadêmicos: é tudo simplesmente a tripartição montaigniana, a qual vem ela

²¹ Este é um dos poucos fragmentos em que Pascal segue a clássica tripartição apresentada por Sexto Empírico e mantida por Montaigne, em que aparecem dogmáticos, acadêmicos e pirrônicos.

²² Cf. SÈVE: Pascal deixa de fazer, como fazia Montaigne, que segue o esquema apresentado por Sexto Empírico nas *Hipotiposes*, uma tripartição: dogmatismo, pirronismo e ceticismo acadêmico, optando antes por uma bipartição: dogmatismo e pirronismo, o que atenderia à exigência de dualidade em sua argumentação. “La distinction aussi classique que problématique entre les pyrrhoniens et les néo-académiciens ne joue aucun rôle réparabile pour Pascal, il peut donc en faire l’économie; de plus, son génie antithétique exige des bien frappées; enfin, la fusion rhétorique des sectes pyrrhonienne et néo-académicienne ne laisse subsister qu’un unique groupe sceptique à opposer au groupe dogmatique...” (2000, p. 126).

mesma da abertura das *Hipotiposes Pirrônicas*; Pascal risca em seguida em seu manuscrito toda alusão ao neo-academicismo. (SÈVE, 2000, p. 126)²³.

De fato, não há dúvidas de que Pascal tenha abolido as menções aos céticos acadêmicos, entendendo que o termo “pirronismo”, por si só, abrangeria os argumentos e os procedimentos também do ceticismo da Academia²⁴, este, na verdade, acabaria por se tornar um dogmatismo de negação. Essa conclusão de Pascal, em haver adotado a bipartição pirronismo e dogmatismo como elementos fundamentais da filosofia, indicando sua preferência pelas dualidades no terreno da argumentação²⁵, representa também uma ruptura com a leitura de Montaigne, que assim como Sexto Empírico mantém a tripartição entre dogmáticos, céticos acadêmicos e pirrônicos.

O segundo tipo de ceticismo que estaria contido no “pirronismo” de Pascal é o pirronismo propriamente dito²⁶. Isso é confirmado, por exemplo, pelo fragmento Laf. 518 (378), que apresenta a típica postura pirrônica de suspensão do juízo. “A grandeza da alma humana consiste em saber manter-se no meio; longe de estar em sair dele, a grandeza está em dele não sair”. Esse ideal pirrônico em buscar uma neutralidade ante os dogmatismos das afirmações e das negações é entendido como uma atitude que representa positivamente

²³ As citações em francês que foram traduzidas são acompanhadas, no rodapé, do texto na língua original: (...) dans son premier jet, Pascal avait évoqué trois sectes: dogmatistes, pyrrhoniens, néo-académiciens: c'est tout simplement la tripartition montaignienne, laquelle vient elle-même de l'ouverture des *Esquisses pyrrhoniennes*; Pascal raye ensuite dans son manuscrit toute allusion aux néo-académiciens. SÈVE (2000, p. 126).

²⁴ “O ceticismo acadêmico, como o nome indica, começou na Academia, escola fundada por Platão. A história da Academia divide-se em dois períodos: o período da Velha Academia, quando as idéias de Platão eram sistematizadas e aprofundadas, (...) e o período da Nova Academia, quando importava menos desenvolver doutrinas do que retomar o método platônico do diálogo e da investigação filosófica. Foi Arcésilas (315-240 a.C.) quem realizou essa grande mudança de rumos na Academia.” SMITH (1992, p. 5).

²⁵ Bouchilloux mostra a evolução do raciocínio pascaliano que busca entender a supremacia do pirronismo quanto ao debate filosófico: “Dans l'ordre de la philosophie, le pyrrhonisme s'avère inexpugnable, puisqu'il est fortifié: 1) par ceux qui sont pour lui; 2) par ceux qui sont contre lui (Laf. 33-34); 3) par ceux qui prétendent rester neutres (Laf. 131). On n'échappe donc pas au pyrrhonisme, quelque position qu'on tienne, pas plus qu'on y échappe en croyant s'en échapper (Laf. 520).”

²⁶ Cf. SMITH (1992, p. 10): “A originalidade de Pirro foi recomendar uma dúvida sistemática sobre todas as coisas. Distinguindo entre a realidade e aquilo que aparece para nós (os ‘fenômenos’), tal como a tradição grega fazia, Pirro negou que a realidade pudesse ser conhecida por nós. Segundo ele, não podemos conhecer a natureza das coisas, mas apenas saber como elas aparecem para nós.”

a grandeza da alma humana, mostrando um Pascal afinado com esse procedimento peculiar do pirronismo.

O termo “pirronismo”, segundo Millet (1994), é usado em Pascal como correspondente de uma espécie de doutrina da dúvida, servindo assim para se referir aos argumentos e posições tradicionais dos pirrônicos. Já no artigo que mostra os três diferentes modos em que o pirronismo é dito como verdadeiro, B. Sève (2000) considera que Pascal emprega a palavra pirronismo apenas para designar a prática do método pirrônico da *isosthéneia*, admitindo que o essencial do pirronismo seria apenas o seu método. No entanto, é certo que Pascal conhece o pirronismo basicamente na fórmula consagrada por Montaigne nos *Ensaios*. Este, por sua vez, reproduz ali a clássica apresentação das possíveis posições filosóficas quanto ao conhecimento da verdade feita por Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*²⁷. Apesar de Pascal não conhecer os cétricos antigos, a força dos argumentos e das posições pirrônicas são bem conhecidas por ele também pelas leituras *De la Sagesse* (1601) de Pierre Charron, discípulo de Montaigne, e da *Primeira Meditação* de Descartes (1641), que dispõe ali alguns argumentos próprios da tradição cética. É por essa razão que podemos acrescentar que Pascal concebe o termo “pirronismo” também no sentido do ceticismo moderno. Com isso, o terceiro tipo de pirronismo refere ao ceticismo de Montaigne, sobretudo aquele defendido na “Apologia de Raymond Sebond”²⁸.

²⁷ “É por isso, provavelmente, que, no que diz respeito ao que é investigado pela filosofia, alguns afirmam terem descoberto a verdade; outros, que ela não pode ser apreendida; e outros, ainda, continuam investigando. Aqueles que pensam ter encontrado são os chamados dogmáticos, em sentido estrito: por exemplo, os seguidores de Aristóteles e de Epicuro, os estóicos, entre outros. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos são partidários do inapreensível. Os que continuam procurando são os cétricos.” (2005, p. 3). Esta nota foi extraída da tradução para o português do Livro I das *Hipotiposes* de Sexto Empírico, realizada por P.R. de Oliveira, aluno da pós-graduação da PUC-RJ, sob orientação do professor Danilo Marcondes.

²⁸ Cf. SMITH (1992, p. 15): “O mais importante filósofo que reflete essa ascensão do ceticismo no quadro cultural do Renascimento é o filósofo francês Michel de Montaigne (1533-1592). O seu pensamento é marcado, primeiramente, por uma retomada de certos traços da filosofia estóica e, em um segundo momento, por uma aproximação com o ceticismo. Montaigne escreveu na forma de ensaios e o seu principal e mais longo ensaio, a “Apologia de Raymond Sebond”, é claramente inspirado na leitura de Sexto Empírico e, por vezes, na de Cícero.”

Quem procura alguma coisa acaba chegando a este ponto: ou diz que a encontrou ou que ela não pode ser encontrada ou que ainda está buscando. Toda a filosofia está distribuída por esses três gêneros. Seu intento é buscar a verdade, a ciência e a certeza. Os peripatéticos, epicuristas, estoicos e outros pensaram havê-la encontrado. (...) Clitômaco, Carnéades e os acadêmicos desesperaram de sua busca e declararam que a verdade não podia ser compreendida com nossos meios. (...) Pirro e outros cétricos (...) dizem que estão em busca da verdade. (MONTAIGNE, p. 254).

Montaigne, principal autor cétrico²⁹ renascentista e de enorme impacto na constituição da filosofia moderna, é leitura corrente nos círculos dos libertinos³⁰ e ateus, destinatários privilegiados das objeções levantadas por Pascal em seu projeto apologético³¹. Por ora, destacamos o fato de que o pirronismo é visto por Pascal como etapa necessária no processo de conversão dos descrentes e que, por isso, uma de suas metas, nos parece, seria a de colocar Montaigne em seu devido lugar, já que seu ceticismo não conduziria a Deus, e pelo contrário, preparava o indivíduo para o caminho da lassidão. Pascal atribui a Montaigne, no fragmento 863 (814), a atitude tipicamente pirrônica de igualar as forças de argumentos opostos: “Montaigne contra os milagres. Montaigne a favor dos milagres”.

E também no fragmento 131 (434):

Aí estão as principais forças de parte a parte, deixo de considerar as menos importantes, como os discursos feitos pelos pirrônicos contra as impressões do hábito, da educação, dos costumes dos países e outras coisas semelhantes que, embora arrastem a maioria dos homens comuns que só dogmatizam sobre esses vãos

²⁹ Aprofundaremos essa perspectiva da leitura de Montaigne como um autor cétrico no capítulo 2.

³⁰ “Os cétricos do início do século XVII, os assim chamados *libertins érudits*, foram, em parte, descendentes diretos de Montaigne e Charron, em parte filhos de Sexto Empírico, e, em parte, simplesmente antiaristotélicos. A maioria deles pertencia, devido a cargos que lhes foram concedidos por Richelieu e Mazarin, a círculos intelectuais da corte. Eram eruditos humanistas dispostos a impulsionar a França para a Idade do Ouro, *libertins* dispostos a romper com a tradição e criar uma nova tradição.” (POPKIN, 2000, p. 153).

³¹ Voltaremos a tratar essa relação entre o pirronismo e a conversão dos descrentes no capítulo 2, na abordagem de Montaigne.

fundamentos, são derrubados pelo menor sopro dos pirrônicos. Basta olhar os seus livros; se não se estiver bastante persuadido, bem depressa se ficará, e talvez demais.

Ao mencionar os temas hábito, educação e costumes, Pascal faz alusão implícita a Montaigne, pois certamente o tem em mente ao tratar desses assuntos, como nos revela, por exemplo, o fragmento 525 (325): “Montaigne está errado. O costume somente deve ser seguido porque é costume, e não porque é razoável ou justo...” Como se vê, o sentido do termo “pirronismo” em Pascal se amplia a cada nova representação das posições céticas no período grego e também na época moderna, pois, além de designar o ceticismo acadêmico e o ceticismo pirrônico, passa também a abranger o ceticismo como apresentado por Montaigne.³²

Temos ainda um último tipo de “pirronismo”, que se refere ao assim chamado “ceticismo cartesiano” e que trata das formulações de Descartes sobre o ceticismo, como nos aparece na primeira de suas *Meditações Metafísicas*³³. Descartes havia percebido que “apenas admitindo a força e o impacto do pirronismo total, poderia se preparar para enfrentar o sério problema em questão.” (POPKIN, 2000, p. 270). Neste último sentido, o fragmento 131 (434) retoma os vários argumentos céticos da primeira meditação, como por exemplo, o argumento do sonho: “Além de que ninguém tem segurança – fora da fé – se está acordado ou dormindo, visto que durante o sono acredita-se estar acordado com tanta firmeza como quando o fazemos”.

Após a distinção desses quatro sentidos para o termo “pirronismo”: o ceticismo acadêmico e o pirrônico, o pirronismo de Montaigne e a apresentação cartesiana

³² Cf. MILLET: “Aunque, como lector de Montaigne, Pascal conocia su distinción entre pirrónicos y académicos, cuando trata de destacar la contraposición *epistemológica* con el dogmatismo suele referirse, o bien a ambos indistintamente, o bien sólo al pirronismo, lo que parece indicar que en estos contextos tomaba el término ‘pirronismo’ en un sentido amplio, como sinónimo de ‘escepticismo’.” (1994, p. 42).

³³ Cf. POPKIN: uma possível interpretação da filosofia de Descartes passa pela confrontação da crise pirrônica. “Este retrato do papel de Descartes como um adversário do *nouveau Pyrrhonisme*, e de sua filosofia como um novo dogmatismo surgindo do abismo das dúvidas de seus contemporâneos céticos, recebeu pouca atenção na vasta literatura que trata das origens e características do cartesianismo.” (2000, p. 271).

do ceticismo, como nos indicam alguns fragmentos citados dos *Pensées*, esperamos nos situar melhor quanto ao tratamento pascaliano da problemática em questão, a saber, a do papel do pirronismo em sua filosofia.

4) Pascal e o pirronismo

Embora não seja novidade a identificação de parte dos escritos de Pascal com alguns elementos da tradição cética, como por exemplo, a miséria humana constatada a partir da insuficiência da razão em garantir o conhecimento da verdade, Pascal não é um cético e, ao contrário disso, é comumente enfileirado nas histórias da filosofia entre os moralistas franceses, fideístas e apologistas da religião cristã. Contudo, decidimos abordar o papel do pirronismo na filosofia de Pascal a partir de uma perspectiva que considere as múltiplas abordagens acerca do tratamento pascaliano dessa temática³⁴. O que nos leva a admitir, desde já, que o pirronismo emerge no texto pascaliano articulando uma possível compreensão de seu pensamento filosófico. É o que nota H. Gouhier ao comentar a presença do pirronismo nos *Pensées*, em seu trabalho sobre o caráter eminentemente apologético do pensamento de Pascal:

Por paradoxal que possa parecer, o pirronismo tem, enquanto crítica, um valor positivo. Não só suas dúvidas são uma arma eficaz contra a tentação sempre ameaçadora que leva o homem a tomar-se como sobre-humano, mas ajudam a desvendar a verdade sobre a condição do homem (...). É por isso que ao lado de breves notas restam alguns trechos relativamente longos e cuidadosamente redigidos sobre o pirronismo. (2005, p. 202).

Em primeiro lugar, uma simples observação dos *Pensées* já seria suficiente para encontrarmos uma grande quantidade de fragmentos que discutem o pirronismo. Nenhum

³⁴ Referimos-nos aqui, sobretudo, às possíveis interpretações do pirronismo em Pascal com relação à religião, à filosofia e à ciência.

outro tópico filosófico é citado com a mesma frequência ao longo de toda a obra³⁵. Os *Pensées*, principal obra de Pascal, publicada em 1670, três anos após sua morte, reúne em fragmentos os mais diversos pensamentos sobre o homem, a filosofia, a religião, a ciência e Deus. Lebrun sustenta em sua obra introdutória ao estudo do pensamento pascaliano, que

Toda apresentação de Pascal deve, no essencial, apoiar-se nos *Pensamentos (Pensées)*. Sabe-se que se deve entender sob este nome o reagrupamento, que foi operado após a morte de Pascal, dos pacotes de rascunhos que ele deixara e que deviam servir para a redação da “Apologia da religião cristã”, que ele projetava. (1983, p. 7).

O índice de assuntos da Edição Lafuma dos *Pensées* lista dez fragmentos sobre pirronismo, um número superior às referências feitas, por exemplo, a Montaigne, Descartes, Platão, Agostinho, Epiteto, os estóicos e Tomás de Aquino. Na verdade, o índice desta edição é bastante incompleto, pois há, de fato, pelo menos outros vinte fragmentos em que o pirronismo é explicitamente mencionado, para não falar dos fragmentos que aludem indiretamente ao assunto. Esses fragmentos somam aproximadamente trinta páginas do total desta edição dos *Pensées*. Outro escrito importante de Pascal para nosso propósito é a *Entretien avec Sacy sur la philosophie*³⁶ (1655), especialmente quando tratarmos da avaliação do pirronismo de Montaigne. Nesta obra, Pascal expõe as filosofias de Epiteto, exemplo de dogmatismo, e de Montaigne, exemplo de pirronismo. Em razão deste último ponto, a *Entretien* é um texto chave para entendermos como Pascal retoma a discussão sobre os argumentos e os procedimentos pirrônicos.

³⁵ Cf. MAIA NETO: “Embora não se possa considerar Pascal propriamente um cético, o ceticismo é, sem dúvida, a filosofia que mais aparece (e a mais explicitamente mencionada) nos fragmentos dos *Pensées*.” (2003, p. 299).

³⁶ Na mais recente publicação francesa desta obra de Pascal lemos o seguinte comentário de Richard Scholar (organizador da edição) na apresentação do texto: “Début janvier 1655 marque un tournant majeur de la vie de Blaise Pascal (1623-1662). Le jeune savant et homme du monde quitte Paris pour effectuer une retraite de trois semaines au monastère de Port-Royal-des-Champs, à vingt-cinq kilomètres au sud-ouest de la capitale. Il est reçu par le directeur spirituel des solitaires du monastère, Louis-Isaac Lemaistre de Sacy (1612-1684), une des grandes figures de Port-Royal, le berceau du jansénisme. C’est avec Sacy que Pascal aura, au cours de sa retraite, une série d’entretiens sur la philosophie dont nous publions ici le récit.” (p. 09).

Além disso, se observarmos o contexto dos *Pensées* como esboço de uma apologia³⁷, deveremos considerar alguns escritos dirigidos especialmente aos círculos de libertinos³⁸, leitores de Montaigne, filósofo que tem na temática do ceticismo uma das questões centrais de seu pensamento. Eram esses libertinos os livres pensadores que minavam crenças tradicionalmente aceitas. “Eles têm sido retratados como homens sutis, inteligentes, sofisticados, engajados em um tipo de conspiração para minar a confiança na ortodoxia e na autoridade intelectual tradicional” (POPKIN, 2000, p. 153). Montaigne, especialmente considerado nesses círculos de intelectuais e com uma obra bem difundida entre os eruditos da época, é certamente o mais importante filósofo cético renascentista. Pode-se dizer, assim, que Pascal combate diretamente as posições cétricas e pagãs defendidas por Montaigne e que serviam de motor às reflexões libertinas. Os fragmentos que tratam desse tópico são especialmente valiosos para o estudo do pirronismo em Pascal.

A questão dos interlocutores, aos quais Pascal teria dirigido alguns escritos específicos, é discutida por Antony Mckenna no artigo “*Les Pensées de Pascal: une ébauche d’apologie sceptique*”. Segundo Mckenna, essa é uma questão que vem preocupando a crítica recente da filosofia pascaliana, pois a coerência do pensamento de Pascal decorre, em parte, da questão “a quem Pascal se dirige?” Há um silêncio por parte dos críticos sobre essa questão que parece ser de suma importância. Na verdade, nenhuma resposta da tradição interpretativa do pensamento de Pascal é considerada por ele satisfatória. Primeiro, porque o pensamento de Pascal permanecia em descrédito, encerrado nos limites de uma argumentação apresentada numa linguagem exageradamente bíblica e por isso restrita aos ambientes teológicos, doutrinários e espiritualistas. E depois, em razão de os estudiosos e editores que, cada um a seu modo, interpretavam os escritos de Pascal como

³⁷ Ver obra de H. Gouhier: *Blaise Pascal – conversão e apologética*, em que o autor desenvolve o esquema conversão – convertido – conversor para mostrar o caráter apologético do pensamento pascaliano.

³⁸ “Desde o início do século XVII, a apologia havia se tornado um gênero literário da moda. Para contrariar a influência dos libertinos, fora publicada uma centena delas. Pascal, porém, não pretendia apenas demonstrar a verdade do cristianismo, mas contar toda a história da condição humana (...)” (ATTALI, 2003, p. 244).

dirigido ora aos ateus, ora aos libertinos, ora aos crentes, ora aos filósofos. A partir dessas considerações, Mckenna também esboça sua resposta:

Tais respostas à questão da identidade do interlocutor nos parecem profundamente insatisfatórias. A invasão do texto cartesiano na apresentação por Pascal do pirronismo de Montaigne – na *Entretien avec Sacy*, de início, em seguida nos *Pensées* – nos incita a definir o contexto filosófico dos *Pensées* como estando aquele no debate em torno das *Meditações Metafísicas* de Descartes. (MCKENNA, p. 351)³⁹.

Parece-nos que Mckenna insiste no mesmo erro daqueles que critica, a saber, uma predeterminação que impõe uma única identidade ao interlocutor de Pascal. Mesmo que sua aparente solução considere apenas um *contexto filosófico*, ele privilegia um único filósofo: Descartes. Isso nos parece precipitado, pois o próprio Mckenna reconhece que seria de dentro de uma apresentação do pirronismo de Montaigne que se extraem algumas passagens referentes a Descartes. Ou seja, as referências a Descartes estão contidas numa discussão maior que seria aquela sobre a filosofia de Montaigne. O tratamento que daremos à questão permite que ela permaneça em aberto, não nos importando impor um interlocutor que melhor favoreça determinada compreensão dos textos de Pascal; basta-nos saber que nosso trabalho privilegia Montaigne e Descartes, pois quanto à temática do ceticismo são esses os filósofos que Pascal traz à luz no debate.

Em algumas passagens de seus escritos, Pascal manifesta certa simpatia pelos resultados dos procedimentos pirrônicos, sobretudo, pelo fato de entender o pirronismo como etapa fundamental para o desenvolvimento de seu projeto apologético. O fragmento Laf. 04 (184) é bastante claro com respeito a essa questão: “Carta para incentivar a busca de Deus. E, a seguir, fazer procurá-lo junto aos filósofos, pirrônicos e dogmáticos que vão preparar a quem o busca”. Esta referência ao pirronismo como etapa preparatória e, mesmo,

³⁹ Ces réponses à la question de l’identité de l’interlocuteur nous semblent profondément insatisfaisantes. L’irruption du texte cartésien dans la présentation par Pascal du pyrrhonisme de Montaigne – dans l’*Entretien*

necessária à postura correta na busca por Deus, torna o pirronismo um elemento importante dentro de uma argumentação pascaliana que tem como objetivo a conversão do descrente. Mormente, porque o pirronismo parece, ao mesmo tempo, um procedimento aconselhável e intermediário entre o indivíduo ainda descrente e sua conversão. A importância dada pelo próprio Pascal à postura pirrônica, como parte de seu projeto apologético, é revelada ainda por outros fragmentos, como o Laf. 658 (391): “Conversação: Grandes palavras para a religião: eu a nego. Conversação: O pirronismo serve à religião”. A dúvida, a impossibilidade de conhecer a verdade, a impotência da razão, a suspensão do juízo, como elementos típicos da argumentação do pirronismo, são entendidos por Pascal como pontos favoráveis àquele que pretende a postura correta na busca de Deus, uma vez que obriga o ser humano a buscar fora de si mesmo o sentido de suas ações e também da própria existência. Esse uso instrumentalizado do pirronismo, de maneira a encerrá-lo num procedimento que leva a uma conversão final, torna o pirronismo, aos olhos de Pascal, um elemento salutar para a experiência humana na busca por Deus. Assim, com relação ao aspecto apologético do projeto pascaliano, observa-se que o pirronismo emerge como uma postura útil e mesmo indispensável para o fim último pretendido, que é Deus. Em outras palavras, o pirronismo, ao demonstrar a fraqueza e a insuficiência da razão humana, lança o indivíduo em uma necessidade trágica que o levaria a reconhecer a existência de Deus exclusivamente por via da fé (sentimento do coração) – em detrimento de uma fundamentação racional.

Além deste sentido apologético e religioso, alguns fragmentos dos *Pensées* nos permitem tratar de outras temáticas nas quais também podemos analisar a questão do pirronismo, fato que nos possibilita desenvolver um ponto instigante a ser investigado e que diz respeito à compreensão pascaliana da própria filosofia. Nos *Pensées* e, principalmente, na *Entretien*, Pascal sustenta que a filosofia é uma atividade racional que necessariamente produz uma tensão sem a qual ela própria não existiria, a filosofia seria como uma “balança

avec Sacy, d’abord, dans les Pensées ensuite – nous incite à définir le contexte philosophique des Pensées comme étant celui du débat autour des Méditations métaphysiques de Descartes” (MCKENNA, p. 351).

que oscila”. Estaríamos enganados se imaginássemos nos lados dessa balança, operando um movimento pendular no pensamento filosófico, a tensão entre, por exemplo, o platonismo e o aristotelismo, o agostinianismo e o tomismo, como se poderia pensar. Pascal compreende que é a oposição entre o pirronismo e o dogmatismo que marca de forma inequívoca a história da filosofia. No fragmento 131 (434) lemos “Eis a guerra aberta entre os homens, na qual é necessário que cada um tome partido e se coloque necessariamente ou nas fileiras do dogmatismo ou nas do pirronismo”. Parece evidente a Pascal que o pirronismo, juntamente com o dogmatismo, são os dois pólos fundamentais que orientam a reflexão filosófica. Ou ainda, precisamente, que a oposição entre pirronismo e dogmatismo é o eixo central em torno do qual giram as grandes questões da filosofia e que essa oposição é o grande divisor de águas das reflexões filosóficas.

Pascal não é um autor com uma produção puramente filosófica, embora seus escritos não fujam aos problemas insolúveis e ilimitados da existência humana: Deus, imortalidade, Eu, conhecimento etc. Mesmo os *Pensées* – sua principal obra – discutem na maior parte dos fragmentos questões ligadas à apologia e à teologia cristã. Pascal não é um pensador sistemático, pelo contrário, os temas filosóficos emergem da apologia na forma de fragmentos muitas vezes inacabados e abordam, sobretudo, a questão da condição humana.⁴⁰ Por esta razão, o reconhecimento definitivo dos *Pensées* como obra de inegável relevância filosófica é bem recente e data da publicação de *Le Dieu Caché (1959)*, escrita por Lucien Goldmann. Segundo Lebrun, essa publicação marca uma virada na interpretação

⁴⁰ A impossibilidade de Pascal finalizar sua obra de apologia e, conseqüentemente, os textos que desenvolviam questões filosóficas, fez de alguns de seus escritos inconclusos embriões de temas retomados por filosofias posteriores. Cf. BIRCHAL: “(...) a formulação pascaliana do Eu tem desdobramentos nas filosofias contemporâneas da subjetividade; podemos mesmo falar de uma presença de temas pascalianos na retomada do problema da subjetividade pela filosofia. Assim, o **existencialismo**, afirmando a prioridade da existência sobre a essência, reencontra o tema pascaliano da ausência de uma natureza definida no homem, que se desenvolve numa filosofia da subjetividade como liberdade. A **fenomenologia** reencontra o tema da subjetividade como ‘tender para’, e constrói uma filosofia da consciência como intencionalidade. A **hermenêutica** retoma os temas do vínculo essencial entre homem e o mundo, do conhecimento como perspectiva, das realidades humana e histórica como ‘sinais’ a exigirem o intérprete e o ponto de vista dos quais o sentido se constitui (...). Com isto quisemos apenas indicar os elementos que no próprio Pascal possibilitam a recolocação filosófica do problema da subjetividade. Ele, porém, não o fez: os caminhos se encontram em Pascal apenas como traços” (1993, p. 67).

do texto pascaliano, representando a retirada de Pascal do gueto teológico a fim de restituí-lhe a universalidade própria de seu pensamento (1983, p. 15).

Os *Pensamentos* se entreabriram: deixavam de ser uma máquina de guerra contra os ateus, para revelar uma antropologia e uma ontologia que transbordavam para além do projeto apologético. (...) um pensamento que faz sombra à razão clássica de que ocorre ser contemporânea e nos convida, hoje ainda, a questionar a ‘razão’ estabelecida. (LEBRUN, 1983, p. 15)

Esse transbordamento afora da apologia, afora da antropologia e da ontologia marcou um primeiro momento da interpretação do pensamento filosófico de Pascal.⁴¹ Já, recentemente, outras questões, como por exemplo, a discussão sobre o entendimento e o uso das posições e dos procedimentos da filosofia cética, vêm merecendo cada vez mais atenção por parte dos estudiosos. Seguindo por esta pista, que vê o pirronismo como um tópico fundamental nos *Pensées*, podemos analisar hipoteticamente que essa “sombra à razão clássica” e esse “questionar da ‘razão’ estabelecida”, como marca do pensamento filosófico de Pascal, têm vinculação estreita com o nosso tema. Afinal de contas, também é válida a determinação do pirronismo como uma sombra à razão clássica e como um questionamento da razão estabelecida. Esse tipo de aproximação permiti-nos, cada vez mais, o reconhecimento de um alcance filosófico nas reflexões desenvolvidas por Pascal.

A presença do pirronismo no texto pascaliano é tão marcante que, ao longo do que se poderia chamar de história interpretativa dos *Pensées*, alguns chegaram mesmo a identificar o pensamento de Pascal com o ceticismo⁴². Em 1776, Condorcet publica uma nova edição dos *Pensées*, pondo em relevo os argumentos acerca da impotência da razão e

⁴¹ Vale registrar a produção brasileira de Luiz Felipe Pondé, que em duas obras recentes, *O homem insuficiente – comentários de antropologia pascaliana (2001)* e *Conhecimento na desgraça – ensaio de epistemologia pascaliana (2004)*, mostram um Pascal deste primeiro momento, em que as atenções ainda estão voltadas para a ontologia e antropologia.

⁴² Cf. MILLET, p. 42: “... a una interpretación escéptica de Pascal, que fue fraguada por Chateaubriand y mantenida en el siglo XVIII por Voltaire y Condorcet, y que tuvo en Victor Cousin uno de sus más influyentes valores.”

da incerteza necessária da religião. Era o nascimento da interpretação do Pascal cético. Já no século XIX, Victor Cousin reforça a idéia de um ceticismo em Pascal, ao escrever em 1842 o “Relatório à Academia Francesa sobre a necessidade de uma nova edição dos *Pensamentos* de Pascal” (ATTALI, 2003, p. 315). Para esse editor, Pascal fala aos cétricos, ou seja, aos homens do século XIX. Em 1962, René Pintard, especialista no estudo dos círculos dos libertinos eruditos, afirma que Pascal teria freqüentado os círculos de Jacques Le Pailleur, de Mersenne e, especialmente, de Habert de Montmort – sendo assim, Pascal seria um bom conhecedor das doutrinas dos libertinos eruditos⁴³, e, por conseguinte, dos debates em torno das doutrinas e dos argumentos pirrônicos que obtiveram grande repercussão entre os círculos intelectuais da época.

Na recente biografia sobre Pascal, Jacques Attali ressalta o papel do ceticismo na disputa em torno do sentido da obra pascaliana: “Ao longo dos séculos, escritores e pensadores vão disputá-lo. Os primeiros vêem nele o mestre dos moralistas, os segundos reconhecem nele o príncipe dos cétricos” (2003, p. 322). Em outras palavras, Pascal ocupa essa posição “entre”, característica de um pensador sem filiação direta a qualquer corrente filosófica. Contudo, outras questões igualmente controversas surgem entre os intérpretes do pensamento pascaliano, principalmente em relação ao pirronismo. Como tratar a questão do pirronismo em Pascal? Como definir os interlocutores aos quais ele direciona sua avaliação do pirronismo? O pirronismo em Pascal teria como objetivo apenas o fideísmo? Ou seria na defesa de uma prática científica mais modesta que o pirronismo aparece em Pascal de modo mais consistente? Esse pirronismo pascaliano estaria mais ligado a Descartes e à ciência ou a Montaigne e à questão do estudo do homem e da religião? Qual a importância do estudo do pirronismo numa apresentação do pensamento filosófico de Pascal?

⁴³ Mckenna. p. 351.

CAPÍTULO I

O PIRRONISMO IMPURO DE DESCARTES

1) A importância do ceticismo na constituição da filosofia moderna.

Uma *crise pyrrhonienne* tomada como contexto para a elaboração de uma filosofia dogmática do conhecimento é a tese central defendida por Popkin (2000) em relação ao começo da filosofia moderna, em especial, ao pensamento cartesiano⁴⁴. Descartes seria o principal filósofo da primeira metade do século XVII a se dedicar ao projeto de fundamentar na razão todo conhecimento humano que fora colocado em dúvida pela força dos argumentos céticos. Neste projeto, Descartes pretende formular um completo sistema do conhecimento que tem por finalidade uma ciência matemática e universal da realidade. Em outras palavras, Descartes propõe um método que visa capacitar a razão a emitir “juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe depara”. [DESCARTES, 2000 (1641), p. 29]. Para muitos, este é o nascimento da filosofia moderna.

... vemos que Descartes ele próprio manifesta grande preocupação com o ceticismo de seu tempo e demonstra ter tido muito contato com escritos pirrônicos, antigos e modernos; que ele aparentemente desenvolveu sua filosofia como resultado de ter se defrontado com o significado pleno da *crise pyrrhonienne* em 1628-29, e que proclamava ser o seu sistema a única fortaleza intelectual capaz de resistir aos ataques dos céticos. (POPKIN. 2000, p. 272).

⁴⁴ “... esta leitura popkiniana de Descartes tornou-se predominante na literatura corrente sobre Descartes, e, podemos acrescentar, na epistemologia na qual as expressões ‘ceticismo’ ou ‘ceticismo moderno’ (no caso dos epistemólogos mais ciosos da história da filosofia) aparecem muitas vezes como sinônimas de ‘ceticismo cartesiano’”. (MAIA NETO, 2003, p. 297).

Esse sistema dogmático, para a qual a *mathesis universalis* desempenha um importante papel, propõe o uso correto da razão com a finalidade de construir e garantir um conhecimento verdadeiro e indubitável, chegar às “idéias claras e distintas” sobre as quais não se poderia mais duvidar⁴⁵. A verdade para Descartes deve ser imune à dúvida e, para isso, deve ser capaz de bater o ceticismo. Como veremos mais adiante, o que confere caráter inovador ao projeto cartesiano é que seu marco inicial se dá pelo aprofundamento e pela radicalização da dúvida⁴⁶, ao inventar um novo e poderoso uso para os argumentos da tradição cética.

A publicação das *Meditações Metafísicas* em 1641 é a resposta de Descartes ao problema cético da fundamentação do conhecimento, um dos principais tópicos filosóficos dessa primeira metade do século XVII. Trata-se, na verdade, da discussão sobre os fundamentos da nova ciência, já que uma nova época exigia uma nova base para justificar e garantir as suas descobertas científicas. Neste cenário, Descartes procurou encontrar uma filosofia adequada à visão cristã de mundo, num esforço para conciliá-la com a revolução científica e o racionalismo que ele apregoa. Essa tarefa teve seu início quando Descartes percebeu e admitiu a força e o impacto do pirronismo sobre o conhecimento humano.

Era preciso salvar o conhecimento da crise desencadeada pela força dos argumentos céticos, que, juntamente com a Revolução Científica (1543-1687) e a Reforma Protestante (1517), tinham feito ruir os velhos fundamentos e critérios de verdade escolástico-aristotélicos, que durante séculos orientaram as realizações intelectuais na Europa, tornando a Igreja uma instituição reguladora das muitas produções e experimentos científicos do período. Descartes percebe a urgente necessidade de uma nova justificação

⁴⁵ Cf. MAIA NETO ao indicar a influência cartesiana sobre autores céticos do período: “... apesar da intenção cartesiana de dar cabo à crise pirrônica do período através da refutação do ceticismo, o que Descartes de fato acabou por fazer foi agravá-la, dado o fiasco de sua estratégia de encontrar certeza através da radicalização da dúvida”. (2003, p. 297).

⁴⁶ “Ora, o percurso da Meditação Primeira, ao menos no que toca os seus propósitos, não era de todo inédito. O tema da dúvida estava dado pela época, fosse pelo ceticismo que renascera havia pouco, fosse mesmo em outros pensadores, não alinhados ao ceticismo mas de índole renovadora, tendência representada particularmente nos notórios trabalhos de Francis Bacon.” (SANTIAGO. 2005, p. XXXIV).

para a prática científica e, assim, garantir a constituição do novo “edifício do saber”. Por isso, pretende demonstrar com sua filosofia o método correto que deve conduzir todos os homens na tarefa de conhecer de forma clara e distinta a verdade sobre o mundo. Em Descartes, temos, finalmente, um afrontamento direto à dúvida cética.

O primeiro passo para a vitória sobre a dúvida e a decorrente construção da ciência será a descoberta de um fundamento indubitável, quer dizer, uma verdade qualquer nascida da própria dúvida e que seja conhecida com evidência por todos, servindo como pedra de toque para a construção do conhecimento. (SANTIAGO. 2005 p. XVIII, XIX).

A refutação cartesiana do ceticismo passa obrigatoriamente pelo uso incondicional dos argumentos pirrônicos e da dúvida total. Fato que torna indispensável, para este estudo, estabelecer uma comparação entre o uso do ceticismo à maneira cartesiana, quando consideramos isoladamente a primeira das *Meditações Metafísicas*, e o importante fragmento Faf. 131 (434) dos *Pensées*, que, entre outras coisas, avalia os argumentos céticos expostos por Descartes, ou ainda aquilo que poderíamos chamar de *modelo cético-cartesiano*⁴⁷.

Uma segunda interpretação desse momento de retomada dos tradicionais argumentos céticos e do uso das posições pirrônicas em Descartes, desenvolvida por Oswaldo Porchat em seu livro *Vida comum e ceticismo* (1993), nos chamou atenção quanto à pertinente observação do aspecto metodológico da formulação cartesiana da dúvida e da suspensão do juízo.

Tal é, como tal sempre foi, o perigo do ceticismo: ele se faz facilmente – ele se fez, historicamente – porta de entrada, vestíbulo, propedêutica metodológica, a certas formas de dogmatismo. Ele ‘limpa o terreno’ para essas filosofias, oferece-lhes o ensejo

⁴⁷ Cf. PORCHAT (1993, p. 125): “... o cartesianismo deu um passo decisivo para a incorporação da mensagem cética ao pensamento moderno, o que nos permite mesmo falar adequadamente de um *modelo cético-cartesiano* estabelecido no início das *Meditações*.”

para a criação de seus espaços extramundanos. E muita filosofia dogmática soube espertamente pô-lo a seu serviço. (PORCHAT. 1993, p. 120).

Segundo as observações de Porchat, Descartes seria o grande responsável por conduzir o ceticismo aos limites do uso metodológico. Tendo montado, na primeira de suas *Meditações Metafísicas*, uma estratégia-padrão – uma espécie de “preliminar metodológica ao filosofar” – que haveria de se tornar comum para a maioria das filosofias modernas e contemporâneas. De forma que, no ponto de partida de toda e qualquer reflexão filosófica e como exigência fundamental para o seu desenvolvimento livre de predeterminações, coloca-se uma suspensão metodológica de juízo sobre o mundo exterior⁴⁸.

Por mais distintas que possam parecer essas interpretações sobre a retomada dos argumentos e das posições céticas e sua importância para a constituição da filosofia moderna, essas hipóteses consideram Descartes o mais expressivo filósofo que se dedicou ao confronto com o pirronismo, ora por meio da apresentação de uma filosofia dogmática do conhecimento (Popkin), ora como suspensão metodológica do juízo (Porchat). Vejamos como Descartes desenvolve a questão e a conseqüente avaliação pascaliana deste desenvolvimento.

2) Apresentação do ceticismo em Descartes

a) Papel do ceticismo na revisão das crenças

A *Primeira Meditação* é um texto que apresenta uma elaboração sistemática e convincente do ceticismo, que, no esquema proposto por Descartes, segue deliberadamente a intenção de desfazer as antigas opiniões e começar tudo de novo, desde os fundamentos, para uma nova constituição do “edifício do saber”. Descartes não deixa dúvida quanto ao

⁴⁸ Cf. PORCHAT: “A origem *moderna* dessa postura metodológica encontra-se incontestavelmente na 1ª *Meditação* de Descartes. Na busca de um fundamento firme para saber, Descartes *suspende o juízo* sobre todas as opiniões que outrora recebera como verdadeiras.” (1993, p. 123).

papel do ceticismo na tarefa de revisão das antigas opiniões⁴⁹. Era preciso submeter à dúvida cética todo o antigo conhecimento, pois a certeza e a verdade clara e distinta somente poderiam ser estabelecidas mediante a resistência e à superação da dúvida, só então, finalmente, chegaríamos ao conhecimento de uma verdade efetivamente indubitável.

Descartes assimila e utiliza instrumentalmente o arsenal cético para fazê-lo de algum modo voltar-se contra o próprio ceticismo, minando nossas certezas comuns para ‘limpar o terreno’ e permitir que a certeza do *Cogito* venha a servir de fundamento para uma filosofia positiva e sistemática. Inaugurando um estilo de filosofar (...) que requer, como condição prévia para a constituição do saber filosófico, uma *tábula rasa* de nossas certezas comuns, em geral – e de nossas certezas sobre o mundo exterior, em particular. (PORCHAT. 1993, p. 124).

Esse processo de revisão do conhecimento – possível graças à utilização dos argumentos céticos – é executado com tanta radicalidade que, para Descartes, “o menor motivo de dúvida que aí encontrar bastará para fazer-me rejeitar todas” as crenças. [2000 (1641), p. 30]. Parece evidente, na argumentação cartesiana, a exigência de uma ruptura crítica em relação às filosofias anteriores que fomentavam as estruturas do conhecimento até então, a saber, a filosofia escolástica que emerge do aristotelismo predominante no período medieval. No entanto, a grande inovação de Descartes para essa realização fica por conta do acréscimo da dúvida metódica, levada aqui a seu extremo. Fazendo predominar em sua filosofia o alcance teórico e hipotético da argumentação em detrimento de qualquer pretensão prática⁵⁰.

⁴⁹ “Há já algum tempo me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera grande quantidade de falsas opiniões como verdadeiras e que o que depois fundei sobre princípios tão mal assegurados só podia ser muito duvidoso e incerto; de forma que me era preciso empreender seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que até então aceitara em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo firme e constante nas ciências.” [2000 (1641), p. 29].

⁵⁰ Cf. SMITH: “Descartes, tendo em vista um projeto de investigação pura, desligado de toda e qualquer consideração prática, abre a possibilidade de recusar a existência do próprio corpo, resultando daí a possibilidade de conceber um sujeito sem corpo, como puro pensamento incorpóreo”. (1994, p. 80).

b) Papel do ceticismo na fundamentação de verdades

Esse uso metódico da dúvida para a revisão das crenças acaba por revelar o papel do ceticismo na fundamentação de verdades na filosofia cartesiana, por mais contraditório que isso possa nos parecer.⁵¹ O ceticismo passou, com Descartes, a ocupar um lugar eminentemente metodológico e, por conseguinte, privilegiado na filosofia moderna. Transformando-se em terreno comum para as filosofias dogmáticas, uma vez que passou a ser entendido como uma ferramenta necessária à preparação de uma nova prática filosófica.

A “suspensão metodológica de juízo sobre o mundo exterior” tornou-se algo como o axioma básico e indiscutível da metodologia filosófica (...). E, desse modo, o ceticismo metodológico se fez um paradigma onipresente, por vezes um paradigma oculto, mas pelo menos pressuposto sempre. (PORCHAT. 1993, p. 126).

A suposta verdade do *cogito* cartesiano é o melhor exemplo dos resultados obtidos com esse uso meramente instrumental do ceticismo. O sistema racionalista cartesiano encontra no fim do processo de radicalização da dúvida cética o *cogito* como verdade clara, distinta e indubitável da razão. “O próprio Descartes, aliás, descreveu-se como o primeiro dos homens a derrubar as dúvidas céticas.” (1993, p. 124). Entretanto, sua estratégia foi aquela de retomar a velha argumentação cética baseada nas ilusões dos sentidos e dos sonhos, contra nossa pretensão de conhecer a verdade sobre as coisas exteriores. Todavia, para chegar a esse objetivo, seria necessário exagerar a dúvida cética até seu extremo limite. Notemos a seguinte conclusão de Descartes na segunda meditação:

De sorte que, após ter pensado bem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu*

⁵¹ Cf. SANTIAGO (2005, p. XVIII): “Venha a dúvida como vier, em concerto com a época, como instrumento aperfeiçoado pelo próprio Descartes, ou ainda, mais razoável, as duas coisas ao mesmo tempo, o que deveras interessa é escapar a ela; o afrontamento voluntário assemelhando-se mesmo a uma demonstração do vigor altivo do verdadeiro e da razão humana.”

existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito. [2000 (1641), p. 43].

Depois de “ter cuidadosamente examinado” o percurso da dúvida cética, como aliás veremos mais adiante, Descartes pode finalmente pronunciar a primeira verdade indubitável, que deveria ser suficientemente firme, a tal ponto que poderia abrigar um método correto e seguro para o conhecimento. Essa verdade, no entanto, vem à tona com a retomada da prática cética de suspensão do juízo, realizada por Descartes ao aplicar aparentemente a dúvida universal e radical, “fazendo-a incidir expressamente sobre a própria existência das coisas exteriores; para finalmente manifestar a impotência do ceticismo ante a evidência irresistível do *Cogito*.” (1993, p. 124). Podemos, assim, explicitar o argumento utilizado por Descartes para superar a dúvida cética: se duvido, penso; e se penso, existo⁵². O que vemos aqui é a própria razão produzindo uma verdade sobre a qual não podemos duvidar. Ou seja, um raciocínio puro, um procedimento racional claro, um pensamento lógico, é o que constituiria a força da argumentação cartesiana. Se a razão mostra-se capaz de produzir uma verdade certa e indubitável, ela mesma torna-se o fundamento necessário para o desenvolvimento de outras verdades. Só após a descoberta do *cogito* e de um mundo interior é que se poderá falar propriamente da questão da existência do mundo exterior. Para Descartes, percebe-se a verdade do *eu pensante* no momento em que a dúvida cética encontra seu limite numa evidência racional que emerge do próprio ato de duvidar. Vejamos como Descartes utiliza os principais argumentos da tradição cética para o desenvolvimento do processo metodológico ao qual ele submete a dúvida⁵³.

⁵² “Ora, dificilmente alguém que abra um volume de Descartes nunca terá se deparado com a fórmula *penso, logo existo*, das mais notórias da história da filosofia e surgida no *Discurso do Método* e nos *Princípios da filosofia*. Nas *Meditações* o raciocínio, que se convencionou denominar cogito cartesiano, comparece, mas sob uma outra forma; *eu sou, eu existo*, diz o filósofo ao fechar uma argumentação impetuosa cuja conclusão é imediata: aquele que duvida, e é porventura enganado, necessariamente existe. Um freio é imposto à dúvida (...).” (SANTIAGO. 2005, p. XIX).

⁵³ Cf. SMITH: “... Descartes reformulou o ceticismo sem ter alterado algum de seus aspectos básicos (...). Descartes não introduziu na argumentação cética nenhum elemento original que permita inferir o *cogito* dessa argumentação como um mágico tira um coelho da cartola (...), ele não reduz o escopo do questionamento cético, manobra essa que lhe permitiria resguardar a legitimidade filosófica do domínio mental ou puramente intelectual.” (1994, p. 73-74).

c) Os argumentos céticos na primeira meditação

Como temos visto, o projeto cartesiano de fundamentar racionalmente a nova ciência considera deliberadamente necessária a passagem pelo ceticismo. Na verdade, Descartes incorpora ao seu sistema toda uma série de argumentos céticos tradicionais que haviam questionado todo dogmatismo em relação ao conhecimento e, mais que isso, faz desses argumentos o marco inicial de seu sistema filosófico. Não por acaso, essa primeira meditação inicia-se com a apresentação de uma dúvida radical e completa.

Aliás, é por meio da dúvida, tornada metódica e aos olhos de Descartes, conduzida ao limite, que o cartesianismo ganha um dos seus traços mais distintivos. Se de fato sua tarefa maior é uma refundação, então convém preparar o terreno fazendo tábula rasa das opiniões antigas, livrando-se assim dos preconceitos que obstam o bom uso da razão humana (...). Daí a Primeira Meditação reservar-se a uma tarefa destrutiva... (SANTIAGO, 2000, p. XV).

Descartes parece disposto a levar em consideração a mais radical e devastadora das possibilidades céticas, a saber, que não só as informações provindas dos sentidos podem ser enganosas, ilusórias e distorcidas, mas também que nossas faculdades de conhecimento, seja a própria razão ou os sentidos, mesmo sob as melhores condições, podem ser errôneas. Não importando a maneira pela qual eu avalie essas informações, o fato é que, “jamais poderemos ter certeza de que não estamos sendo enganados pelos únicos meios a nosso dispor para obter conhecimento.” (POPKIN, 2000, p. 280).

O êxito da argumentação cartesiana, ao criar as condições para o surgimento e o desenvolvimento da dúvida, passa pela distinção entre dois níveis de dúvidas céticas presentes na primeira meditação. Em primeiro lugar, temos as *dúvidas naturais*⁵⁴ que

⁵⁴ Não nos referimos ao argumento da loucura nessa abordagem sobre o uso dos argumentos céticos na Primeira Meditação de Descartes, porque seguimos aqui o itinerário da avaliação pascaliana deste uso cartesiano dos argumentos. Pascal no fragmento Laf. 131 (434) não cita o argumento da loucura. Parece-nos

levantam apenas os motivos tradicionais para se duvidar, tais como o argumento dos erros dos sentidos e o argumento do sonho, que se apoiam em fatos naturais comuns a todos os homens. E em segundo lugar, a *dúvida metafísica*, isto é, o argumento do Deus enganador ou gênio maligno, que recorre a uma idéia da teologia metafísica, a saber, a de que existe um Deus todo-poderoso a estabelecer segundo a sua vontade o destino e as condições nas quais todos os homens existem⁵⁵.

Descartes inicia sua tarefa destrutiva de todas as antigas opiniões pelo argumento do erro dos sentidos. Parece-lhe evidente que a experiência sensível, apesar de parecer a via mais natural e imediata de conhecimento para o ser humano, não pode ser fundamento para a verdade de nossas crenças a respeito do mundo. Isso porque, como considera o próprio Descartes

Tudo o que recebi até o presente como mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos; ora, algumas vezes experimentei que tais sentidos eram enganadores, e é de prudência jamais confiar inteiramente naqueles que uma vez nos enganam. [DESCARTES, 2000 (1641), p. 31].

Para Descartes, a apreensão sensível do mundo, mesmo nos parecendo a mais imediata e verdadeira, é passível de uma espécie de desconfiança natural que reside no fato de os sentidos nos iludirem em algumas situações, como, por exemplo, a cor azul da água do mar quando vista à distância. Descartes considera a fragilidade desse argumento cético, pois é insuficiente para nos fazer duvidar sistematicamente de nossas percepções sensíveis. Isso porque as percepções sensíveis, quando em condições favoráveis (o objeto é grande, está perto, há boas condições de visibilidade etc.), parecem garantir uma percepção verídica do

que ele entende não ser este um argumento considerável em todo o contexto que dispõe as razões para duvidar.

⁵⁵ “Se a fuga de Descartes para a teologia metafísica viria a ser sua proposta de solução para o colapso do conhecimento humano devido à probabilidade, às opiniões e às dúvidas, o meio para levar as pessoas a perceberem a verdadeira natureza metafísica e religiosa da realidade consistia primeiro em fazê-las perceber ‘a miséria do homem sem Deus’.” (POPKIN. 2000, p. 278).

objeto. Somente quando há algum tipo de impedimento ou dificuldade de percepção é que nossos sentidos passam a não ser plenamente confiáveis.

As ilusões dos sentidos, sobre as quais os *nouveaux Pyrrhoniens* tanto insistiram, indicam que há alguma base para o questionamento da confiabilidade ou da veracidade de nossa experiência sensível comum. A possibilidade de que toda nossa experiência seja apenas parte de um sonho (...), nos permite construir um cenário para pôr em dúvida a realidade de qualquer objeto conhecido, e até mesmo a realidade do mundo. (POPKIN. 2000, p. 279).

Em seguida ao argumento do erro dos sentidos, o argumento do sonho sustenta mais uma dúvida com relação aos conhecimentos sensíveis, lançando um forte questionamento sobre as percepções dos sentidos, já que não podemos julgar as percepções do sonho a partir da vigília, nem as da vigília a partir do sonho, de modo que temos apenas um julgamento parcial da nossa apreensão global do mundo exterior, uma vez que é na duração da vigília ou na duração do sono que percebemos qualquer objeto. Posto isso, nunca saberíamos ao certo se aquilo que percebemos pelos sentidos, seja durante a vigília ou durante o sono, corresponderia exatamente à realidade. Por essa razão, trata-se de um argumento bem mais forte do que o anterior, pois alcança além do princípio da confiabilidade geral da experiência sensível também a validade objetiva de nossos conhecimentos sobre o mundo exterior. O argumento é apresentado por Descartes da seguinte maneira: “... sou homem, costumo dormir e em meus sonhos as situações em que me encontro parecem muito reais, embora depois, acordado, saiba tudo não passar de sonho; logo, o que garantirá que não durmo neste momento?” [2000 (1641), p. 32].

Com esse argumento, Descartes estende a dúvida a todo e qualquer conhecimento sensível, não apenas àquele sujeito a erro, como no caso do argumento anterior, já que mesmo as percepções dos sentidos em condições favoráveis poderiam não passar de um sonho. Nele, nossas representações e fantasias são tão fortes e vivas quanto às percepções da vigília, deste modo, o problema em questão é que não temos condições de

decidir se as percepções deste exato momento correspondem ao estado em que estamos dormindo ou acordados. Desta maneira, o argumento do sonho é válido para que possamos duvidar tanto da existência das coisas à nossa volta, como do nosso próprio corpo. Sendo assim, esse argumento constitui um forte questionamento da confiabilidade de nossa experiência sensível comum, pondo em dúvida a existência do mundo exterior. Neste primeiro nível da dúvida, que chamamos de *dúvidas naturais*, os problemas céticos tradicionais são suficientes para nos levar a uma situação em que as crenças usuais sobre nossa experiência comum passam a ser duvidosas ou mesmo falsas. Do ponto de vista estritamente racional, esta primeira parte da argumentação cética de Descartes nos conduz à suspensão do juízo, mas como o homem não é somente um ser racional, possuindo também hábitos e tendências naturais, é preciso reformulá-lo de modo a efetivamente alcançar, por meio da suposição da falsidade de todas as nossas crenças, a mais completa e radical suspensão do juízo.

O último ato da argumentação cartesiana, que tem por objetivo destruir todas as antigas opiniões fundadas sobre princípios duvidosos, a qual chamamos *dúvida metafísica*, é a suposição da existência de um Deus enganador ou um *malin génie*, que se mostra mais eficaz para revelar a incerteza de tudo o que pensamos conhecer do que os argumentos anteriores⁵⁶. Pois “eficazmente invalida até mesmo a certeza das verdades matemáticas e lança o meditante na escuridão da completa ignorância e desamparo”. (SANTIAGO, 2000, p. XVII). Nesse argumento, também conhecido como argumento do gênio maligno, a dúvida é conduzida ao limite extremo, deixando sob suspeita todo e qualquer conhecimento produzido pelo homem, seja pela experiência sensível, como a física e a biologia, ou estritamente racional, como as matemáticas⁵⁷.

⁵⁶ Cf. SMITH: “... os acadêmicos já consideraram a possibilidade de um Deus enganador, mas apenas no caso de algumas percepções, e jamais generalizam o argumento a ponto de considerarem que pudéssemos ser enganados em todas as nossas percepções.” (1994, p. 80).

⁵⁷ Cf. MILLET: “Descartes reconoce que las proposiciones claras y distintas de la matemática gozan de una evidencia intrínseca suficiente como para no ponerlas en duda cuando se las considera atentamente. Pero, al próprio tiempo, sostiene que esa certeza no pasará de ser subjetiva, ni dejará de estar expuesta a los embates excépticos, mientras no quede garantizada la buena constitución del entendimiento humano. La ficción del

No parágrafo nono desta primeira meditação, Descartes formula nos seguintes termos a hipótese do Deus enganador⁵⁸:

Todavia, há muito tempo tenho em meu espírito certa opinião de que há um Deus que pode tudo e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me pode assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar, e que não obstante eu tenha os sentimentos de todas essas coisas, e que tudo isso não me pareça existir de modo diferente do que o vejo? [2000 (1641), p. 35].

A hipótese do Deus enganador ou gênio maligno provê a universalização da dúvida. Por isso, é um argumento decisivo nesta tarefa destrutiva das antigas opiniões, pois se é verdade que Deus é todo poderoso, nada poderá impedi-lo de nos ter criado de modo a termos somente ilusões e falsidades, em vez da verdade.

Se, por acaso, existir um *malin génie* capaz de distorcer tanto as informações que possuímos, quanto as faculdades de que dispomos para avaliá-las, sobre o quê poderemos ter certeza? Qualquer critério, qualquer teste de confiabilidade acerca de nosso conhecimento está sujeito ao questionamento, porque tanto o critério quanto a aplicação podem estar infectados pelo gênio maligno. (POPKIN. 2000, p. 280).

Essa é uma possibilidade que mostra a força do ceticismo de modo mais incisivo e radical, revelando um potencial aparentemente nunca antes pensado para a dúvida cética. Descartes pretendeu, assim, exceder a dúvida do que os próprios céticos ousaram levantar⁵⁹, pois, enquanto estivermos sujeitos a sermos vítimas de alguma força ou agente

genio maligno responde precisamente al propósito de examinar la consistencia de la hipótesis de un engaño generalizado...” (p. 44).

⁵⁸“A idéia de um Deus todo-poderoso que pode produzir em nós conhecimentos intuitivos sem que os objetos correspondentes existam é uma idéia que Descartes vai buscar numa ‘velha opinião’, que Marion identifica como sendo a dos nominalistas, em particular a de Ockham.” (SMITH, 1994, p. 82).

⁵⁹ Cf. SMITH: “... só a generalização cartesiana permitiria incluir o próprio corpo como objeto de dúvida. (...) a originalidade de Descartes está na extensão dos argumentos, já que a dúvida cartesiana põe em cheque a existência do próprio corpo e nenhum grego, inclusive Sexto Empírico, teria pensado em duvidar dessa

que seja capaz de nos enganar a todo instante em nossas percepções, aquilo que consideramos perfeitamente certo de modo a não podermos duvidar pode na realidade ser falso ou duvidoso. O argumento do Deus enganador vem a ser o mais alto grau de dúvida cética, pois substitui a simples crítica de nosso conhecimento pela crítica de nossos próprios meios para conhecer. Não somente o critério de verdade é posto em dúvida, pois, mesmo se dispuséssemos desse critério, não saberíamos como aplicá-lo. Esse tipo de consideração aproxima o ceticismo cartesiano mais do ceticismo acadêmico que do pirronismo, uma vez que a dúvida total aponta para um dogmatismo negativo⁶⁰ e não para uma genuína suspensão do juízo como nos pirrônicos.

Ao introduzir este nível de dúvida, criando a possibilidade do *malin génie*, Descartes derrubou o intuicionismo matemático (...) como fundamento de toda certeza. A *crise pyrrhoniennne* foi levada aos seus limites últimos. Não apenas tinham sido postos em dúvida todas as teorias e opiniões de todos os pensadores anteriores, mas também as do jovem René Descartes. Porém, a partir desta viagem às profundezas do ceticismo total, Descartes iria encontrar uma nova justificativa metafísica e teológica para o mundo da racionalidade humana. (POPKIN, 2000, p. 283).

Com isso, passamos à impossibilidade total e completa de verificação tanto do que pensamos conhecer, como dos meios pelos quais conhecemos. A argumentação cartesiana leva a uma surpreendente, completa e absoluta “suspensão do juízo”, que se realiza universalmente sobre todas as nossas crenças e, inclusive, sobre a existência de nosso próprio corpo⁶¹. Assim, estaria completa a tarefa destrutiva das antigas opiniões, levada a cabo pelo ceticismo nesta primeira meditação. Resta a Descartes o golpe final que

existência. É no alcance dos argumentos que radicaria a diferença entre a dúvida cartesiana e o questionamento cético...” (1994, p. 80).

⁶⁰ Cf. SMITH: “... sendo o ceticismo cartesiano um pessimismo epistemológico, segue-se que ele é incompatível com o pirronismo e se assemelha ao ceticismo acadêmico tal como interpretado por Sexto, ou seja, é um dogmatismo negativo”. (1994, p. 78).

⁶¹ Cf. SMITH: “Descartes tendo em vista o projeto de investigação pura, desligado de toda e qualquer consideração prática, abre a possibilidade de recusar a existência do próprio corpo, resultando daí a possibilidade de conceber um sujeito sem corpo, como puro pensamento incorpóreo.” (1994, p. 80).

haveria de vencer o ceticismo, a saber, o símbolo inequívoco da primeira verdade clara e distinta: o *cogito*⁶².

Na *Entretien*, mesmo se considerarmos que se trata de um texto dedicado à compreensão do pirronismo em Montaigne, já que Pascal ao identificar o ceticismo profissional de Descartes, do tipo que contém sua própria superação por conta da descoberta do *cogito* (primeiro princípio dogmático do conhecimento), entende que a dúvida aparece muito mais como instrumento de retórica textual do que inserida em um contexto de análise dos procedimentos da filosofia cética⁶³. Além disso, o pessimismo epistemológico representado na *Primeira Meditação* pela dúvida radical teria mais afinidade com o ceticismo acadêmico, que nega qualquer possibilidade ao conhecimento da verdade, que propriamente com o pirronismo da suspensão juízo, como visto em Montaigne. A negação do conhecimento embutido na dúvida total (Deus enganador) serve à argumentação cartesiana com o propósito de solapar o ceticismo e consagrar de uma vez por todas a verdade primeira do sujeito. Por conta disso, na *Entretien*, Descartes aparece ligado mais ao sistema dogmático que renuncia sua filosofia do que a qualquer análise do uso do ceticismo em seu pensamento⁶⁴.

d) Comentário ao ceticismo cartesiano

O pensamento cartesiano, considerado a partir da crise cética instalada na maior parte do meio intelectual da Europa do século XVII, constitui uma resposta ao ceticismo por meio da construção de um sistema dogmático para o conhecimento, que procura

⁶²Cf. nota de SANTIAGO (2000, p. 43): “Eis a primeira verdade, nascida do seio da dúvida mediante uma conversão: das coisas ao interior do próprio espírito; *mens in se conversa*, dizia o prefácio de Descartes. Mesmo que eu sempre me engane, ainda assim serei algo, e a partir daí, desse algo que sou e que haverá de ser investigado, será construído todo o percurso seguinte...”

⁶³ “Descartes efetuou, em verdade, uma discriminação seletiva entre os argumentos céticos, ele em nenhum momento utilizou – nem mesmo examinou ou discutiu – aqueles argumentos céticos que deveriam levá-lo à superação de juízo sobre os tópicos fundamentais e as certezas básicas sobre os quais se edificaria a sua filosofia.” SMITH (1994, p. 83).

fundamentar as novas realizações intelectuais e científicas⁶⁵. Como mostramos, a estrutura do modelo racionalista de fundamentação de verdades apresentado por Descartes nas *Meditações Metafísicas* inicia-se pela demonstração da fragilidade dos sentidos. Ao insistir na falsidade e no engano das experiências sensíveis, por meio do aprofundamento dos argumentos céticos, Descartes cria um cenário favorável à fundamentação do conhecimento na razão. Deste modo, o sistema cartesiano elege a razão como único critério justo e inequívoco para se chegar à verdade.

Como vimos anteriormente, o sistema proposto por Descartes para fundamentar a nova ciência tem início com o debate sobre as possibilidades da dúvida cética⁶⁶. Na verdade, além de retomar os argumentos tradicionais do ceticismo, Descartes busca exceder ao máximo seu campo de atuação, demonstrando seu poder destrutivo frente às antigas opiniões⁶⁷. Seria mediante o uso do argumento do Deus enganador que ele radicalizaria a dúvida para só então poder refutá-la, já que havia

... percebido que a menos que elevássemos a febre da dúvida a seu nível mais alto, e então a superássemos, nada poderia ser considerado certo, uma vez que sempre permaneceria uma dúvida à espreita, nos assombrando, que poderia contaminar tudo o que conhecemos e tornar tudo isto, de alguma maneira, incerto. (POPKIN, 2000, p. 280-1).

⁶⁴ Duas passagens da *Entretien* mostram bem essa questão: “Combien aussi s’éleva-t-il de petites agitations dans ce désert touchant les sciences humaines de la philosophie et les nouvelles opinions de M. Descartes...” (p.19) “On y parlait sans cesse du nouveau système du monde selon M. Descartes

⁶⁵ Cf. MAIA NETO: “... apesar da intenção cartesiana de dar cabo à crise pirrônica do período através da refutação do ceticismo, o que Descartes de fato acabou por fazer foi agravá-la, dado o fiasco de sua estratégia de encontrar certeza através da radicalização da dúvida” (2003, p. 297).

⁶⁶ Cf. SMITH: ao comentar a manobra cartesiana que impõe limites ao ceticismo: “A dúvida cartesiana é limitada, na medida em que põe em dúvida somente a existência do mundo exterior e dos conhecimentos matemáticos, mas não abrange o domínio da alma ou de um mundo interno.” (2000, p. 59).

⁶⁷ “Descartes efetuou, em verdade, uma discriminação seletiva entre os argumentos céticos, ele em nenhum momento utilizou – nem mesmo examinou ou discutiu – aqueles argumentos que deveriam levá-lo à suspensão do juízo sobre tópicos fundamentais e as certezas básicas sobre os quais se edificaria a sua filosofia. Somente em aparência, portanto, Descartes exacerbou a dúvida cética até o seu extremo limite.” (PORCHAT, 1993, p. 160-161).

Indo às profundezas do ceticismo total, Descartes acredita realizar a passagem da dúvida radical para uma certeza indubitável⁶⁸. Para ele, a aplicação apropriada do método cético seria capaz de produzir o reconhecimento da verdade genuína e certa⁶⁹. A fórmula *penso, logo existo* faz emergir uma nova justificativa metafísica para o mundo da racionalidade humana. A razão que produz e constata o *cogito* seria o novo fundamento para uma ciência moderna que, naquele momento, emergia. Nessa perspectiva, Descartes pretende oferecer um fundamento absoluto, que garanta, ao menos para o conhecimento matemático do mundo físico e para o conhecimento metafísico, uma certeza inabalável. Desta forma, a razão seria de uma vez por todas o alicerce suficiente para a construção do novo edifício do saber, e o *cogito*⁷⁰, a primeira conquista desta razão suficiente.

Simplesmente ao levar o ceticismo a seu limite, nos defrontamos com uma verdade que ninguém pode colocar em dúvida de nenhuma maneira concebível. O processo de duvidar 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. (POPKIN, 2000, p. 288).

Em outras palavras, essa manobra de Descartes pretende levar ao triunfo de um dogmatismo que se justifica por uma via estritamente racional, e que nos serviria como demonstração de confiabilidade e vigor da razão humana; e à derrota do ceticismo, que deve agora se resignar a ser um instrumento metodológico para alcançar uma verdade

⁶⁸ Cf. H. GOUHIER: “Descartes retirou-se e encerrou-se em seu alojamento, sem outro interlocutor que si próprio; fechou todos os livros; sua obra será uma espécie de monólogo em que contará a história de seu espírito. Este espírito está em busca de um indubitável, tão indubitável que resistiria à dúvida suscitada pela incerteza de nossa origem, fosse mesmo esta um Deus onipotente e que criara o homem com uma natureza enganosa. É por que o cogito afirma-se como resposta a um desafio... (2005, p. 302).

⁶⁹ Cf. SMITH: a argumentação cartesiana que conclui o *cogito* carece de lógica e coerência: “... o *cogito*, entendido como limite da hipótese do Gênio Maligno, menos do que uma certeza arrancada dessa hipótese e do ceticismo, é um dogma que Descartes lhes acrescenta com a finalidade de rejeitá-los, sem que haja nisso alguma necessidade intrínseca aos próprios argumentos céticos.” (1994, p. 74).

⁷⁰ Cf. SMITH: “Descartes entende que pode conhecer a si mesmo porque cuidadosamente afastou as dúvidas céticas sobre a alma e limitou-as ao mundo dos corpos físicos, de tal modo que se pode dizer que o dogma da evidência da alma amarra o ceticismo e lhe dá forma nova, indissociável da nova ontologia mentalista que surge. A ignorância sobre o mundo exterior pressupõe a admissão de um mundo interior a partir do qual se pode questionar a existência das coisas físicas.” (2000, p. 60-61).

indubitável⁷¹. Sendo o *cogito*, essa verdade absolutamente certa, resta a Descartes desenvolver seu sistema, para descobrir ou justificar o conhecimento sobre a realidade⁷², uma vez que o ponto de partida já está estabelecido.

3) Pascal e o ceticismo cartesiano

Depois de exposto o modo como o ceticismo aparece na primeira meditação de Descartes, devemos, mormente, apoiando-nos no fragmento Laf. 131 (434)⁷³ proceder a uma apresentação e análise dos comentários de Pascal sobre o ceticismo cartesiano. Com efeito, o fragmento Laf. 131 (434)⁷⁴ é, em boa parte, uma avaliação dos argumentos e do papel do ceticismo tal como exposto na primeira meditação, embora, como revela a *Entretien*, Montaigne também seja alvo desta análise pascaliana, o que é confirmado por esse mesmo fragmento, um dos mais desenvolvidos no que diz respeito ao ceticismo, mais precisamente, quanto ao ceticismo em Descartes e, neste caso, menos ao ceticismo de Montaigne⁷⁵. Como se vê, Pascal opera com dois modelos distintos de ceticismos.

Notemos, antes de tudo, que Pascal se apóia claramente nas considerações de Descartes sobre a dúvida cética, ao apresentar os mesmos argumentos pirrônicos mencionados por ele, desde o erro dos sentidos, passando pelo argumento do sonho até o

⁷¹ “... o ceticismo cartesiano não é uma posição completamente elaborada. Descartes não está preocupado com uma exposição minuciosa do ceticismo porque é uma etapa a ser superada em sua filosofia. A razão pela qual o ceticismo é superado é a de que ele é inconsistente, isto é, engendra a sua própria superação.” (SMITH, 1994, p. 85).

⁷² “... el *Cogito* se habia mostrado a título de caso paradigmático, garantizado así la validez objetiva y absoluta del conocimiento subjetivamente cierto y la posibilidad de la ciencia.” (MILLET, p. 44).

⁷³ Cf. H. GOUHIER: este fragmento por ser o mais importante sobre o pirronismo pode ser tomado de diversos pontos de vista: “... Pensamento L. 131: ‘As principais forças dos pirrônicos...’ Encontramos esse longo trecho ao investigar a quem visa a nova apologética e como ela fala aos pirrônicos para ajudá-los a sair do pirronismo (...). Reencontramo-lo na história das filosofias arranjada por Pascal para tornar inevitável a decisão de descartá-la todas de sua apologética (...). A ele voltamos, pela terceira vez, na análise dos textos em que Pascal lembra os argumentos clássicos do ceticismo pirrônico neles imiscuindo reminiscências (ou recordações?) da dúvida metódica cartesiana ...” (2005, p. 38).

⁷⁴ Cf. MILLET: “... fragmento 131/434 de los *Pensamientos*, al cual pertenece el pasaje que ha dado pie a estos comentarios sobre la duda cartesiana, y cuyo tema central es la oposición entre pirronismo y dogmatismo.” (p. 44).

novo argumento do Deus enganador ou gênio maligno. Pascal deixa de lado somente o argumento da loucura. E, tal como em Descartes, os argumentos tradicionais do pirronismo visam aos conhecimentos sensíveis ou às opiniões apoiadas nos sentidos, e também às certezas matemáticas e racionais. Isso se torna patente quando Pascal se refere às “principais forças dos pirrônicos”, a saber, a dúvida com relação aos conhecimentos sensíveis e racionais, que culmina no Deus enganador ou *malin génie*, repetindo o mesmo roteiro da argumentação cartesiana⁷⁶. No entanto, é preciso lembrar que os propósitos e as conclusões obtidas com o uso dos argumentos pirrônicos pelos dois autores seguem caminhos bem distintos. Enquanto em Descartes temos um uso metodológico e epistemológico, que pretende preparar e fundamentar racionalmente todo um sistema de verdades, em Pascal temos um uso que poderíamos denominar doutrinal, uma vez que seu objetivo é mostrar a insuficiência da razão como fundamento do conhecimento.

O ceticismo de fundamentação pascaliana não é metodológico, como o cartesiano, sim, doutrinal. Sua pretensão não é abalar os fundamentos dos julgamentos em que se baseiam nossas crenças para substituí-los por princípios inconcebíveis, sim, mostrar a incapacidade radical da razão em fornecer corretamente ao conhecimento sinais de uma fundamentação. Este ponto de vista aproxima Pascal do pirronismo, neste fato não faltam textos em seu trabalho em que abertamente advoga para esta posição epistemológica. (MILLET, p. 42)⁷⁷.

⁷⁶ Cf. MAIA NETO: “As ‘forças maiores’ do pirronismo, Pascal encontra na Primeira Meditação: o argumento da incerteza de nossa origem – claramente inspirado no argumento do Deus enganador – e o argumento do sonho (...). Descartes parece estar também por trás da ‘principal força do dogmatismo’ que consiste em dizer que o cético não pode ‘duvidar de tudo’...” (2003, p. 300).

⁷⁷ “El escepticismo de fundamentación de Pascal no es metodológico, como el cartesiano, sino doctrinal. Su pretensión no es socavar los prejuicios en que se basan nuestras creencias para reemplazarlos por principios racionales incommovibles, sino poner de manifiesto la incapacidad radical de la razón para proporcionar al conocimiento un fundamento firme y seguro. Este punto de vista aproxima Pascal al pirronismo, y de hecho no faltan textos en su obra en que abiertamente aboga por esta posición epistemológica.” (MILLET, p. 42).

No decisivo fragmento Laf. 131 (434)⁷⁸ Pascal inicia sua avaliação do ceticismo cartesiano por aquilo que considera a principal força dos pirrônicos: “não temos nenhuma certeza da verdade desses princípios, afora a fé e a revelação, senão (o fato de) que os sentimos naturalmente em nós”. Ou seja, considerando que esse debate se dá no terreno da argumentação racional, os argumentos céticos contra “a verdade desses princípios”⁷⁹, a saber, o erro dos sentidos e o argumento do sonho, se mostram eficientes apenas num primeiro momento, já que possuímos uma amostra natural desses princípios, os quais “sentimos naturalmente em nós”. No entanto, como Pascal observa no uso cartesiano, o sentimento natural não vale como oposição adequada ao pirronismo, uma vez que não constitui prova racional. Notemos a expressão “sentimos naturalmente” que aparece nesse fragmento. Aqui Pascal retoma a idéia desse sentimento natural como uma extrema evidência dos princípios, a qual é na verdade a própria experiência sensível que fazemos do mundo; uma experiência situada anterior à razão e, por isso, fonte de uma certeza dogmática que assegura o conhecimento sensível como verdadeiro. Quanto a essa certeza dogmática, ela será destruída pela força dos argumentos céticos e, assim, a dúvida sairá vencedora, pois esse sentimento natural não pode ser considerado prova suficiente e segura da verdade.

Embora os argumentos céticos contra os primeiros princípios se oponham ao “sentimento natural” de sua verdade, esse sentimento não constitui “uma prova convincente”, ou seja, não se pode fazer valer como uma réplica adequada ao tipo de objeção levantada pelo cético. Pois, o que este pede são razões em favor dos princípios, e tudo o que uma resposta como essa consegue fornecer é a causa de sua aceitação. É desde aqui que o próprio Pascal admite que sua

⁷⁸ Cf. H. GOUIER: “Rasuras, correções, longas passagens riscadas, adições marginais, esse manuscrito é visivelmente o rascunho de um texto a cuja redação Pascal dá grande importância. Trata-se, com efeito, de saber o que é o homem. Pascal tenta mostrar em que ‘o pirronismo é a verdade’, mas tomando o cuidado de marcar suas insuficiências.” (2005, p. 299).

⁷⁹ Segundo lista apresentada por Pascal no fragmento Laf. 110 (282) os primeiros princípios de conhecimento são o tempo, espaço, movimento e número.

resposta deixa de pé a radical dúvida pirrônica, ao não proporcionar justificação racional dos princípios (MILLET, p. 43)⁸⁰.

Pascal vai além nesta análise acerca do ceticismo cartesiano, no segundo parágrafo de Laf. 131 (434)⁸¹, quando retoma o argumento do sonho na forma cartesiana: “Além de que ninguém tem segurança – fora da fé – se está acordado ou dormindo, visto que durante o sono acredita-se estar acordado com tanta firmeza como quando o fazemos”. Mais uma vez, Pascal se alinha a Descartes nas considerações sobre o argumento do sonho. Como vimos no caso anterior, este tradicional argumento também corrobora o questionamento dos conhecimentos sensíveis. Esse questionamento, em sua forma mais desenvolvida, é bastante próximo do de Descartes, uma vez que menciona as qualidades primárias dos objetos: espaço, movimento, figura e tempo, bem como a ação voluntária. Tanto no conhecimento, como na ação, não distinguimos a vigília do sonho: “Acredita-se ver os espaços, as figuras, os movimentos, sente-se e mede-se o escoar do tempo, e finalmente age-se da mesma forma que quando se está acordado”. E, finalmente, a conclusão de Pascal é idêntica à de Descartes: “De modo que, como a metade da vida se passa em sono, por nossa própria confissão ou o que quer que nos pareça não temos nenhuma idéia da verdade, sendo então ilusões todos os nossos sentimentos”. Tanto em Pascal, como em Descartes, há esse triunfo, ao menos parcial e momentâneo, do ceticismo sobre o dogmatismo. Isso porque desqualificar os sentidos como mediadores do

⁸⁰ “Aunque a los argumentos escépticos contra los primeros principios cabe oponer un “sentimiento natural” de su verdad, ese sentimiento no constituye “una prueba convincente”, es decir, no puede hacerse valer como una réplica adecuada al tipo de objeción planteada por el escéptico. Pues lo que este pide son *razones* en favor de los principios, y todo lo que una respuesta como esa alcanza a suministrar son las *causas* de su aceptación. De ahí que el próprio Pascal admita que su respuesta deja en pie la duda radical pirrônica, al no proporcionar una justificación racional de los principios.” (MILLET, p. 43).

⁸¹ Notemos o seguinte esquema de leitura do Laf. 131 (434): “Como Pascal apresenta o ceticismo neste fragmento? Ele menciona os ‘livros dos pirrônicos’ mas para se referir “às ‘forças menores’ do pirronismo, que são deixadas de lado no fragmento. As ‘forças maiores’ do pirronismo, Pascal encontra na Primeira Meditação: o argumento do Deus enganador – e o argumento do sonho. Como observa V. Carraud analisando este argumento no *Entretien*, Descartes parece estar também por trás da ‘principal força dos dogmáticos’ que consiste em dizer que o cético não pode ‘duvidar de tudo’, ‘duvidar de que duvida, de que existe’. Contrariamente a Descartes, porém, esta impossibilidade em Pascal é de ordem psicológica e moral e não epistemológica.” (MAIA NETO, 2003, p. 300).

conhecimento dos princípios serve a Descartes em seu projeto de fundamentar na razão o conhecimento e da mesma forma serve a Pascal em sua tentativa de fundar uma terceira via para o conhecimento, a saber, a sensibilidade do coração⁸², em que deveria se apoiar a razão com a finalidade de alicerçar todo seu discurso.

Pascal estima que as principais razões dos pirrônicos em sua controvérsia com o dogmatismo são o argumento do sonho e o da ignorância a respeito de nossa origem. (...) Trata-se, portanto, de dois argumentos empregados por Descartes em sua primeira *Meditação* para não aceitar aqueles princípios que não parecem mais evidentes (MILLET, p. 45)⁸³.

Essa concordância entre os dois pensadores revela-se ainda na análise do argumento do Deus enganador. Como Descartes, Pascal afirma que o sentimento natural ou experiência sensível não serve como prova confiável do conhecimento dos princípios, pois, fora a fé, não poderíamos saber se os sentidos conferidos ao homem provêm de ter sido ele criado por um “Deus bom” que deseja fazer destes sentidos uma via de conhecimento verdadeiro, por um “demônio mau”, que provoca o erro e a ilusão das experiências sensíveis ou ao “acaso”, em que a verdade passaria a ser uma mera questão de sorte. Pascal modifica o Deus Enganador de Descartes para o problema da incerteza de nossa origem⁸⁴. E é dessa questão que também depende o estatuto epistemológico dos primeiros princípios: ou são verdadeiros ou são falsos ou duvidosos. Na verdade, o argumento do Deus enganador alcança o problema da causa metafísica da própria faculdade humana de pensar.

⁸² “Conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los.” [Laf. 110 (282)].

⁸³ “Pascal estima que las principales razones de los pirrónicos en su polémica con los dogmáticos son el argumento del sueño y el de la ignorancia respecto de nuestro origen (...). Se trata, pues, de dos argumentos empleados por Descartes en su primera *Meditación* para poner en entredicho los principios que nos parecen más evidentes.” (MILLET, p. 45).

⁸⁴ Cf. H. GOUHIER: “Observar-se-á que Pascal não simplifica a dúvida hiperbólica reduzindo-a à hipótese do Deus enganador: ele invoca a incerteza de nossa origem que permite referi-la ao acaso como a uma malícia divina, o que Descartes explicitamente vislumbra na *Primeira Meditação*.” (2005, p. 297).

Percebe-se aqui uma transposição da dúvida, do aspecto físico da experiência sensível para o aspecto metafísico, que questiona a origem do ser humano.

Nesta subordinação à validade da luz natural da razão quanto à questão de sua origem, Pascal concorda com Descartes. Para ambos, a verdade dos princípios somente pode garantir um Deus criador de nosso entendimento e fonte de toda a verdade. (MILLET, p. 45)⁸⁵.

Com isso, podemos dizer que Pascal acompanha Descartes nessa dúvida radical em que se questionam todos os conhecimentos a partir da incerteza da origem do próprio homem. Por isso, conclui no fragmento 131 (434) que ficamos “em dúvida se esses princípios nos são dados ou como verdadeiros ou como falsos ou como incertos segundo a nossa origem”.

... Pascal não só concorda com os pirrônicos em que é impossível justificar os primeiros princípios como também considera inviável a pretensão de vencer o ceticismo radical mediante argumentos racionais. (MILLET, p. 43)⁸⁶.

Esses vários pontos em comum apenas testemunham que Pascal tinha Descartes em vista quando considerou o pirronismo. Mais que isso, que tomou a apresentação do ceticismo cartesiano como roteiro de sua argumentação. Pascal segue em concordância com Descartes no uso dos tradicionais argumentos pirrônicos, indo com ele até a mais radical posição cética jamais vista, a saber, o argumento do Deus enganador – que aproximaria Descartes do ceticismo acadêmico por conta do dogmatismo negativo contido na dúvida hiperbólica. Contudo, precisamente neste último ponto, que insinua uma falsa suspensão do juízo, já que na verdade estamos diante de uma radical negação das possibilidades do

⁸⁵ “En esta subordinación de la validez de la luz natural de la razón a la cuestión de su origen, Pascal coincide con Descartes. Para ambos, la verdad de los principios sólo puede garantizarla un Dios creador de nuestro entendimiento y fuente de toda verdad.” (MILLET, p. 45).

conhecimento, iniciam-se as discordâncias entre os dois filósofos. E, assim, a posição de Pascal, embora superficialmente semelhante, diverge bastante da de Descartes⁸⁷. Várias convergências escondem um pano-de-fundo bastante diferente, em que cada autor lança suas pretensões e colhe seus resultados. Não obstante todas essas semelhanças, que atestam claramente que Pascal utilizou-se das reflexões cartesianas⁸⁸ sobre o ceticismo, percebe-se também muitas diferenças, indicando um tratamento original da questão por parte de Pascal. Neste caso, Pascal teria em mente dois modelos distintos de pirronismo, um modelo cartesiano (*Primeira Meditação*) que seria um tipo de pirronismo impuro e incompleto, visto que a posição cartesiana estaria mais próxima do dogmatismo negativo dos céticos acadêmicos, razão pela qual Pascal não o toma como modelo de pirronismo puro, um conceito fundamental para sua compreensão da própria filosofia e, que, como veremos, ele retém das reflexões de Montaigne (*Apologia de Raymond Sebond*) que em sua avaliação é um pirrônico puro. Destarte, o ceticismo hiperbólico de Descartes, que possui as “forças maiores”, ou seja, os melhores argumentos⁸⁹ (Deus enganador e o problema de nossa origem), é considerado impuro e incompleto uma vez que o pirronismo não é mais que um momento transitório pelo qual deve passar sua reflexão, servindo deliberadamente ao propósito dogmático de fundamentação racional do conhecimento. Descartes é um dogmático e isso não foge à avaliação pascaliana em qualquer instante e, por essa razão, não pode tomá-lo como matriz para sua compreensão da filosofia pirrônica. “Descartes incerto e inútil”. Laf 887 (78). Incerto, pois vacila entre os argumentos céticos sem seguir os princípios lógicos do ceticismo, inútil, já que munido de um ceticismo profissional e

⁸⁶ “... Pascal no sólo conviene con los pirrónicos en que es imposible justificar los primeros principios, sino también en considerar inviable la pretensión de vencer el escepticismo radical mediante argumentos racionales.” (MILLET, p. 43).

⁸⁷ Cf. H. GOUHIER: “Para Pascal como para Descartes, o que importa é evidenciar a impossibilidade do ceticismo integral. Todavia, as situações são completamente diferentes. Ao longo de uma ‘meditação metafísica’, Descartes descobre no cogito uma impossibilidade metafísica do ceticismo integral, quer dizer, a possibilidade de uma metafísica cuja primeira verdade será ele; naturalmente, Descartes, na via assim aberta, continua suas ‘meditações metafísicas’ em busca de outras verdades.” (2005, p. 304).

⁸⁸ Cf. MAIA NETO: “... a maneira que Pascal apresenta o ceticismo e – até certo ponto – os seus limites é fortemente inspirada em Descartes.” (2003, p. 299).

⁸⁹ Em nota no seu texto MAIA NETO acrescenta: “Embora considere os argumentos céticos irrefutáveis, Pascal critica o ceticismo afirmando a inviabilidade da *epochè*”. (2003, p. 299).

meramente metodológico não aprofunda o sentido da argumentação pirrônica, especialmente pela declarada falta de compreensão da *epoché* cética. Desta maneira, fragmentos como o Laf. 691 (432), para o qual “o pirronismo é a verdade”, não teriam qualquer referência ao modelo cético cartesiano, mas sim ao pirronismo de Montaigne.

Nada obstante, a crítica de Pascal ao modelo cartesiano de pirronismo passa pela compreensão de ciência que também está em discussão nos textos pascalianos⁹⁰. Seguindo nessa direção, a análise de Bouchilloux mostra a distinção pascaliana entre pirronismo filosófico e pirronismo científico, e também entre dogmatismo filosófico e dogmatismo científico. Sendo assim, sua tese central é que o pirronismo filosófico é compatível com o dogmatismo científico, ou seja, Pascal utiliza o pirronismo filosófico contra o dogmatismo metafísico, como pretendido em Descartes, mas não contra o dogmatismo científico. Isso porque, para Pascal, a ciência não visa ao conhecimento essencial das coisas, mas somente as propriedades inerentes aos objetos de nossa experiência sensível e aos próprios objetos que subtendem toda experiência sensível, a saber, espaço, tempo, número e movimento. Essa conciliação entre dogmatismo e pirronismo, defendida por Bouchilloux, teria sua raiz na teologia agostiniana⁹¹. De onde Pascal tiraria como consequência o fato inseparável de não poder afirmar um (dogmatismo), sem afirmar o outro (pirronismo). Já que estaríamos falando de duas naturezas presentes no mesmo ser humano. Por isso,

A negação pirrônica de um conhecimento essencial, cuja somente a teologia agostiniana fornece a razão, é inseparável da afirmação fenomenal, cuja mesma teologia comunica igualmente à razão. É preciso mostrar primeiramente que o

⁹⁰ “Escrever contra aqueles que aprofundam demais as ciências. Descartes”. Laf. 553 (76).

⁹¹ Cf. Bouchilloux: Podemos desta maneira explicar a influência da teologia agostiniana na afirmação de duas verdades distintas em Pascal. “On a vu que la théologie était requise par la philosophie pour rendre compte de la disjonction du fait et du droit qui n’est autre que celle de la *capacité* et de *l’indignité*: l’homme est ‘capable’ d’une connaissance essentielle, mais non par lui-même et, depuis qu’il s’est détourné de Dieu, il en est ‘indigne’. La théologie augustinienne du péché originel et de la dualité essentielle de l’homme articule donc d’abord dogmatisme et pyrrhonisme, comme dans *l’Entretien*.” (p. 84).

dogmatismo geométrico é conciliável com o pirronismo filosófico. (BOUCHILLOUX, p. 75)⁹².

Segundo ela observa, a teologia agostiniana estruturada sobre as bases das doutrinas do pecado original e da duplicidade essencial do homem decaído, possibilitou a Pascal estabelecer uma ruptura entre duas ordens para o conhecimento e, conseqüentemente, dois tipos de verdade. Assim, a conciliação estaria realizada, pois pirronismo e dogmatismo, cada um é verdadeiro em sua ordem: o dogmatismo é verdadeiro na ordem da primeira natureza, e o pirronismo é verdadeiro na ordem da segunda natureza, sendo esta última a condição decaída na qual vivem todos os homens e, portanto, completamente separado da verdade essencial. Com isso, Pascal abriria caminho para uma prática científica sem pretensões ao conhecimento da verdade essencial das coisas, já que seria restrita à única verdade possível à nossa condição que é a verdade fenomenal. Essa ciência do fenômeno, e não da essência, defendida por Pascal, tem na geometria sua mais fiel demonstração. Aliás, o método dessa ciência é por excelência o método geométrico, que consiste em emitir hipóteses que serão submetidas à prova da invalidação experimental. Ou seja, uma hipótese cujas conseqüências estão em contradição com a experiência é necessariamente falsa e seu contrário é necessariamente verdadeiro⁹³.

Como nota Bouchilloux, a ciência pascaliana garante o conhecimento por meio da geometria, que seria uma ordem de conhecimento apenas no nível fenomenal. Por isso, o pirronismo filosófico, válido apenas contra a metafísica, é compatível com o dogmatismo de uma ciência que não pretende o conhecimento das essências. De qualquer modo, esse procedimento pascaliano, que faz conciliar o pirronismo filosófico com o dogmatismo

⁹² “La négation pyrrhonienne d’une connaissance essentielle, dont seule la théologie augustinienne fournit la raison, est inséparable de l’affirmation géométrique d’une connaissance phénoménale, dont cette même théologie livre également la raison. Il faut montrer tout d’abord que le dogmatisme géométrique est conciliable avec le pyrrhonisme philosophique.” (BOUCHILLOUX, p. 75).

⁹³ O método geométrico apresentado por Pascal é bem próximo do método hipotético dedutivo de Karl Popper, na filosofia da ciência contemporânea, com sua exigência de que toda teoria deveria passar pelo critério do falseamento.

científico, segundo Bouchilloux, só é possível porque Pascal realiza aquilo que ela chama de uma filosofia do julgamento.

Só uma filosofia do julgamento pode justificar o pirronismo contra ele mesmo, o qual se limita a substituir um conhecimento fenomenal por um conhecimento essencial, do qual declara os homens incapazes, elevando o pirronismo a uma consciência de sua verdade, dando facilmente à geometria para a qual o conhecimento fenomenal não é nulamente um conhecimento de substituição e que se eleva por consequência dele mesmo a uma consciência da verdade. (BOUCHILLOUX, p. 86)⁹⁴.

Desta maneira, o pirronismo tem a sua verdade e o dogmatismo também tem a sua. Há dois tipos de razão em Pascal: uma que se desenvolve no terreno metafísico, inclinado ao conhecimento das essências, ao conhecimento do mundo sobrenatural – perspectiva na qual o pirronismo triunfaria, já que a razão se mostra insuficiente nesse tipo de conhecimento. Outra razão, inclinada ao conhecimento dos fenômenos, que se reconhece limitada ao mundo fenomênico pela sua atual condição decaída – perspectiva na qual o dogmatismo triunfaria, já que não existe nesta conduta qualquer pretensão ao conhecimento das essências. Estamos, por assim dizer, diante de duas verdades, cada uma em sua ordem: o pirronismo em relação a todo conhecimento das essências, e o dogmatismo quanto ao conhecimento fenomênico. Conforme Bouchilloux, não há conciliação entre essas verdades em oposição no próprio ser humano. Percebê-las só é possível na medida em que Pascal, de dentro da filosofia, recorre à teologia como sua articuladora. Só uma filosofia que se desenvolva pela subordinação à teologia agostiniana pode abarcar em uma mesma lógica de pensamento, dogmatismo e pirronismo.

⁹⁴ “Seule une philosophie du jugement peut justifier le pyrrhonisme contre le pyrrhonisme même, lequel se borne à substituer une connaissance phénoménale à la connaissanceessentielle dont il déclare les hommes incapables, en élevant le pyrrhonisme à la conscience de sa vérité, tout en le liant à la géométrie pour laquelle la connaissance phénoménale n’est nullement une connaissance de substitution et qui s’élève par conséquent d’elle-même à la conscience de sa vérité.” (BOUCHILLOUX, p. 86).

Como temos percebido ao longo desta exposição, uma característica importante que confere certa proximidade entre Descartes e Pascal é que o ceticismo servirá, a ambos, como uma etapa necessária para se chegar à finalidade pretendida pelos seus projetos. Mas essa finalidade é radicalmente diferente nos dois casos, a saber, epistemológica e dogmática em Descartes e apologética em Pascal. Em Descartes, essa finalidade é o *cogito*, ou seja, a primeira verdade indubitável que fundamenta seu sistema universal de conhecimento. Já no projeto apologético de Pascal, o uso do ceticismo como uma etapa necessária e transitória da reflexão humana em busca de Deus serve ao propósito de demonstrar a fraqueza da razão e a miséria da condição humana. E, no sentido epistemológico, contra Descartes, equivale à constatação que não há saber universal, pois a dúvida cética é invencível no terreno de nossa racionalidade, ao mesmo tempo em que ajuda a fundamentar o fideísmo de Pascal, ou seja, uma fé desprovida de fundamentação racional.

Além disso, embora Pascal e Descartes considerem indispensável o uso do ceticismo, a maneira como o utilizam é diferente. Pascal pensa que a dúvida pirrônica tem seu uso, desde que saibamos o seu devido lugar e a usemos com moderação. Assim, quanto à questão dos limites do pirronismo, Pascal indica a possibilidade de uma dúvida moderada, que seria uma correção sobre o uso radical da dúvida proposto por Descartes: “Deve-se saber duvidar onde é preciso, ter certeza onde é preciso, submetendo-se onde é preciso. Quem não faz assim não ouve a força da razão.” [Laf. 170 (268)]. Vê-se que o uso radical da dúvida cética, como proposta metodológica de Descartes, não parece a Pascal uma ação racionalmente justificável, justamente por não ceder à força da razão que aconselha saber quando é preciso duvidar em vez de simplesmente duvidar de tudo.

Quanto ao uso do ceticismo contra o conhecimento sensível e em benefício de uma atitude puramente racional, também constatamos divergências por trás da aparente convergência entre os autores. Enquanto Descartes busca a refutação do ceticismo por meio

de uma fundamentação racional do conhecimento, com a suposta descoberta do *cogito*⁹⁵ – primeira verdade indubitável em nosso raciocínio, Pascal afasta-se desse dogmatismo, para afirmar a dúvida hiperbólica levada a cabo pelo problema da incerteza de nossa origem, como um ponto sem retorno na argumentação de Descartes. Uma vez que a razão não daria garantia alguma da verdade nem mesmo a do *cogito*, pois o problema da incerteza de nossa origem, trazido à tona pelo argumento cartesiano do Deus enganador, não pode ser resolvido racionalmente. Ou seja, não temos condições de decidir, com o auxílio da razão, se viemos de um Deus bom, de um *malin génie* ou, ainda, do acaso⁹⁶. Essa suspensão radical do juízo presente no argumento do Deus enganador seria em tese, a principal força do pirronismo no embate contra o dogmatismo, por representar um caminho sem volta no desenvolvimento da dúvida total. Segundo a avaliação de Pascal, o ceticismo cartesiano, apesar de conter em seu bojo “as forças maiores” do ceticismo, os melhores e mais convincentes argumentos, torna-se impraticável na medida em que se mostra um pirronismo incompleto e impuro, especialmente em razão da conclusão dogmática do *cogito* que segue a suspensão radical do juízo. Na verdade, Pascal entende que o ceticismo cartesiano recai numa espécie de dogmatismo negativo como nos cétricos acadêmicos, que a *epoché* realizada por Descartes é em suma uma negação das possibilidades do conhecimento, embora seja um passo necessário para a demonstração da verdade do *cogito*.

Para Pascal, entretanto, a questão da incerteza de nossa origem não pode ser resolvida com o auxílio da razão. Não é possível provar que nossa faculdade de raciocinar não tem como autor um demônio, nem se deve ao azar, sim que tenha sido criada por um verdadeiro Deus... Bem, se não houver qualquer procedimento racional de decisão entre as diferentes possibilidades que deixam

⁹⁵ Cf. H. GOUIER: “Ele (Pascal) não considera o *cogito* como um indubitável que detém bruscamente o ceticismo, mas como a verdade que implica necessariamente a distinção entre a alma e o corpo.” (2005, p. 306).

⁹⁶ Cf. MILLET, p. 45-46: Pascal nega que a razão possa decidir sobre a incerteza de nossa origem, especialmente porque as provas metafísicas da existência de Deus são impossíveis ao raciocínio. Por isso, ele escreve em Laf. 190 (543): “As provas metafísicas de Deus estão tão distantes de raciocínio dos homens e tão

aberta a incognita de nossa origem metafísica, então, as hipóteses filosóficas de um gênio maligno permanecem em pé com uma força do pirronismo em sua disputa com o dogmatismo, visto que a dúvida hiperbólica se revela como um ponto sem retorno (MILLET, p. 45-46)⁹⁷.

Diferentemente da conclusão cartesiana que decide pela evidência do *cogito* por meio do raciocínio: se duvido, penso se penso, existo. Pascal considera que a razão é inteiramente cética, pois essa dúvida hiperbólica é um argumento invencível no terreno de nossa racionalidade, não se limitando à função de “limpar o terreno” ao minar a confiabilidade do conhecimento sensível, abrindo o caminho para a evidência racional do *cogito*. Aliás, em vez dessa inesperada conclusão de Descartes, realizada por meio de um procedimento equivocado no qual a suspensão total do juízo imposta pelo argumento do Deus enganador torna evidente uma verdade indubitável, não caberia qualquer outra afirmação senão o triunfo do pirronismo. A conclusão pascaliana mantém a dúvida radical e coroa o pirronismo como o fato mais significativo da razão humana, ou seja, a razão é cética⁹⁸. E Descartes, aos olhos de Pascal, “inútil e incerto”.

implicadas que elas impressionam pouco e, mesmo que isso servisse para algumas, não serviria senão no instante em que eles vêem essa demonstração, mas hora depois temem ter se enganado.”

⁹⁷ “Para Pascal, en cambio, la cuestión de la incertidumbre de nuestro origen no puede ser resuelta con el auxilio de la razón. No es posible *demonstrar* que nuestra facultad de pensar no tiene por autor a un demonio malo, ni se debe al azar, sino que ha sido creado por un verdadero Dios... Ahora bien, si no hay procedimientos racionales de decisión entre las diferentes posibilidades que deja abierta la incógnita de nuestro origen metafísico, entonces la hipótesis filosófica del genio maligno permanece en pie como una *fuera* del pirronismo en su disputa con el dogmatismo, ya duda hiperbólica se revela como un punto de no retorno.” (MILLET, p. 45-46).

⁹⁸ Diante dessa evidente limitação da razão para o conhecimento da verdade, resta o auxílio da fé, em virtude da qual poderemos chegar à certeza da origem divina de nosso entendimento, e, portanto, da verdade dos princípios. Mais adiante analisaremos detalhadamente esse procedimento pascaliano de prover o sentimento da fé como via epistemológica.

4) O pirronismo e a questão dos primeiros princípios do conhecimento

Outro aspecto fundamental em nossa análise é a temática do conhecimento dos primeiros princípios do conhecimento. Aliás, essa não é uma originalidade do pensamento de Pascal. As obras de Gassendi e Descartes já haviam colocado em destaque esse tema de ampla discussão nos círculos científicos e filosóficos desta época. Pascal vê este tópico como fundamental na investigação sobre a possibilidade de o homem alcançar algum tipo de conhecimento verdadeiro. Em concordância com o itinerário cartesiano, devemos começar pelos princípios mais gerais do conhecimento, uma vez que seria impossível percorrer todos os itens que se ergueriam a partir desta base primeira. Mas quais seriam estes princípios? Corresponderiam aos princípios elementares de toda e qualquer experiência sensível quer fazemos do mundo exterior, a saber, espaço, tempo, número e movimento. Pascal considera o tema dos primeiros princípios naturais do conhecimento [cf. Laf. 131 (434) e Laf. 110 (282)] central no debate entre pirrônicos e dogmáticos: os pirrônicos, empenhando suas “principais forças” para demonstrar que “não temos certeza da verdade desses princípios”, enquanto os dogmáticos, firmando-se neste “único ponto forte” a seu favor, a saber, que “não se pode duvidar dos princípios naturais”.

Afinal, podemos ou não conhecer estes primeiros princípios sobre os quais se apoiam todo discurso racional? Pascal responderia sim! podemos conhecer esses primeiros princípios, mas não pela razão. Bouchilloux fala de dois usos distintos da razão em busca do conhecimento dos princípios: 1) o uso positivo: tira conclusões de princípios admitidos (*a priori*) e pressupõe a diferença entre razão e uma outra instância de conhecimento (coração), pelo qual conhecemos os princípios. 2) e o uso negativo: graças ao raciocínio por absurdo, pois mesmo que a razão não saiba sobre quais princípios ela deveria se apoiar, poderia ainda, por este procedimento negativo, saber sobre quais princípios não o deveria. E assim, mesmo que indiretamente, os princípios são conhecidos em outra ordem, a saber, a do coração. Deste modo, os princípios são evidentes ao coração (que os conhece diretamente) e são inegáveis para a razão (que os conhece indiretamente), ou seja, por meio

de uma redução ao absurdo do princípio oposto. Bouchilloux conclui afirmando que, para Pascal, os dogmáticos têm razão em não renunciarem aos princípios essenciais e os pirrônicos têm igualmente razão, ao argumentarem que não se conhece racionalmente estes princípios.

No comentário de Millet, a questão acerca do conhecimento dos primeiros princípios segue, diferentemente de Bouchilloux, uma solução naturalista. Para ele, Pascal constata, a partir do método geométrico, a existência de termos primitivos não suscetíveis de definição anterior. Deste modo, os princípios que não são passíveis de definição racional são apreendidos por meio de uma compreensão natural, que resulta da associação desses termos primitivos com idéias impressas em nossa mente, idéias que não podem ser expressas no raciocínio. Contudo, essa compreensão natural não é conhecimento objetivo nem conteúdo descritivo, mas unicamente a relação entre o termo e a coisa. Somente no contexto da linguagem conhecemos o que é tempo, espaço, número e movimento. Segundo ele, os princípios nos chegam por uma “extrema evidência” que se faz inegável até mesmo para a razão, já que a impossibilidade da demonstração não é obscuridade, mas sim a característica principal desta extrema evidência, que dispensa qualquer compreensão fundada na explicação e no raciocínio. A falta de demonstração não é defeito, é perfeição.

Em seu artigo, que vê a distinção agostiniana da dupla natureza humana, como ponto essencial deste debate, Mckenna pergunta: de onde vêm esses princípios? De nossa primeira natureza, antes do pecado⁹⁹, que nos permitia gozar diretamente a verdade? De modo algum, o fragmento Laf. 418 (233), segundo o qual “Nossa alma é lançada no corpo onde encontra número, tempo, dimensão; ela raciocina a respeito e chama a isso natureza, necessidade, e não pode acreditar em outra coisa”, apontaria um caminho epistemológico para o conhecimento dos primeiros princípios que se apóiam no fato de existirmos nessa segunda natureza, restritos aos sentidos do corpo e, por isso, numa impotência para duvidar

⁹⁹ “A idéia de pecado original é, aliás, medida da consciência que o homem tomou de sua própria imperfeição, de seus limites, de sua pequenez em meio aos infinitos. O pecado é metáfora da distância que o separa de seu ideal, a viagem aos confins dos três infinitos.” (ATALLI, p. 336).

destes princípios, mesmo que tenhamos semelhante impotência para prová-los racionalmente. Com efeito, para Pascal, o corpo (segunda natureza) impede a vista clara do espírito (primeira natureza). Nossa natureza atual nos impede de apreender os princípios infinitamente delicados, nos contentamos com os últimos que se mostram pela razão, mas isso não é tudo, porque sabemos que esses princípios se apóiam sobre outros, e esses sobre outros ainda. Assim, o conhecimento se apoiaria, em último caso, sobre princípios que o espírito humano não saberia apreender, porque essa natureza atual consiste numa alma jogada dentro de um corpo; e nossa incapacidade de duvidar dos princípios emana desse corpo que nos impede de ver além. A natureza que sustenta a razão impotente é a natureza corporal (segunda natureza). Para Pascal, os primeiros princípios não escapam às leis que dominam sobre o corpo e que governam nossa segunda natureza, e que o sentimento destes princípios provém, com efeito, da realidade inerente ao corpo.

O próprio Pascal não deixa dúvidas sobre seu posicionamento em relação ao conhecimento dos princípios. Em Laf. 110 (282) afirma:

Conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los. (...). Pois os conhecimentos dos primeiros princípios: espaço, tempo, movimento, números, são tão firmes quanto qualquer daqueles que os nossos raciocínios nos dão e é sobre esses conhecimentos do coração e do instinto que é necessário que a razão se apóie e fundamente todo o seu discurso.

Como observamos, tanto nos comentadores e agora com mais evidência no próprio texto de Pascal, a solução definitiva para o problema do conhecimento dos princípios passa por essa distinção de dois diferentes meios de conhecimento, um dos quais nos proporciona a certeza dos primeiros princípios (coração), e outro que demonstra as proposições mediante raciocínios e provas (razão). O que mais chama atenção nessa alternativa proposta por Pascal é a presença de certa hierarquia entre as ordens de conhecimento. Pois a razão fundamenta “todo seu discurso”, ou seja, todo o

empreendimento em demonstrar e provar nossos conhecimentos, sobre uma base de princípios indemonstráveis e sentidos apenas pelo coração¹⁰⁰. Para Pascal, todo conhecimento racional tem como fundamento último princípios não conhecidos racionalmente e, assim, o exercício da razão não encontraria na razão mesma seus fundamentos. Em outras palavras, a razão permanece cética, uma vez que os princípios são sentidos naturalmente em nós. Isso mostraria que Pascal percebe estar muito próximo da posição pirrônica de suspensão do juízo diante das opiniões dogmáticas, já que nenhum princípio fundamental do conhecimento pode ser demonstrado pela razão discursiva. No entanto, para Pascal, diferente dos pirrônicos, seria preciso buscar esse fundamento nos princípios conhecidos sutilmente (*finesse*), apenas pelo coração.

Essa preocupação epistemológica presente em Pascal corrobora interpretações, como a defendida por Millet, para quem a reflexão pascaliana se desenvolveria como uma alternativa à filosofia de Descartes, ante o desafio de responder ao problema da fundamentação do conhecimento. Ele observa que o ponto central desse debate é a questão do conhecimento dos primeiros princípios e que Pascal partiria da doutrina da incapacidade da razão – fortalecida pelo uso dos argumentos pirrônicos – para chegar a uma via naturalista que garantiria nosso acesso ao conhecimento da verdade. Segundo Millet, o pirronismo de fundamentação pascaliana tem como objetivo mostrar os limites da razão quanto ao conhecimento dos primeiros princípios, sobre os quais se desenvolveria qualquer forma de ciência. Por isso, fazendo uso do método demonstrativo da geometria¹⁰¹, Pascal procura mostrar a conexão entre as verdades e seus princípios, através da regra do método que pondera ser preciso definir todos os termos e provar todas as proposições. Contudo,

¹⁰⁰ Cf. H. GOUHIER ao indicar a posição de Pascal frente a Descartes quanto aos primeiros princípios do conhecimento: “Em suma: Descartes tomou como modelo de certeza a dos axiomas e das deduções da geometria; ora, é manifesto que a existência das coisas sensíveis não goza de uma tal certeza; ela resta então na zona do duvidoso, desse duvidoso tido provisoriamente como falso; não há portanto princípios senão no nível da razão. Para Pascal, visto haver uma certeza própria aos dados sensíveis, também aí há princípios. (...) Eis então a sensibilidade critério de certeza.” (2005, p. 286).

¹⁰¹ Cf. MILLET (p. 36): “... por su especificidad matemática, las demostraciones geométricas son consideradas aquí como un paradigma para cualquier conocimiento de verdades basado en la experiencia y la

logo Pascal perceberia a impossibilidade de aplicação do método, pois, ao tentar definir os termos, cairíamos no problema da regressão infinita – uma vez que as definições são sempre nominais e um termo se explicaria necessariamente por outro termo – e, assim, nunca encontraríamos os termos primitivos (equivalentes dos primeiros princípios): espaço, tempo, movimento e número; os quais não seriam explicados por qualquer termo anterior. Isso porque esses termos primitivos não seriam suscetíveis de definição verbal, tampouco, de intuição intelectual.

Sendo assim, do que então dependeria a compreensão destes termos?

E a resposta adequada não pode ser que dependa em sua vez de outras definições, pois isso exporia a explanação do significado – e, em última instância, a compreensão da linguagem – a uma regressão indefinida ou à circularidade. Portanto, para evitar isso é necessário postular a existência de termos primitivos, não suscetíveis à definição ulterior (MILLET, p. 37)¹⁰².

Segundo Millet, ao estabelecer que a aceitação dos princípios não possa basear-se numa prova racional, além de impor um limite para a razão, Pascal estaria abrindo caminho para uma via alternativa de conhecimento dos princípios, que resultaria de um sentimento natural e não de uma conclusão racional, como visto em Descartes. Mesmo para Pascal, esse sentimento natural não alcança uma prova racional dos princípios, pois a dúvida total, como apresentada por Descartes no argumento do Deus enganador e o problema de nossa origem, tornara-se um obstáculo intransponível para a razão. O fato obrigaria Pascal a operar uma ruptura epistemológica radical: há, além da *certeza da fé* (que afeta questões sobrenaturais) e da *certeza racional* (própria do conhecimento

argumentación racional.” O método consiste basicamente em 1) provar cada proposição particular; 2) dispor todas as proposições demonstradas numa ordem axiomática.

¹⁰² “Y la respuesta adecuada no puede ser que depende a su vez de otras definiciones, pues ello expondría la explicación del significado – y, en última instancia, la comprensión del lenguaje – a una regresión indefinida o a circularidad. Por tanto, para evitar esto hay que postular la existencia de términos primitivos, no susceptibles de ulterior definición.” (MILLET, p. 37).

demonstrativo), uma *certeza natural* (irredutível à razão), mediante a qual se apreendem os primeiros princípios.

Tendo firmado os diferentes meios de conhecer, Pascal mostra a importância da dimensão cognitiva do coração como a base natural do conhecimento. O coração designa a apreensão vital e espontânea de certas evidências, enquanto a razão é uma faculdade intelectual de descobrimento e demonstração de verdades não imediatamente evidentes. Assim, a razão conhece suas verdades como conclusões de seqüências dedutivas e o coração apreende imediatamente os princípios sem ater-se a alguma regra.

Nós podemos, a seguir, concluir que o aquilo anterior ao conhecimento demonstrativo envolve, de acordo com Pascal, os processos finitos de explicação e de prova que repousam nos princípios cuja aceitabilidade depende de um tipo de evidência não suscetível à justificação teórica. Nessa ordem, sua posição a respeito da fundamentação do conhecimento pode ser qualificada como cética (MILLET, p. 42)¹⁰³.

Conforme Millet, esse procedimento que mantém a distinção entre conhecimento da razão e conhecimento do coração surge como consequência da imposição dos limites para o conhecimento racional – condição fundamental para a realização da teoria pascaliana do coração – o que aproximaria Pascal dos pirrônicos¹⁰⁴. Entretanto, Millet considera que Pascal, entre Descartes, que busca uma certeza racional, e o pirronismo, que impõe a dúvida total quanto ao conhecimento dos primeiros princípios, desenvolve como alternativa uma via naturalista, baseada no sentimento natural e na

¹⁰³ “Podemos, pues, concluir de lo anterior que el conocimiento demostrativo involucra, según Pascal, procesos finitos de explicación y de prueba que descansan en principios cuya aceptabilidad depende de un tipo de evidencia no susceptible de justificación teórica. En esa medida, su posición respecto a fundamentación del conocimiento puede calificarse de escéptica.” (MILLET, p. 42).

¹⁰⁴ Cf. MILLET (p. 42): Os pirrônicos também negavam a possibilidade de fundamentar o conhecimento sobre princípios racionais, e o faziam sobre a base de que nenhuma crença básica é absolutamente imune à dúvida. O objetivo pascaliano ao fazer uso dos argumentos e das posições pirrônicas era o de “poner de

capacidade cognitiva do coração para apreender aquilo que a razão não seria capaz. Destarte, teríamos em Pascal uma fundamentação naturalista para o conhecimento e, conseqüentemente, para o desenvolvimento de uma prática científica que se apoiaria em princípios indemonstráveis pela razão.

De qualquer forma, quanto ao debate sobre a fundamentação do conhecimento, Pascal não deixa de notar, aliás como é corrente em todo seu pensamento, uma insuperável tensão entre pirronismo e dogmatismo. Em Laf. 131 (434), Pascal afirma essa impossibilidade de fundamentação racional¹⁰⁵ do conhecimento: “Não se pode ser pirrônico nem acadêmico sem sufocar a natureza; não se pode ser dogmático sem renunciar à razão”. O que nos leva ao dogmatismo, segundo Pascal, é a natureza e a força de nossos sentidos, ao passo que a razão nos conduz ao pirronismo. Se fôssemos seres puramente racionais, seríamos todos pirrônicos, mas a natureza impede o triunfo final do pirronismo. O sujeito do conhecimento para Pascal não é simples como aquele encontrado por Descartes – pura racionalidade¹⁰⁶; ao contrário, trata-se de um sujeito composto – razão, sentimento, corpo. Ou seja, o sujeito carrega consigo as marcas da própria condição dos seres humanos.

5) Da “razão cética” à impossibilidade do sujeito pensante

Talvez valha a pena insistirmos um pouco mais na constatação de que Descartes faz um uso metodológico do ceticismo, como procedimento inicial para sairmos de uma atitude passiva com relação às crenças, de somente recebermos passivamente opiniões como verdades, sem exigência de fundamentação racional. Assim, o ceticismo seria um primeiro passo para uma atitude puramente racional, um momento em que exercitamos

manifiesto la incapacidad radical de la razón para proporcionar al conocimiento un fundamento firme y seguro.”

¹⁰⁵ LUCIEN GOLDMANN ao comentar a oposição pascaliana ao projeto cartesiano: “Pascal sait combien il s’oppose par là au rationalisme cartésien. Descartes pensait que si nous ne pouvions comprendre l’infini, nous avons, tout au moins, pour notre pensée, des points de départ, des premiers principes évidents.” (1955, p. 15).

¹⁰⁶ Cf. BIRCHAL (1993, p. 54): “O sujeito do conhecimento em Descartes opera com o que poderíamos chamar de razão lógica – uma razão unívoca (uma só para todos os objetos sobre os quais incide, o método geométrico como **mathesis universalis**), essencialmente linear e assentada sobre fundamentos certos e seguros.”

nossa vontade e caminhamos para um uso livre de nossas faculdades. Para Descartes, a suspensão do juízo, no entanto, não é um ato inteiramente livre do espírito, mas o grau mais baixo de liberdade, já que, a seu ver, não constitui uma posição estritamente racional. Somente com o *cogito* e o assentimento às verdades, em conformidade com o critério das idéias claras e distintas, temos uma atitude plenamente conforme a razão. Assim, em Descartes, o dogmatismo é o resultado de nossa racionalidade: a razão é dogmática, e não cética. Em Pascal, contudo, não encontramos essa mesma equivalência entre razão e dogmatismo, pelo contrário, segundo nosso autor, a razão é incapaz de estabelecer verdades metafísicas ou princípios primeiros, o que não quer dizer que não podemos encontrá-los. “Os princípios se sentem, as proposições se concluem...” [Laf. 110 (282)]. É o que mostra a análise do argumento do sonho.

Nós sabemos que não estamos sonhando. Por maior que seja a impotência em que nos encontramos de prová-lo pela razão, essa impotência outra coisa não conclui senão a fraqueza de nossa razão, mas não a incerteza de todos os nossos conhecimentos... [Laf. 110 (282)].

Em outras palavras, a razão para Pascal é cética, pois sempre nos conduzirá para dúvida, uma vez que não é suficiente para garantir a verdade. Restando-nos como conclusão uma tensão permanente e insuperável entre uma razão cética e um sentimento natural (fonte de todo dogmatismo), que se debatem todo o tempo sobre a verdade daquilo que imaginamos conhecer. Como diz corretamente Franklin Leopoldo e Silva,

Em Pascal, o que temos, em vez desse otimismo metodológico fundamentado no poder da razão, é a consciência intensa de que tudo o que o homem possa vir a saber acerca de si mesmo e de Deus está irremediavelmente atravessado por oposições irreduzíveis, que fazem do nosso conhecimento uma mescla inextricável de positivo e negativo, isto é, em tudo o que conhecemos está também sempre presente aquilo que não podemos conhecer, de tal forma que qualquer conhecimento que não seja acompanhado da consciência dessa oposição e dessa contrariedade será fatalmente uma ilusão. (2005, p. IX)

Contemporâneo a Descartes, e do nascedouro da filosofia moderna, Pascal percebe as fragilidades e os equívocos da argumentação cartesiana, e como leitor de Montaigne, um grande crítico das pretensões da razão, marca sua diferença em relação ao otimismo de Descartes, quando trata de definir o estatuto dessa verdade atestada pelo sujeito, assim como os limites da própria racionalidade do ser humano. Como temos visto a tarefa pascaliana de refutação da filosofia de Descartes passa pela avaliação do uso das posições céticas desenvolvidas na *Primeira Meditação*. Neste sentido, o ceticismo de formulação cartesiana estaria bem próximo do ceticismo acadêmico, por conta do dogmatismo negativo (dúvida radical encontrada no argumento do Deus enganador) que precede a descoberta do *cogito*, quando finalmente Descartes chega a um dogmatismo positivo que afirma uma verdade primeira e indubitável. Para Pascal, este seria um tipo de ceticismo impuro e incompleto, já que não se mantém na suspensão do juízo como no caso do pirronismo puro que ele vê em Montaigne. Enquanto Descartes afirma radicalmente a dúvida total a fim de provocar a razão à descoberta do *cogito*, Montaigne, por meio da suspensão do juízo e da descrição exaustiva da variedade de opiniões, em nenhum momento afirma a dúvida, mantendo um discurso que prima pela forma interrogativa¹⁰⁷.

Outro tópico da filosofia de Descartes que Pascal se põe a confrontar é aquele do sujeito do conhecimento: o *cogito* cartesiano. É muito comum no meio filosófico ouvirmos que a filosofia moderna tem início com o método cartesiano, que fixa quanto ao problema do conhecimento, uma relação determinante entre sujeito e objeto. Aliás, o próprio método teria na afirmação do *cogito*, a figura desse “eu pensante” e, por que não? “sujeito pensante”, o qual utilizando corretamente a razão poderia chegar ao conhecimento das verdades claras e distintas. O sujeito da filosofia cartesiana é pura racionalidade, uma vez que é pensamento e desta forma se relaciona com um mundo de objetos por ele

¹⁰⁷ “Aussi il (Montaigne) juge à l’aventure des actions des hommes et des points d’histoire, tantôt d’une manière, tantôt d’une autre; suivant librement sa première vue, et sans contraindre sa pensée sous les règles de la raison, qui n’a que de fausses mesures; ravi de montrer par son exemple les contrariétés d’un même esprit.” (PASCAL, 2003, p. 31-32).

conhecido. Assim, a relação de conhecimento é determinada pelo sujeito que conhece e o objeto que é conhecido. Nos termos pretendidos por nossa análise, chamaremos esse sujeito cartesiano, que é puro pensamento, de sujeito simples, uma vez que se define como ser pensante, tal qual a consagrada fórmula “eu penso, eu existo”.

Pascal julga impossível essa constatação de um sujeito simples como puro pensamento. O ser humano encontra-se irremediavelmente atravessado pela duplicidade de sua natureza. A primeira, dominada pelo pensamento, segundo o qual buscamos a verdade e a felicidade – figuras da beatitude vivida pelo homem antes do pecado. A segunda, dominada pelo corpo, restringe-nos às verdades apenas fenomênicas, já que estamos subordinados aos limites corporais de tempo e espaço. Com isso, o sujeito pascaliano seria composto: pensamento e corpo; não puro pensamento, como o sujeito simples de Descartes. Para Pascal, não há qualquer tipo de unidade na faculdade de conhecer e, por isso, o conhecimento não pode ser uma construção apenas da razão – como pretendia Descartes; na verdade, estaria em jogo um dualismo de funções epistemológicas radicalmente heterogêneas: o pensamento e o corpo. Quanto ao sujeito cartesiano, não podemos aceitar sua evidência, uma vez que é o próprio pensamento que diz haver o sujeito.

Ampliando um pouco mais o alcance desse tema da subjetividade numa perspectiva pascaliana, acompanhamos no artigo de Birchal (1993)¹⁰⁸ uma análise pascaliana das filosofias da subjetividade de Agostinho, Montaigne e Descartes. O primeiro, teólogo da interioridade, o segundo, pensador do homem em sua radical finitude, o terceiro, filósofo do *cogito* ou sujeito do conhecimento. Conforme ela observa, Pascal teria buscado em Agostinho o tema da prioridade da vontade – coração – sobre a razão. Entendendo por esta noção de coração como o que nos é mais verdadeiro e interior. De Montaigne, Pascal retém a demolição cética das pretensões da razão humana e a afirmação dos limites que a encerram, uma vez que o *eu* aparece para Montaigne como “perspectiva”, parcialidade, profundamente marcado por seu corpo, pelo lugar que ocupa na sociedade e

¹⁰⁸ “A marca do vazio: reflexões sobre a subjetividade em Blaise Pascal”. 1993.

no mundo. Para essa intérprete, em relação ao tema da subjetividade, Pascal enfrenta Descartes com as armas que lhe forneceram Montaigne e Agostinho.

Com isso, o sujeito cartesiano que opera com uma razão lógica – uma razão unívoca (uma só para todos os objetos sobre os quais incide, o método geométrico como *mathesis universalis*), para o qual o conhecimento seria o resultado de duas operações do espírito: a intuição intelectual dos primeiros princípios e a dedução que articula a cadeia das razões. É confrontado, primeiro pela noção de coração, fonte privilegiada de conhecimento, que Pascal busca em Agostinho. Do qual conhecemos os primeiros princípios indemonstráveis pela razão. Para Pascal, como em Agostinho, todo conhecimento demonstrado racionalmente se constrói a partir dos conhecimentos dos princípios obtidos apenas pelo coração; e em seguida, pela exigência de que o pensamento se dê em um sujeito simultaneamente corporal e submerso na contingência, como nas reflexões de Montaigne. A subjetividade inclui sempre o corpo, pois o pensamento nunca é desencarnado. Deste modo, o real (objeto) mostrar-se-á cada vez diferente, de acordo com a perspectiva do sujeito que diante dele se coloca. Com isso, a idéia de um sujeito como sendo apenas pensamento capaz de certezas claras e distintas sobre a verdade do universo, como para Descartes, é logo desfeita, mediante a constatação de que toda subjetividade inclui um corpo que se move no tempo e no espaço, e por isso, perde constantemente todo seu significado como ponto fixo se o universo é infinito.

Com relação ao sujeito do conhecimento ou à questão da subjetividade, Pascal não o considera dotado de uma simplicidade que ora o reduz ao pensamento (Descartes), ora à finitude do corpo (Montaigne), ora à sua interioridade (Agostinho). Pare ele, o sujeito é resultado de uma inextricável composição destas três ordens distintas: pensamento, corpo e interioridade (coração). Por isso, escreve em Laf. 24 (127): “Condição do homem. Inconstância, tédio, inquietação”. “Inconstância” de nosso pensamento que oscila entre o dogmatismo e o pirronismo na busca pela verdade, “tédio” pela constatação da radical finitude de nosso corpo e ainda pela desproporção em relação aos infinitos que nos cercam

e “inquietação”, pois carecemos de um auxílio exterior quando buscamos a felicidade e a verdade como bens maiores desta vida.

CAPÍTULO II

O PIRRONISMO PURO DE MONTAIGNE

1) O papel de Montaigne na constituição do ceticismo e da filosofia moderna

Antes de prosseguirmos na análise de nosso tema, cabe fazer algumas considerações históricas. Por que o pirronismo assume um papel tão importante no pensamento pascaliano? Ou então, qual o contexto filosófico que torna o pirronismo uma questão relevante e, mesmo, crucial para a reflexão de Pascal? Como observamos qualquer tentativa de resposta a essas perguntas, deve obrigatoriamente começar pela distinção empreendida por Pascal de dois modelos diferentes de pirronismo, a saber, o pirronismo de Montaigne e o assim chamado ceticismo cartesiano. Não por acaso, Pascal tem em vista, sobretudo, esses dois pensadores que certamente figuram entre os mais expressivos para o surgimento da filosofia moderna.

Se Descartes aparece para a história da filosofia como o filósofo que inaugura o pensamento moderno e, mais recentemente, como um pensador que teria se dedicado à refutação do ceticismo, afrontando com seu novo método filosófico a *crise pyrrhonienne* do princípio do século XVII, Montaigne¹⁰⁹, paradoxalmente, é o grande filósofo cético do Renascimento, o responsável direto por colocar em circulação no meio intelectual da época os principais argumentos da tradição cética, agora dispostos em uma nova linguagem que,

¹⁰⁹ “O mais importante filósofo que reflete essa ascensão do ceticismo no quadro cultural do Renascimento é o filósofo francês Michel de Montaigne (1533-1592). O seu pensamento é marcado, primeiramente, por uma retomada de certos traços da filosofia estóica e, e em um segundo momento, por uma aproximação com o ceticismo. Montaigne escreveu na forma de ensaios e o seu principal e mais longo ensaio, a *Apologia de Raymond Sebond*, é claramente inspirado na leitura de Sexto Empírico e, por vezes, na de Cícero.” SMITH, P. (p. 15).

mesmo sem a sistematização comum aos tropos de Sexto Empírico¹¹⁰, é capaz de organizar um arsenal de dúvidas que provocaria grande impacto sobre seus leitores, já que o principal objetivo de Montaigne é fazer constatar a humilhação do ser humano por meio da demonstração da insuficiência da razão.

Considerando o percurso histórico do ceticismo enquanto uma corrente de pensamento filosófico, com vistas ao seu reaparecimento no cenário intelectual da Europa cristã, somente após o Renascimento é que os principais argumentos da tradição cética aparecem em evidência entre os intelectuais nos séculos XVI e XVII. Esse ressurgimento das posições pirrônicas a princípio coincide com as disputas teológicas entre os reformadores e os contra-reformadores da Igreja Católica Romana¹¹¹, de forma que

A interpretação mais aceita é aquela que aponta as disputas entre a Reforma e a Contra-Reforma como a principal causa desse ressurgimento do ceticismo (...). Desse ponto de vista, o mais relevante é que o problema do critério de verdade volta a ocupar um lugar central nos debates religiosos. (SMITH, 1992, p. 15).

Pensadores como Erasmo, Montaigne e Charron, que se enfileiraram entre os contra-reformadores, contribuíram para novas formulações do ceticismo, mormente, assinalando que não há critério de verdade que decida entre questões religiosas. Esse é um fator decisivo que faz da argumentação pirrônica um aliado que possibilita e garante a defesa da fé católica. Mas é certo que Montaigne, mais que qualquer outro pensador, soube aprofundar as posições céticas e melhor apresentá-las em seus textos acerca dos costumes e

¹¹⁰ Cf. POPKIN: “Diferentemente de seus predecessores céticos que apresentavam basicamente uma série de relatos sobre a variedade das opiniões humanas, Montaigne elaborou seu pirronismo completo através de uma seqüência de níveis de dúvidas, culminando em uma dificuldade filosófica crucial.” (2000, p. 105).

¹¹¹ Esta interpretação é defendida por R. Popkin em seu livro *História do ceticismo: de Erasmo a Spinoza* (1979), importante historiador do ceticismo. “A posição que quero defender, no entanto, é a de que o ceticismo tem um papel especial e diferente no período que vai da Reforma até a formulação da filosofia cartesiana; um papel especial e diferente devido ao fato de que a crise intelectual provocada pela Reforma coincidiu historicamente com a redescoberta e a retomada do interesse pelos argumentos dos céticos antigos. No século XVI, com a descoberta de manuscritos dos escritos de Sexto Empírico, há uma retomada do interesse pelo ceticismo antigo e pela aplicação desta visão à problemática da época.” (POPKIN, p. 17).

da moral, nos quais se empenha em representar, tanto quanto possível, uma descrição da variabilidade aparente dos fenômenos e das opiniões humanas. Assim, Montaigne concentra seus esforços em desqualificar a razão individual, como se o pensamento fosse demasiado particular para chegar à verdade sobre o real: “E nós, e nosso julgamento, e todas as coisas mortais vão escoando e passando sem cessar. Assim, nada de certo pode ser estabelecido de um para outro, o julgador e o julgado estando em contínua mutação e movimento”¹¹². A partir de então, os argumentos céticos cada vez mais se difundiriam além teologia, possibilitando um vigoroso questionamento dos valores, das verdades religiosas e de toda a produção intelectual humana, incluindo a filosofia e as ciências.

De modo geral a retomada do ceticismo grego parece ter tido uma grande influência nas controvérsias intelectuais do início do século XVII. Seu primeiro e principal impacto foi na teologia, provavelmente devido ao fato de que a questão-chave da discussão, a regra da fé, estabelecia uma forma do problema clássico pirrônico do critério. Além disso, o fideísmo envolvido no *nouveau Pyrrhonisme* servia como uma defesa ideal para aqueles que empregavam os recursos céticos nas controvérsias religiosas da época. (POPKIN. 2000, p. 152).

O que se observa é que a argumentação cética vai além dos debates teológicos. Mesmo inicialmente tendo servido a esse propósito, o ceticismo logo passaria a figurar em outros círculos de conhecimento, a saber, a filosofia e a ciência. O ceticismo mostra-se suficientemente forte para abalar qualquer pretensão ao conhecimento verdadeiro e, assim, o “que fará então o homem nesse estado? Duvidará de tudo, duvidará de que está desperto, de que o beliscam, de que o queimam, duvidará de que duvida, de que existe.” (Laf. 131) Nesse novo contexto, o ceticismo passa para o primeiro plano já que um discurso racional com pretensão à verdade, seja teológico, científico ou filosófico, deveria apresentar consistência suficiente para resistir aos ataques da dúvida cética. Com isso, o debate sobre as posições defendidas pelo ceticismo torna-se um tópico presente na maior parte das

¹¹² MONTAIGNE, 2000, p. 403.

discussões intelectuais da época¹¹³, especialmente em razão do reconhecimento da força persuasiva da argumentação pirrônica e também devido aos efeitos devastadores da dúvida total que colocava em risco as garantias teóricas oferecidas pela tradição teológico-filosófica do Ocidente cristão.

Na medida em que a ciência de Aristóteles começava a perder a sua autoridade e as ciências ou pseudociências alternativas a ela começaram aparecer, vemos surgir outra área para a aplicação dos argumentos pirrônicos. Nesta última área, o desenvolvimento de certo tipo de crise cética, que já havia acontecido na teologia, viria a ocorrer. O *nouveau Pirrhoneisme* viria envolver todas as ciências e a filosofia em uma crise cética completa, da qual a filosofia moderna e o pensamento científico finalmente iriam emergir. (POPKIN. 2000, p. 152).

Não há como negar que Montaigne tenha sido o maior responsável pela mudança de contexto da crise pirrônica. Seu espírito humanista o faz perceber atentamente o significado do momento crucial pelo qual passa o saber da sua época. Como homem do Renascimento, é conhecedor da “glória da Grécia e da grandeza de Roma”, é o cenário em que encontra o Sexto Empírico e a doutrina pirrônica. Como homem da contra-reforma, promove uma significativa reflexão que expõe o ceticismo e a fé católica dentro em uma perspectiva que visa, até certo ponto, conciliar a doutrina pirrônica com o catolicismo. Como homem do século XVI, interessou-se profundamente pela descoberta e exploração do Novo Mundo, fato que lhe serviu para perceber e anunciar a relatividade cultural entre os povos, que se tornaria um dos itens principais de sua demonstração das doutrinas pirrônicas¹¹⁴.

¹¹³ MAIA NETO traz uma pequena lista de pensadores antecessores a Pascal que tiveram passagens significativas pelo ceticismo: “... expoentes que lidaram amplamente com o ceticismo (Montaigne, Charron, Descartes e Gassendi)”. (1994, p. 68).

¹¹⁴ Cf. POPKIN: “... Montaigne percebeu a relatividade das realizações intelectuais, culturais e sociais do homem, uma relatividade que viria a solapar totalmente o próprio conceito de natureza humana e do lugar do homem no cosmo moral.” (2000, p. 89).

Provavelmente foi entre 1575 e 1576 que Montaigne se dedicou ao estudo dos escritos pirrônicos de Sexto Empírico, sendo que este é considerado o momento em que ele elabora mais claramente sua posição cética. Neste período ele trabalha na produção do ensaio intitulado a “Apologia de Raymond Sebond”, no qual a partir dos tropos de Sexto, Montaigne descobre um arsenal de argumentos que o fizera mergulhar numa *crise pyrrhoniennne* responsável pela transformação do trauma de perceber seu mundo intelectual desabar ante a dúvida radical cética em uma nova formulação dos argumentos e das posições pirrônicas, agora comunicados numa linguagem que atualizava o pirronismo para os debates comuns à época, em especial, sobre a religião, a ciência, a moral e os costumes.

Em sua *História do Ceticismo*, no capítulo dedicado a Montaigne, Popkin¹¹⁵ considera que a ampliação da *crise pyrrhoniennne* da teologia para outros campos das realizações humanas seguiu-se da formulação montaigniana de três formas de crise cética: a primeira é a crise teológica que traz à tona o clássico problema cético do critério (regra de fé), já que não podemos decidir racionalmente sobre os padrões verdadeiros em disputas teológicas. A segunda crise cética é a do conhecimento humanista, desencadeada pela combinação da redescoberta do mundo antigo (variedade de pontos de vista dos pensadores da Antigüidade) e a descoberta do Novo Mundo (outro universo cultural, com padrões e idéias diferentes)¹¹⁶. A terceira é a crise do conhecimento científico, que coloca em risco toda e qualquer possibilidade de conhecimento ou ciência humana, pois dissemina uma série de dúvidas sobre a confiabilidade do conhecimento sensível, sobre a verdade dos primeiros princípios, sobre o critério do conhecimento racional, sobre nossa incapacidade de conhecer algo exceto aparências e sobre nossa falta de qualquer evidência segura sobre a existência e a natureza do mundo real¹¹⁷.

¹¹⁵ Capítulo 3: *Michel de Montaigne e os Nouveaux Pyrrhoniens*. (2000, pp. 89-122).

¹¹⁶ Cf. POPKIN: “A mensagem de que os méritos de todas as opiniões humanas são relativas às culturas em que foram produzidas foi lançada por Montaigne como um novo tipo de constatação cética, que teria efeitos de longo alcance até mesmo quatro séculos depois”. (2000, p. 104).

¹¹⁷ POPKIN, (2000, p. 104-105).

Os níveis da dúvida mostrados nessas três formas de crise cética desenvolvidas por Montaigne foram suficientes para promover grande impacto entre os intelectuais da época, pois a argumentação montaigneana sempre os conduzia a uma terrível incerteza sobre suas verdades ou os submetia a uma série de dúvidas que culminava numa terrível dúvida total.

A revitalização do pirronismo de Sexto Empírico por Montaigne, em uma época em que o mundo intelectual do século XVI estava desmoronando, fez com que seu *nouveau pyrrhonisme* fosse, não o beco sem saída como o consideram historiadores..., mas uma das forças fundamentais na formação do pensamento moderno (...). Assim, ao longo dos séculos XVII e XVIII, Montaigne foi visto, não como uma figura de transição ou como alguém fora das principais correntes de pensamento da época, mas, sim, como o fundador de um importante movimento intelectual que permanecia preocupando os filósofos em sua busca da certeza. (POPKIN, 2000, p. 105-106).

Isso porque, diante da crise pirrônica responsável por abalar qualquer fundamentação do conhecimento, decorrem duas alternativas bem distintas que podem ser exploradas por aqueles que se aventurarem frente à questão da dúvida radical imposta pelo ceticismo. A primeira diz respeito àqueles que buscaram encontrar um modo de viver que estivesse de acordo com as posições céticas (Montaigne, Charron e outros discípulos). A segunda alternativa se resume à tentativa de refutar o novo pirronismo, na maior parte das vezes, por meio de um sistema dogmático que afirma a possibilidade do conhecimento verdadeiro. Descartes seria o principal expoente desta alternativa. Esta perspectiva mostra a filosofia cartesiana, senão como devedora do ceticismo, pelo menos como um desenvolvimento ora de refutações, ora de incorporações de elementos da filosofia pirrônica, de modo que aquilo que se produziu nesse campo do saber deu-se, em parte, pelo confronto com as posições céticas e pelo desconforto que essa filosofia trouxe àqueles que se preocupavam com a construção de um conhecimento afirmativo e de uma nova ciência que pudesse conduzir o ser humano às verdades sobre Deus, a natureza e sobre si mesmo. Sendo Pascal um leitor atento, tanto de Montaigne como de Descartes, ele

percebe entre esses autores um debate crucial quanto ao ceticismo, e é nesse ponto que ele elabora sua avaliação da filosofia cética, tendo em mãos as características de um pirronismo puro que ele percebe em Montaigne e de um pirronismo impuro decorrente do modo cartesiano de lidar com argumentos da tradição cética.

2) Apresentação do Pirronismo em Montaigne: “Apologia de Raymond Sebond”

Raymond Sebond foi um teólogo espanhol do século XV muito apreciado pelo pai de Montaigne, quem, aliás, lhe recomenda que traduza para o francês a principal obra deste autor, intitulada *Theologia Naturalis*. No texto, Sebond expõe sua tese de que todos os artigos da religião cristã podem ser demonstrados pela razão natural, ou seja, todos os elementos que constituem a fé cristã podem ser justificados racionalmente. Montaigne percebe na questão do debate entre fé e razão e no caso particular de Sebond em que a fé é transformada em conteúdo racional um tema oportuno para desenvolver um novo posicionamento possível para a questão, a saber, uma espécie de pirronismo católico¹¹⁸. Ele decide aparelhar uma defesa da obra de Sebond, cujo principal objetivo transbordaria além uma simples apologia, passando a conter em seu escopo uma exposição muito precisa da filosofia cética que ele acabara de conhecer nas recentes leituras de Sexto. Então, a “Apologia de Raymond Sebond” deixa de ser um texto apologético para se tornar o principal ensaio de Montaigne, responsável por divulgar e sistematizar uma nova apresentação do ceticismo clássico que aparece no bojo de uma discussão religiosa e teológica.

Sebond pretendia estabelecer e provar, contra os ateus, todos os artigos de fé da religião cristã, baseando-se apenas na razão humana e sem recorrer a nenhuma iluminação divina ou apoio nas verdades reveladas. Mas julgou-se que os argumentos

¹¹⁸ Cf. POPKIN: “A *Apologia* se desdobra no inimitável estilo zigzagueante de Montaigne em diversas vogas de ceticismo, com pausas ocasionais para examinar e digerir os vários níveis de dúvida, mas sempre com o tema dominante da defesa de uma nova forma de fideísmo – um pirronismo católico.” (2000, p. 91).

de Sebond eram fracos, facilmente refutáveis e incapazes de sustentar a fé cristã. A razão humana mostraria, de acordo com esses críticos de Sebond, que Deus não existe e que o ateísmo é a única solução filosófica racional. (SMITH, 1992, p. 16).

Assim, pode-se dizer que a tarefa preterida por Montaigne consiste, ao contrário do que se pensa de uma apologia, não em melhorar ou propriamente defender os argumentos de Sebond, mas em combater qualquer pretensão da razão humana em querer demonstrar a não existência de Deus e, sobretudo, apresentar o modo como essa mesma racionalidade humana fracassa em sua tentativa de compor proposições ou argumentos que sejam irrefutáveis quanto a qualquer decisão em questões religiosas. Em outras palavras, a finalidade de Montaigne é a de revelar a incapacidade da razão em transcender a relatividade humana e em obter uma verdade absoluta. A via estabelecida por Montaigne para chegar a esse objetivo consiste em humilhar a razão do homem e fazer com que este sinta a sua vaidade e seu vazio ao pretender a resolução final em assuntos tão divinos quanto misteriosos, já que excedem em muito a capacidade e a pequenez do ser humano e de sua pretensa racionalidade. Montaigne então decide combater a razão por ela mesma, e é neste momento que ele abandona a defesa de Sebond e passa a expor de maneira clara e objetiva as posições pirrônicas de modo a fazer com que o ceticismo ultrapasse a esfera das questões religiosas e atinja questões da ciência e da filosofia. A estratégia de Montaigne alcança um resultado nunca imaginado para uma simples apologética teológica, pois a conclusão da apologia confirma nenhum dos lados iniciais do debate, ao contrário, lança o leitor a uma incômoda indecisão que o obriga a reconhecer que combater a razão por ela mesma significa considerar o homem apenas com as suas capacidades naturais, desprovido de qualquer possibilidade de conhecer seguramente.

O texto da “Apologia de Raymond Sebond” constitui o mais importante texto sobre ceticismo em toda a obra de Montaigne, na verdade, muitos aspectos de seu pensamento filosófico são mais bem desenvolvidos neste escrito que haveria de se tornar o principal ensaio entre os *Ensaio*s, pois é ao mesmo tempo o mais longo e o mais filosófico

entre os escritos de Montaigne. Muito já se falou sobre o ceticismo de Montaigne¹¹⁹, no entanto, vale considerar que duas posições contrárias se impuseram à maioria dos estudiosos. Em primeiro lugar, uma interpretação fideísta¹²⁰ guiou parte dos leitores de Montaigne, de modo que o pirronismo apareceria em sua obra como um item decisivo na defesa da fé católica, pois a argumentação cética obriga os leitores a reconhecerem a deficiência da razão para decidir sobre questões de fé. Em segundo lugar, uma interpretação cética dos escritos de Montaigne levou alguns estudiosos a lhe consagrarem o título de filósofo cético por excelência, um verdadeiro pirrônico puro¹²¹. Na verdade, tanto o fideísmo como o ceticismo parecem penetrar profundamente o texto montaigneano, especialmente no desenvolvimento da resposta a duas objeções formuladas pelos críticos da teologia de Sebond.

Dois tipos principais de objeções tinham sido levantados a este respeito, o primeiro mantinha que a religião cristã deveria basear-se na fé e não na razão, e o outro, que as razões de Sebond não eram muito boas ou bem argumentadas. O primeiro ponto permite a Montaigne desenvolver sua temática fideísta e o segundo, seu ceticismo. Ele alega primeiro ‘defender’ Sebond expondo uma teoria do cristianismo baseada exclusivamente na fé; em segundo lugar, procura mostrar, à maneira de Pirro, que se todo tipo de razão é questionável, Sebond não deve ser responsabilizado por seus erros. (POPKIN, 2000, p. 91-92).

De fato, não há em toda a *Apologia* passagens que garantam absolutamente alguma das duas interpretações, por isso, o termo fideísmo cético apresentado por Luiz Eva (*O fideísmo cético de Montaigne* – 1992) possibilita não uma solução definitiva para a questão da interpretação do sentido da *Apologia*, todavia, promove certo tipo de conciliação

¹¹⁹ “Discutiu-se por muito tempo a respeito do ceticismo de Montaigne. A discussão girava em torno de suas supostas crenças religiosas, sendo oferecidas basicamente duas respostas antagônicas: muitos interpretavam os *Ensaíes* como uma obra cética, enquanto outros a viam como uma obra fideísta.” SMITH (2000, p. 51).

¹²⁰ Mantemos aqui o sentido do termo fideísmo como apresentado por Luiz Eva no artigo “O fideísmo cético de Montaigne”: “... de maneira genérica, a aceitação da fé como fundamento autônomo da religião, em detrimento de uma fundamentação racional”. (1992, p. 43).

entre os termos ora dispostos antagonicamente pela tradição dos intérpretes do pensamento montaigniano. Afinal, entre um fideísta puro ou um pirrônico puro, provavelmente o próprio Montaigne desaconselharia qualquer tentativa de tornar definitivo e unívoco um sentido para sua reflexão.

De resto, quem será adequado para julgar sobre essas diferenças? Como dizemos, nos debates religiosos, que precisamos de um juiz não ligado a um nem a outro partido, isento de preferência e de paixão, o que não é possível entre cristãos, o mesmo ocorre aqui; pois, se for velho, ele não pode julgar o sentimento de velhice, sendo ele mesmo parte nesse debate; se for jovem, igualmente; saudável, igualmente; a mesma coisa se estiver doente, dormindo, acordado. Precisaríamos de alguém isento de todas essas características, para que, sem idéia preconcebida, julgasse sobre essas proposições como indiferentes a ele; e dessa forma precisaríamos de um juiz que não existe. (MONTAIGNE, 2000, p. 402).

Do mesmo modo que permanece uma indecisão acerca do sentido da apologia, já que há dificuldades em manter uma interpretação cética em razão das muitas passagens em que se mencionam a utilidade do ceticismo em prol da aceitação de crenças religiosas, pois Montaigne elogia em muitos momentos o ceticismo como uma preparação para a fé e para a crença religiosa, há também dificuldades em impor uma interpretação fideísta em razão das exposições precisas e muito bem refletidas das principais doutrinas céticas da Antiguidade, o que poderia sustentar uma interpretação cética de Montaigne. Concomitantemente a essas divergências sobre o sentido da *Apologia*, outra divergência surge entre os estudiosos da obra montaigneana, desta vez em relação ao desenvolvimento do texto e do encadeamento da argumentação no interior do ensaio.

¹²¹ Como veremos, esta interpretação já fora realizada por Pascal no século XVII, reservando a Montaigne o título de representante maior da filosofia cética.

Há várias maneiras de se apresentar o ceticismo na *Apologia*¹²², embora, de modo geral, essas apresentações sigam dois tipos de esquemas; um primeiro, o qual mostra uma série de dúvidas que obedecem a um movimento de progressão contínua, até atingir seu ápice numa dúvida total, e um segundo, o qual procura apresentar três blocos organizados de maneira muito precisa, reunindo na primeira parte uma crítica à vaidade do homem – realizada por meio de uma extensa comparação entre o homem e os animais. Na segunda parte, uma crítica à vaidade da ciência – como sendo nociva à felicidade – e, por último, uma crítica dirigida à vaidade da razão – mostrando suas perpétuas variações e contradições e também as imperfeições de nossos sentidos como fonte de informação sobre o real. Seja qual for a maneira que se apresente o ceticismo em Montaigne, há de se considerar que neste ensaio, em particular, ele sugere uma demonstração da total e completa incapacidade da razão natural em firmar qualquer conhecimento verdadeiro. A única ressalva feita nesse sentido por Montaigne é o conceito de “pura fé”, que ele apresenta no início da *Apologia*, uma espécie de garantia de que a verdade somente pode ser conhecida por uma mediação religiosa. Como isso nunca se mostra claramente na *Apologia* e Montaigne não retoma esse item na seqüência do texto, é possível afirmar que “o advento da pura fé que exclusivamente poderia nos conduzir à verdade é tratado como uma simples possibilidade teórica que nunca se atualiza”. O conhecimento da verdade é promovido a uma dimensão sobrenatural com o objetivo de relativizar as próprias conclusões sobre a precariedade do conhecimento racional do ser humano e também abrir caminho para a crítica da vaidade do homem, uma vez que a verdade não pode ser encontrada no plano da razão natural.

Ao responder a primeira objeção dirigida à teologia de Sebond, que por meio da razão natural pretende provar todos os artigos da religião cristã, Montaigne é categórico ao

¹²² Cf. SMITH: “A historiografia mais recente, contudo, abandona a idéia mesma de encontrar uma ou mesmo várias doutrinas em Montaigne, recusando não só a cronologia (...) como também uma lógica que explicasse sua evolução. Essas interpretações adotam uma perspectiva mais limitada e fragmentada, abordando temas e ensaios isolados, sem pretender explicar a obra como um todo. Nem por isso o interesse acerca da questão do ceticismo de Montaigne diminuiu.” (2000, p. 53).

dizer que os cristãos se enganam quando decidem apoiar suas crenças em razões humanas, pois ela não se concebe senão pela fé e por inspiração particular da graça divina. “... a razão verdadeira e essencial, cujo nome dissimulamos com falsas insígnias, está alojada no seio de Deus; lá é sua morada e seu retiro, é de lá que sai quando apraz a Deus mostrar-nos algum lampejo dela...” (MONTAIGNE, p. 313). Assim, qualquer uso da razão para decidir e concluir sobre questões religiosas é logo condenado, pois a fé é o único critério para este tipo peculiar de verdade. Em resposta à segunda objeção, contra os ateus que julgavam fracos os argumentos de Sebond, Montaigne passa a considerar o “homem só”, desprovido do auxílio divino e limitado ao plano da razão natural. Ele baseia sua defesa mostrando a fraqueza dos argumentos contra a religião, ilustrando longamente as mais diversas opiniões das mais diversas fontes com as mais diversas concepções sobre Deus ou propriamente sobre a religião. De modo geral, equivale a um “amplo ataque ao antropomorfismo religioso: seu sentido básico é o de mostrar que, sendo a razão incapaz de transcender a medida humana, acaba engendrando concepções fantasiosas sobre Deus.” (EVA, 1992, p. 49). Montaigne empenha-se em mostrar que o homem sempre será o padrão mesmo quando se refere a assuntos divinos, uma vez que sempre recebemos nossa fé e nossas crenças pelos nossos próprios meios. Resta então a providência divina como garantia de podermos reconhecer tanto a existência de Deus como a verdade da fé, enumerada como uma objeção contra as razões pretendidas por Sebond. Montaigne ataca esse tipo de consideração afirmando que “não temos os meios de identificar uma ação extraordinária e privilegiada da providência que nos permita alojar a verdade revelada”, já que não somos capazes de distinguir a providência divina do simples acaso quando observamos os eventos naturais. O esboço dessas repostas a algumas objeções feitas à teologia de Sebond revela uma preocupação da parte de Montaigne em conciliar suas observações com alguns aspectos centrais da filosofia cética que ele apresenta ao longo do texto juntamente com a defesa de Sebond.

Assim, Montaigne demonstra o recorrente cuidado de desautorizar qualquer admissão das verdades religiosas num sentido que se contraporia às considerações céticas sobre a

posse da verdade, perfazendo, dessa maneira, uma defesa do catolicismo acompanhada por um tratamento filosófico dos elementos religiosos que os incorpora a uma perspectiva fundamentalmente cética. (EVA, 1992, p. 56).

De modo que se conclui sobre a *Apologia* que não é propriamente um texto com pretensões absolutamente religiosas, mas que, ao contrário, incorpora a uma apologia teológica uma série de argumentos que remontam a uma tradição filosófica da antiguidade, a saber, o ceticismo antigo. O que, aliás, não parece ser contrário ao projeto pessoal de Montaigne, que busca uma sabedoria de vida que anuncia o nascimento de “uma individualidade considerada em suas faculdades naturais”, o que afasta qualquer expectativa de contemplar uma verdade em dimensões sobrenaturais e de alcance religioso¹²³. A antropologia que se segue do pensamento de Montaigne não é de natureza religiosa, trata-se de uma dimensão estritamente humana, racional, que tem sua inconstância e inconsistência representadas pela filosofia cética, responsável por mostrar que a finitude não estabelece uma comunhão fraterna entre o homem e a contingência, “... é preciso que me digam se o que penso sentir, estou sentindo-o realmente, por esse motivo; e, se o sinto, que me digam depois por que o sinto, e como, e o quê; que me digam o nome, a origem, todos os detalhes do calor, do frio, as características daquele que age e daquele que recebe; ou que eles desistam de seu ofício, que é o de não aceitar nem aprovar nada a não ser pela via da razão; é sua pedra de toque para todos os tipos de ensaios; mas sem dúvida é uma pedra de toque cheia de falsidade, de erro, de fragilidade e de imperfeição.” (MONTAIGNE, p. 313). O homem aqui se revela isolado em sua racionalidade, abandonado às suas próprias forças e, assim, sucumbi diante da realidade de sua finitude da mesma maneira que sucumbi ante à insuficiência de seus meios para chegar à verdade.

O ceticismo que emerge da *Apologia* pode ser apresentado em três tópicos que exemplificam o modo como Montaigne desenvolveu sua argumentação. Em primeiro lugar,

¹²³ Cf. EVA: “A *Apologia* é o único ensaio em que surge explicitamente o projeto de defender a religião, enquanto o interesse fundamental de Montaigne é antes o de elaborar um retrato da condição humana em sua

a mudança radical da maneira como se julga a ignorância, que passa de um primeiro momento, quando a ignorância é vista como empecilho para uma vida melhor, para uma consideração típica da filosofia cética que faz um verdadeiro elogio da ignorância, considerando-a um requisito fundamental para uma vida feliz¹²⁴. Postura que lembra a suspensão do juízo defendida pelos céticos como sendo o único antídoto contra a perturbação derivada do conflito de opiniões e das contradições; aqui a suspensão do juízo vale como sinônimo de ignorância, pois consiste em não afirmar ou negar algo. Outro tópico que permite aproximar Montaigne e o ceticismo é a argumentação crítica contra o dogmatismo, mesmo que para alcançar esse efeito seja necessário empregar provisoriamente outro argumento dogmático a fim de opor duas opiniões distintas sobre um mesmo ponto em debate, por isso a insistência da parte de Montaigne ao longo da *Apologia* em expor a variedade de opiniões e a impossibilidade de um critério para julgar a verdade, como, aliás, faz Sexto em suas *Hipotiposes Pirrônicas*. Opor opiniões dogmáticas contrárias a fim de que elas se anulem mutuamente é um procedimento clássico da filosofia cética. O terceiro e último tópico que nos permite a aproximação entre Montaigne e o ceticismo diz respeito à separação do domínio teórico da investigação filosófica e o domínio prático de nossas vidas, pois o cético, ao suspender o juízo a respeito do critério de verdade, precisa lançar mão de um critério prático, deste modo, ele propõe viver no mundo como já está estabelecido com suas leis, regras e costumes¹²⁵, já que o cético, em sua vida comum, vive “sem depender de um conhecimento teórico qualquer”. Essa distinção aparece em Montaigne quando ele sugere “uma conformidade às práticas públicas, mesmo que não tenhamos uma convicção íntima da verdade ou legitimidade última dessas práticas”.

mutabilidade e diversidade, que tem sempre em vista os moralistas da antiguidade e praticamente não revela traços da moral cristã”. (1992, p. 57).

¹²⁴ “Em ensaios posteriores, no entanto, a relação se inverte e Montaigne aponta para as vantagens da ignorância. Se de um lado Montaigne ressalta que o conhecimento filosófico não trouxe nenhuma vantagem para os filósofos, acrescentando logo a seguir que ‘o mal do homem está em pensar que sabe’, de outro reconhece que a ignorância é o meio pelo qual alcançamos a tranquilidade e a serenidade da alma...” SMITH (2000, p. 55).

¹²⁵ “O pirrônico comporta-se como um homem comum, sem, no entanto, dar assentimento às crenças que acompanham a ação desse homem comum. Essas são, precisamente, como vimos, as recomendações de Montaigne. Para ambos, a vida passa muito bem sem a filosofia.” SMITH (2000, p. 57).

Depois deste rápido esboço das relações entre a filosofia de Montaigne e o ceticismo, voltemos à reflexão pascaliana, especialmente quanto à avaliação da temática do pirronismo e do modo peculiar como Pascal entende a filosofia e suas possibilidades, uma vez que o pirronismo, como em Montaigne, aparece aos olhos de Pascal com a identidade histórica de pólo constitutivo da própria reflexão filosófica.

3) Filosofia: uma tensão entre pirronismo e dogmatismo na *Entretien avec sacy sur la philosophie*

A fim de compreender de maneira mais objetiva o que Pascal entende por pirronismo e o uso que ele faz do pensamento pirrônico, é preciso voltar ao eixo fundamental da filosofia conforme sua compreensão: a oposição entre pirronismo e dogmatismo¹²⁶. Essa posição que Pascal vê na filosofia é melhor explicitada na obra *Entretien avec Sacy sur la philosophie*, que em sua primeira edição (1728) fora publicada sob o seguinte título: *Entretien de M. Pascal et de M. de Sacy sur la lecture d'Epictète et de Montaigne*, pois, em seu conteúdo, essa obra apresenta uma síntese pascaliana da filosofia dogmática de Epiteto¹²⁷ e da filosofia pirrônica de Montaigne. As notas de Fontaine, que contém a *Entretien*, anunciam em sua introdução a intenção de Pascal nesta conversa com o M. Sacy:

Ele o colocou sobre este assunto as primeiras conversas que eles tiveram juntos. M. Pascal o diz que as duas obras mais relevantes seriam de Epiteto e de Montaigne, e ele fez grandes elogios desses dois espíritos. M. de Sacy, que tinha sempre acreditado

¹²⁶ Como bem observou Bouchilloux, essa maneira pascaliana de compreender a filosofia como articulação e conflito de duas verdades: pirronismo e dogmatismo – cada uma em sua ordem – lhe é possível porque seu ponto vista é o da teologia agostiniana, fundada sempre em dualismos. (p. 63).

¹²⁷ “... philosophe antique du I^o siècle de notre ère, esclave affranchi, champion du stoïcisme. Depuis que son fondateur Zénon choisit, vers 300 avant Jésus-Christ, d’ouvrir son école à Athènes sous un portique (en grec *stoa*), le stoïcisme a proposé un enseignement philosophique total dont la physique, la logique et l’éthique forment les trois parties inséparables.” (SCHOLAR, 2003, p. 74).

dever pouco ler esses autores, pediu a M. Pascal para falar disso a fundo. (FONTAINE, 2003, p. 26)¹²⁸.

Segundo as pretensões de Pascal, esse não seria um simples resumo de duas filosofias aleatórias, ele pensava expor naquela circunstância as duas grandes seitas que se debatem ao longo da história da filosofia: pirronismo e dogmatismo seriam um em oposição ao outro, os dois pólos, dispostos dialeticamente, a fim de produzir um movimento pendular que representa os extremos do pensamento e da razão, no qual a história da filosofia se desenvolveu.

Pareceu-nos importante sublinhar o que este título convencional oculta, a saber, o alcance radical que Pascal dá a seu pensamento na *Entretien*. Pois, se Pascal se entrega neste texto a uma exposição de Epiteto e de Montaigne, isto porque ele considera que estes aqui são, como ele mesmo o diz, “os dois mais ilustres defensores das duas mais célebres seitas do mundo, e os únicos conforme a razão”. A leitura comparativa desses dois campeões da filosofia permite a Pascal se engajar, cara a cara com Sacy, em uma reflexão fundamental que não visa outra coisa senão a própria filosofia. (SCHOLAR, p. 12)¹²⁹.

¹²⁸ “Il le mit sur ce sujet aux premiers entretiens qu’ils eurent ensemble. M. Pascal lui dit que ses deux livres les plus ordinaires avaient été Epictète et Montaigne, et il lui fit de grands éloges de ces deux esprits. M. de Sacy, qui avait toujours cru devoir peu lire ces auteurs, pria M. Pascal de lui en parler à fond.” (FONTAINE, In: *Entretien avec Sacy sur la philosophie*. 2003, p. 26).

¹²⁹ “Il nous a semblé important de souligner ce que ce titre conventionnel cache, à savoir la portée radicale que Pascal donne à sa pensée dans l’*Entretien*. Car, si Pascal se livre dans ce texte à un compte rendu d’Epictète e de Montaigne, c’est parce qu’il considère que ceux-ci sont, comme il le dit lui-même (p. 46), ‘les deux plus illustres défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde, et les seules conformes à la raison’. As lecture comparative des deux champions de la philosophie permet à Pascal de s’engager, en tête à tête avec Sacy, dans une réflexion fondamentale qui ne vise pas autre chose que la philosophie elle-même.” (SCHOLAR, In: *Entretien avec Sacy sur la philosophie*. p. 12).

A escolha de Epiteto e Montaigne¹³⁰ está relacionada com o que esses filósofos representaram para as correntes filosóficas que eles procuraram defender. Como nota Richard Scholar, Pascal faz um julgamento acerca das filosofias e elege duas possibilidades que orientam a tarefa de filosofar, a saber, o dogmatismo e o pirronismo. Isso porque o exercício filosófico não pode prescindir da apresentação de um discurso que ora se mostra afirmativo sobre o conhecimento de alguma verdade, caso do dogmatismo, ou, simplesmente, adotando o procedimento cético, acaba por suspender o juízo acerca da discussão sobre a verdade, caso do pirronismo. Se observarmos como Pascal, que nenhuma filosofia é plenamente despretensiosa, assim como nenhum filósofo filosofa apenas por filosofar, aquilo que se diz ou se pretende dizer em filosofia segue deliberadamente a intenção de ser verdade ou de mostrar que a verdade não se dá a qualquer atividade da razão humana. Como afirma Gouhier, “o que Pascal propõe implica sempre em um conhecimento preciso do que pode a razão e do que ela não pode”¹³¹, uma vez que, no campo da filosofia, essa se tornaria uma questão imprescindível para o seu tempo. A preocupação de Pascal pode ser percebida na maneira como ele apresenta Montaigne ao M. Sacy:

Para Montaigne, de quem você quer também, senhor, que eu vos fale, tendo nascido em um estado cristão, faz profissão da religião católica, e isto não tem nada de particular. Mas, como ele quis procurar qual moral a razão deveria ditar sem a luz da fé, ele colocou seus princípios nesta suposição, e assim, considerando o homem

¹³⁰ Em um contexto que prioriza uma interpretação exclusivamente teológica para a escolha destes dois pensadores, Gouhier expõe desta maneira a argumentação pascaliana: “... quando Pascal pensa: ‘os filósofos’, dois nomes se destacam: Epiteto e Montaigne; ora, estes dois nomes têm uma significação simbólica. Aos expor ao Sr. de Sacy o que a nova apologética pode extrair da filosofia, nós o ouvimos declarar: ‘achei que eles eram seguramente os dois maiores defensores das duas mais célebres seitas do mundo’, com esta precisão: ‘e as únicas conformes a razão, já que não se pode seguir senão uma dessas duas estradas’; a saber: ‘há um Deus’ e o soberano bem está nele, ou ‘Deus é incerto’ e ‘o bem verdadeiro também o é’. Seguir o primeiro trajeto é ver o que o homem deve ser, ver o que ele deve procurar: seu soberano bem em Deus; porém, crer com Epiteto que ele tem o poder de encontrá-lo só pelas forças de sua natureza é ‘orgulho’, ‘soberba diabólica’. Seguir o segundo trajeto é ver o que o homem é realmente, estar consciente de suas fraquezas, porém, como Montaigne, acomodar-se com demasiada facilidade é ‘preguiça’, ‘lassidão’. GOUHIER, p. 268.

¹³¹ GOUHIER, p. 258.

destituído de toda Revelação, ele discute dessa maneira. (PASCAL, *Entretien*, p. 29)¹³².

Interessa-nos aqui o pirronismo de Montaigne e não o estoicismo de Epíteto, que na avaliação de Pascal equivale a um dogmatismo. Percebemos que, na *Entretien avec Sacy sur la philosophie*, Montaigne aparece como uma espécie de chefe da seita dos pirrônicos, uma vez que Pascal atribui a ele o papel de destaque absoluto quanto ao reaparecimento da filosofia cética no cenário dos séculos XVI e XVII. Em especial, Pascal aponta na argumentação montaigneana a maneira como a dúvida é apresentada e os resultados que poderiam ser obtidos a partir da aplicação deste raciocínio tipicamente pirrônico: “Todas as coisas produzidas por nossa própria razão e capacidade, tanto as verdadeiras como as falsas, estão sujeitas à incerteza e a debate.” (MONTAIGNE, p. 330). Destarte, Pascal procura mostrar um Montaigne que, ao manejar a dúvida cética, encontra-se em um círculo argumentativo que se mantém numa profunda incerteza e impede qualquer conclusão afirmativa sobre o conhecimento da verdade.

Ele coloca todas as coisas em dúvida universal, e tão geral que esta dúvida se eleva a si mesma, quer dizer que ele duvida se ele duvida, e, duvidando mesmo desta última proposição, sua incerteza rola sobre ela mesma em um círculo perpétuo e sem repouso, se opondo igualmente àqueles que asseguram que tudo é incerto e àqueles que asseguram que tudo não o é, por que ele não quer nada assegurar. (PASCAL, *Entretien*, p. 30)¹³³.

Ainda sobre Montaigne, Pascal prossegue na descrição do uso radical da dúvida assinalando que este exercício filosófico não tem como objetivo chegar à verdade, mas sim

¹³² “Pour Montaigne, dont vous voulez aussi, monsieur, que je vous parle, étant né dans un Etat chrétien, il fait profession de la religion catholique, et en cela il n’a rien de particulier. Mais, comme il a voulu chercher quelle moral ela raison devrait dicter sans la lumière de la foi, il a pris ses principes dans cette supposition, et ainsi, em considérant l’homme destitué de toute révélation, il discours em cette sorte.” (PASCAL, *Entretien*, p. 29).

¹³³ “Il met toutes choses dans um doute universel, et si general, que ce doute s’emporte soi-même, c’est-à-dire qu’il doute s’il doute; et, doutant même de cette dernière proposition, son incertitude roule sur elle-même

demonstrar as contrariedades nos mais variados assuntos, já que “vemos muito bem que as coisas não se alojam em nós com sua forma e sua essência, e não penetram em nós por sua própria força e autoridade; porque, se assim fosse, recebê-las-íamos do mesmo modo...” (MONTAIGNE, p. 344), parecendo ser a verdade para todos. A denúncia da multiplicidade de opiniões e a falta de pretensão para concluir sobre a verdade faz Pascal conceber Montaigne como um pirrônico puro, já que sua argumentação mantém um perfeito equilíbrio entre as contradições, impedindo a razão de tomar algum partido ou decisão entre duas ou mais opiniões distintas. Enquanto o ceticismo cartesiano não é puro pirronismo, na medida em que afirma a dúvida universal, como nos céticos acadêmicos, e por isso recai num dogmatismo negativo, que nega o conhecimento, o ceticismo de Montaigne é elevado ao título de puro pirronismo por não afirmar nem mesmo a dúvida geral, pois o discurso montaigniano segue formas mais interrogativas e menos afirmativas, como no exemplo da divisa adotada por Montaigne “Que sais-je?” em vez de “Je ne sais pas”. Em outras palavras, Pascal entende a filosofia de Montaigne como pirrônica por excelência, sobretudo, pelo seu caráter demonstrativo da incapacidade e insuficiência da razão em julgar acerca do conhecimento da verdade, o que nos mostra que é através da argumentação montaigniana que Pascal conhece a suspensão do juízo, a marca indiscutível do pirronismo clássico.

É esta dúvida que duvida de si, e esta ignorância que se ignora, e que ele chama sua forma principal que é a essência de sua opinião, que ele não pode manifestar por nenhum termo positivo. Pois se ele diz que ele duvida, ele se trai, assegurando ao menos que duvida; o que, sendo formalmente contra sua intenção, ele não pode explicá-lo senão por uma interrogação, de sorte que, não querendo dizer: eu não sei, ele diz: “que sei eu?”, do qual ele faz seu lema, colocando-o nas balanças que, pesando as

dans un cercle perpétuel et sans repôs, s’opposant également à ceux qui assurent que tout est incertain et à ceux qui assurent que tout ne l’est pas, parce qu’il ne veut rien assurer.” (PASCAL, Entretien, p. 30).

contradições, encontram estas em um perfeito equilíbrio: quer dizer que ele é puro pirrônico. (PASCAL, *Entretien*, p. 30)¹³⁴.

É na leitura da “Apologia de Raymond Sebond”, texto dos *Ensaio*s de Montaigne, que Pascal encontra um impressionante arsenal de argumentos céticos que acabam por convencê-lo, primeiro pelo vigor da filosofia cética como um dos pólos permanentes na constituição da própria reflexão filosófica e, em segundo lugar, pelo fato de Montaigne representar tão plenamente essa corrente filosófica, a ponto de ser reconhecido como um pirrônico puro. É em Montaigne que Pascal busca os temas da incerteza do que nos parece certo, a impotência da vontade em busca do verdadeiro bem, a humilhação da razão exageradamente soberba, itens que Pascal assimila da leitura de Montaigne, que para ele representa uma perspectiva puramente filosófica e desprovida de qualquer referência fora da razão natural. Noutro extremo dessa balança, para compor o equilíbrio da razão filosofante, está o dogmatismo, que realiza um dualismo¹³⁵ formal que marca a compreensão pascaliana da filosofia. Seria interessante notar que “essa percepção dualista não conduz nem a uma escolha nem a alguma síntese”¹³⁶, uma vez que o que interessa a Pascal é mostrar a composição da razão filosófica e o fracasso das lógicas tanto do dogmatismo como do pirronismo¹³⁷. Desta maneira, Pascal espera apontar para a insuficiência da filosofia em alcançar, mesmo que no campo da reflexão, respostas ao

¹³⁴ “C’est ce doute qui doute de soi, et dans cette ignorance qui s’ignore, et qu’il appelle sa maîtresse forme, qu’est l’essence de son opinion, qu’il n’a pu exprimer par aucun terme positif. Car, s’il dit qu’il doute, il se trahit, em assurant au moins qu’il doute; ce qui étant formellement contre son intention, il n’a pu l’expliquer que par interrogation; de sorte que, ne voulant pas dire: ‘Je ne sais’, il dit: ‘que sais-je?’ dont il fait sa devise, en la mettant sous des balances qui, pesant lês contradictoires, lês trouvent dans un parfait équilibre: c’est-à-dire qu’il est pur pyrrhonien.” (PASCAL, *Entretien*, p. 30).

¹³⁵ “O esquema dualista não é uma hipótese de trabalho que deva permitir uma classificação; ele corresponde à natureza do homem... não propõe uma escolha entre as duas grandes escolas filosóficas; constatamos agora que ele não pode fazê-lo. Não há escolha entre duas maneiras de racionalizar duas concupiscências; a questão não poderia ser: uma ou outra? A decisão é necessariamente: nem uma nem outra.” GOUHIER, p. 270.

¹³⁶ “Este parece ter tido desde muito cedo uma percepção dualista que, pelo menos em geral, distingue duas direções na história da filosofia tomada, como entendemos hoje, em separação das ciências da natureza...” GOUHIER, p. 268.

¹³⁷ “Ninguém faria melhor que Epiteto no entender de sua ‘seita’; ninguém faria melhor que Montaigne no entender da sua. Os dois trajetos são dois becos. É preciso sair da filosofia para encontrar a solução dos problemas que ela põe.” GOUHIER, p. 268-269.

drama humano e às questões próprias de suas aspirações ao conhecimento da verdade. Assim, a filosofia aparece a seus olhos em uma imobilidade histórica que atesta seu próprio fracasso, como se todas as filosofias até então se debatessem entre pirrônicos e dogmáticos, sem poder oferecer certeza a nenhuma das partes.

O esquema dualista está deste modo inscrito na estrutura da argumentação que deve conduzir a nova apologética para lá de toda filosofia; portanto delinea os dois únicos trajetos possíveis, ele elimina a filosofia de amanhã tanto quanto a de ontem. Pascal não cessará, pois, de olhar o mundo dos filósofos considerando os que visam demasiado alto e os que visam demasiado baixo. (GOUHIER, p. 269).

Essa temática do dualismo: dogmatismo e pirronismo, como expressão do movimento interno à reflexão filosófica, também aparece nos *Pensées* numa elaboração composta em um ambiente decididamente conflituoso e, mesmo, bélico. Retomemos agora uma passagem já citada do fragmento Laf. 131 (434), no qual Pascal mostra este conflito de maneira mais incisiva: “Eis a guerra aberta entre os homens, na qual é necessário que cada um tome partido e se coloque necessariamente ou nas fileiras do dogmatismo ou nas do pirronismo”. A filosofia seria, principalmente, um debate incessante entre aqueles que pensam ser possível o conhecimento da verdade, os dogmáticos, e aqueles que negam tanto a possibilidade de conhecermos a verdade como as capacidades humanas para alcançá-la, os pirrônicos. Ou seja, de um lado temos o dogmatismo que: “em suma, só se livra do cético confiando-se no instinto e recusando o combate no terreno da argumentação...” (LEBRUN, p. 71). E do outro lado o pirronismo que: “... com efeito, é a razão tornada radical a ponto de se destruir por suas próprias armas”. (LEBRUN, p. 70). Pascal entende que o exercício filosófico não permite uma terceira opção. Ele mantém, quanto à filosofia, essa dualidade que expõe as pretensões humanas frente ao problema do conhecimento: afinal, podemos ou não conhecer a real natureza das coisas? Os dogmáticos dizem sim, enquanto os pirrônicos suspendem o juízo. Fato é que as duas posições são plenamente excludentes e, por assim dizer, inviabilizam qualquer solução que não seja de se

“enfileirar” em uma destas trincheiras ou simplesmente perceber o malogro da filosofia, opção aconselhada por Pascal tendo em vista a apologética cristã que ele propõe em seguida.

Ainda nos *Pensées*, Pascal mostra essa tensão quanto aos problemas filosóficos, explorando o conflito insuperável entre razão e sentidos comum à toda história da filosofia. Para Pascal, as faculdades sensíveis são, ao menos em parte, fonte de um conhecimento dogmático, enquanto a razão gera o pirronismo. Razão e sentidos se combatem e se equivalem. Já que a razão, que deveria ser a faculdade humana responsável por demonstrar as verdades conhecidas, produz ao fim mais legítimo de seus raciocínios o pirronismo, embora os sentidos, mesmo passivos de erro, nos oferecem uma extrema evidência, ao menos dos primeiros princípios¹³⁸ do conhecimento e, por isso, resulta no dogmatismo. O fragmento Laf. 406 (395) é claro a esse respeito: “Temos uma impotência de provar, invencível para o dogmatismo. Temos uma idéia da verdade invencível para todo o pirronismo”. Também no fragmento 619 (394) Pascal mostra como este conflito estaria difundido na história da filosofia: “Todos os seus princípios são verdadeiros, dos pirrônicos, dos estóicos, dos ateus etc., mas as suas conclusões são falsas, porque os princípios opostos são também verdadeiros”. Isto é, a tensão reside também no fato de existirem princípios verdadeiros nas mais diversas crenças, o que impossibilita a cada uma delas chegar à verdade como conclusão; ao contrário, o que se obtém de vários princípios verdadeiros são falsas conclusões. Mesmo que pirrônicos e dogmáticos representem posições inconciliáveis e inaceitáveis, do ponto de vista da argumentação filosófica, é impossível escapar a uma dessas, como mostra o fragmento 131 (434): “Não podeis fugir de uma dessas seitas nem subsistir em nenhuma delas”. Pirronismo e dogmatismo devem, assim, serem reconhecidos como posturas, de um lado, inevitáveis e, de outro, insuficientes quanto ao conhecimento filosófico da verdade. É a aplicação deste raciocínio que possibilita Pascal sair da filosofia para encontrar, fora das lógicas filosóficas, representadas

pelo dogmatismo e pirronismo, uma via religiosa para explicar o sentido do drama humano em busca da verdade.

Ao apresentar este conflito, Pascal situa as posições pirrônicas e dogmáticas em um terreno comum, a saber, a razão, pois tanto o pirronismo quanto o dogmatismo partem da possibilidade de a razão ser capaz de dar um fundamento ao conhecimento. Isto é, quando se pretende buscar a verdade através da razão, o pirronismo e o dogmatismo são as duas únicas posições possíveis em relação ao problema do conhecimento – “quem pensar ficar neutro será pirrônico por excelência”. A filosofia, enquanto discurso sobre a verdade, não passaria de uma tensão permanente e insuperável¹³⁹ entre pirrônicos e dogmáticos. Não por acaso, ele utiliza a imagem de uma “guerra aberta¹⁴⁰” para evidenciar esse conflito: seria quando todos mostram suas forças: “Voilà la guerre ouverte parmi les hommes...”

Apesar de seu agravado enfrentamento doutrinal, pirrônicos e dogmáticos compartilham da suposição de que a possibilidade do conhecimento depende de a razão ser capaz de lhe dar um fundamento incondicionalmente certo. A discrepância ocorre ao tentar determinar tal capacidade, posto que, enquanto os dogmáticos afirmam, os pirrônicos sustentam que sempre é possível se opor aos argumentos que tenham frustrado qualquer pretensão da certeza. Destarte, luta dialética entre ambas correntes se desenvolve em um mesmo campo de batalha: o da razão (MILLET, p. 49)¹⁴¹.

¹³⁹ “Los escépticos yerran al pretender neutralizar mediante argumentos racionales una certeza que hunde sus raíces un un campo ajeno a la razón; y los dogmáticos lo hacen igualmente al pretender aferrarse a la razón para contrarrestar los ataques escépticos contra ella.” (MILLET, p. 48).

¹⁴⁰ “Il y a trois possibilités théoriques dans cette ‘guerre ouverte parmi les hommes’: prendre parti pour les dogmatistes, prendre parti pour les pyrrhoniens, refuser de prendre parti. Or cette troisième possibilité revient en fait à conforter le pyrrhonisme (...). Le pyrrhonien gagne deux fois quand le dogmatiste ne gagne qu’une fois; ou plutôt, sur les trois cases de la *divisio carneadia*, le pyrrhonien en occupe deux et le dogmatiste une seule.” (Cf. SEVE p. 127).

¹⁴¹ “A pesar de su enconado enfrentamiento doctrinal, pirrônicos y dogmáticos comparten el supuesto de que la posibilidad del conocimiento depende de que la razón sea capaz de darle un fundamento incondicionalmente cierto. La discrepancia se produce al tratar de determinar tal capacidad, pues, mientras que los dogmáticos la afirman, los pirrônicos sostienen que siempre es posible oponer argumentos que hagan fracasar cualquier pretensión de certeza. De este modo, la lucha dialéctica entre ambos bandos se desarrolla en un mismo campo de batalla: el de la razón.” (MILLET, p. 49).

Ao estabelecer a razão como o lugar específico do combate ente pirrônicos e dogmáticos¹⁴², Pascal passa da simples constatação do conflito ao entendimento de que existe entre essas duas doutrinas extremas e excludentes uma rigorosa equivalência de forças, ou seja, o pirronismo e o dogmatismo enquanto posições filosóficas se equivalem, estão num mesmo nível¹⁴³. Colocação que nos permite perguntar: haveria, de fato, uma simetria absoluta entre pirronismo e dogmatismo? Temos duas respostas a essas questões. A primeira delas, proposta por Séve (p. 127), que negando a existência dessa simetria, tenta mostrar o triunfo do pirronismo sobre o dogmatismo, uma vez que o estilo argumentativo de Pascal ao expor essa questão é o mesmo do ceticismo. Quando Pascal realiza a *isosthéneia* (igualdade de forças entre argumentos contrários), neste caso, entre pirronismo e dogmatismo, ele mantém um dos pontos fortes da argumentação pirrônica que é justamente a demonstração da equivalência dos discursos, por isso, a vitória sutil do pirronismo.

O estilo argumentativo de Pascal é aqui aquele mesmo do ceticismo. Mesmo separado, o ceticismo triunfa discretamente na maneira de ser separado. A retórica pascaliana é aqui tão forte que ela acaba por se fazer esquecer como procedimento cético de destruição mútua dos discursos. (SÉVE, p. 127)¹⁴⁴.

Outra resposta pode ser encontrada em Bouchilloux, que vê dogmatismo e pirronismo como verdades parciais, cada uma é verdadeira em sua ordem, o pirronismo quanto ao conhecimento essencial (filosofia), e o dogmatismo quanto ao conhecimento fenomenal (ciência). E assim, a simetria é impraticável, pois essas duas verdades, tanto o pirronismo quanto o dogmatismo, os são em ordem diferentes de conhecimento.

¹⁴² Cf. MILLET, p. 48: “Lo que define básicamente la posición de Pascal frente a escépticos y dogmáticos, es haber desvinculado la cuestión de la posibilidad del conocimiento del problema de su justificación racional.”

¹⁴³ Cf. SÉVE, p. 126: Esta constatação de Pascal, de que há igualdade de forças entre pirronismo e dogmatismo, é inferida da imobilidade na história da filosofia.

¹⁴⁴ “Le style argumentatif de Pascal est ici celui même du scepticisme; même écarté, le scepticisme triomphe discrètement dans la manière d’être écarté. La rhétorique pascalienne est ici tellement puissante qu’elle finit par se faire oublier comme procédé sceptique de destruction mutuelle des discours.” (SÉVE, p. 127).

Dogmatismo e pirronismo, que são parcialmente verdadeiros segundo este que precede, estão, entretanto, longe de serem simétricos. Pois o pirronismo não consiste em professar que tudo é incerto, mas bem antes a fazer sobressair o caráter duvidoso de tudo isto que gostaria passar por certo. (BOUCHILLOUX, p. 73)¹⁴⁵.

Segundo observa Maia Neto (1995), na exposição desse conflito, Pascal ataca a base filosófica de todo problema do conhecimento. Ceticismo e dogmatismo são como indicam os cétricos antigos (Sexto Empírico) e modernos (Montaigne), as duas posições filosóficas possíveis quanto ao problema do conhecimento. Contudo, elas são insustentáveis tanto conjuntamente, pois são inconsistentes, como separadamente, pois uma apresenta objeções decisivas à outra. O dogmatismo é falso porque há argumentos cétricos irrefutáveis, como o do sonho e do Deus enganador, e, além disso, não é possível demonstrar todos os itens do conhecimento, pois tal demonstração levaria a um regresso infinito. Mas o ceticismo é também insustentável dada à inviabilidade da suspensão total do juízo, uma vez que a força da natureza impõe crenças que não podem ser demonstradas. É notório que a presença do pirronismo na reflexão pascaliana não é supérflua, pelo contrário, nosso autor reconhece a força das posições pirrônicas e por isso as discute, e mesmo incorpora, em seus escritos¹⁴⁶. O que lhe importa não é propriamente a origem dos argumentos e das posições filosóficas, mas sim o resultado que elas poderiam provocar.

4) O pirronismo em Pascal e Montaigne e o debate sobre a religião

Estudando a relação entre apologética e pirronismo em Pascal, Antony Mckenna considera que a primeira questão que se impõe aos comentadores do pensamento pascaliano

¹⁴⁵ “Dogmatisme et pyrrhonisme, qui sont tous deux partiellement vrais d’après ce qui précède, sont pourtant loin d’être symétriques. Car le pyrrhonisme ne consiste pas à professer que tout est incertain, mais bien plutôt à faire ressortir le caractère douteux de tout ce qui voudrait passer pour certain.” (BOUCHILLOUX, p. 73).

¹⁴⁶ Cf. SÉVE, p. 120: “Du coup, il s’agit d’une arme dangereuse, et Pascal en a parfaitement, et plus que d’autres sans doute, conscience: (...) Le scepticisme est toujours plus fort que la fonction ancillaire où on veut le cantonner, et il ne se laisse pas manœuvrer sans danger. (...) Pascal a la profondeur de saisir l’extrême puissance

seria a definição daqueles a quem Pascal direciona seus escritos. Quais são os interlocutores de Pascal? Há um grande silêncio por parte dos críticos sobre esse item determinante para uma adequada interpretação dos textos pascalianos. Na verdade, existe uma insatisfação permanente em relação às respostas comumente dadas à questão dos interlocutores, porque geralmente tendem reduzir o pensamento de Pascal a uma interpretação unívoca, ora como simples apologia desprovida de interesse filosófico, ora tendo por base itens isolados que aparecem nos textos pascalianos, a saber, a questão da aposta e as razões de crer; interpretações que consideram apenas a intenção de Pascal em converter os libertinos. Ainda sobre esse ponto controverso, McKenna define que os *Pensées* de Pascal teriam como contexto o debate em torno das *Meditações Metafísicas* de Descartes. Esta dissertação situa-se em um ponto que divide os comentadores: o pirronismo em Pascal ora aparece no contexto de uma avaliação do ceticismo em Descartes, quanto à questão da ciência, ora no bojo de uma análise do ceticismo em Montaigne, quanto à defesa da religião cristã.

Na direção desta última consideração, Pascal elabora certo tipo de apologia cética – tendo em mente que o pirronismo é a verdade desta segunda natureza – apenas com a intenção de provar ao interlocutor, que a religião cristã satisfaz aos critérios ordinários de credibilidade que fundamentam as convicções, as opiniões e os sentimentos que governam os engajamentos na vida cotidiana. Desde então a discussão da apologia se aparenta a um problema prático que é familiar a todos os pirrônicos: na incerteza, o que fazer? Sob quais critérios fundamentamos nossa vida cotidiana?

Pelo fato de o homem atual viver numa segunda natureza¹⁴⁷, confinados dentro das limitações de um corpo, seríamos obrigados a admitir, como Pascal, que o pirronismo é verdadeiro nas questões de conhecimento e que todos os homens viveriam confiando apenas em seus sentimentos, sendo que esses mesmos sentimentos poderiam revelar-se uma

du scepticisme, d'y voir autre chose qu'un instrument neutre, qu'on jette après usage sans qu'il produise des effets secondaires indésirables.”

simples fantasia, já que estamos completa e definitivamente afastados da verdade, possível apenas na primeira natureza, antes do pecado. No entanto, Pascal indica uma possibilidade para o conhecimento que estaria no terreno da *verossimilhança*, uma vez que estaríamos desprovidos de certeza e verdade e ainda limitados a um corpo que possui localização no espaço e no tempo¹⁴⁸. A aplicação dessa noção de *verossimilhança* por parte de Pascal pode ser observada nos exemplos da experiência científica e da história, em que nosso autor estabelece o verossímil como critério de avaliação de resultados.

Na experiência, que consiste em encarar um mesmo fenômeno de diferentes postos de vista, constatamos a diferença entre nossas observações segundo as circunstâncias e, assim, temos uma disputa entre os testemunhos diversos sobre o mesmo fenômeno. Com o critério da *verossimilhança*, a prática científica deverá achar uma coerência entre os diferentes testemunhos, isto é, buscar uma explicação coerente para nossas observações. Nesse tipo de ciência pretendida por Pascal, ignora-se a substância ou a essência, pois as observações não são sobre as substâncias, mas sobre as aparências.

O estatuto epistemológico de nossas explicações científicas não ultrapassa aquela das observações que o sustentam, e essas observações não são dos testemunhos humanos, quer dizer que eles dependem em última análise do corpo. (MCKENNA, p. 358)¹⁴⁹.

Quanto à história, os testemunhos humanos desempenham um papel primordial, pois nossa leitura da história pode ser encarada como uma confrontação de testemunhos variados ou pontos de vista. Nossa convicção quanto à realidade dos eventos narrados dependeria de nosso julgamento sobre a *verossimilhança*, que deveria obedecer a uma

¹⁴⁷ Pascal mantém a distinção, própria da teologia agostiniana, da dupla natureza do homem, que nos colocaria na seguinte situação: temos uma idéia da felicidade (primeira natureza) diferente de nossa miséria atual, e nós temos uma idéia da verdade (primeira natureza) diferente da falsidade e mesmo da incerteza atual.

¹⁴⁸ A noção de ponto de vista, que provém do fato de estarmos restritos a um corpo dentro de um lugar determinado no espaço e no tempo, é fundamental para o estabelecimento da *verossimilhança* como critério para o conhecimento.

¹⁴⁹ “Le statut épistémologique de nos explications scientifiques ne dépasse pas celui des observations qui les sous-tendent, et ces observations ne sont que des témoignages humains, c’est-à-dire qu’ils dépendent en dernière analyse du corps.” (MCKENNA, p. 358).

coerência dos testemunhos. Nesse sentido, já que encaramos um mesmo evento (ou fenômeno) por diferentes prismas, resta-nos apenas encontrar uma explicação coerente para esses diferentes testemunhos. Qual é o valor deles? Evidentemente, apenas sobre as aparências, o que significa que nós, no melhor dos casos, permanecemos numa explicação apenas coerente e, por isso, verossimilhante.

A pesquisa da coerência entre os diferentes pontos de vista se revela ser um tipo de análise muito fecunda em Pascal, e nós podemos mesmo o estender ao entendimento de nossa própria experiência na vida cotidiana (...). Ora, considerada sob este ângulo, minha própria vida cotidiana não é outra coisa que uma história onde eu sou eu mesmo uma testemunha privilegiada. (MCKENNA, p. 358)¹⁵⁰.

Segundo estes procedimentos, na experiência científica, na história e também na vida prática, seguiram sempre o mesmo raciocínio de investigação da coerência, já que as demonstrações da verdade estão fora de nossas possibilidades. É preciso, então, viver na *verossimilhança* segundo a coerência que nos serve de critério para os engajamentos da vida prática. Segundo Pascal, a religião cristã ofereceria uma coerência suficiente para aquele que procura um sentido espiritual.

Como ponto de partida para o estudo do pirronismo em Pascal, Bernard Sève constata que o pirronismo é uma verdade singular e paradoxal. A tese de interpretação apresentada por ele mostra a prática de uma *isosthéneia* (no sentido técnico do termo, força igual de dois elementos opostos) na *Entretien*, quando Pascal expõe as duas únicas vias filosóficas conforme a razão, a saber, o dogmatismo representado por Epiteto e o pirronismo representado por Montaigne. Tendo em mente esse modelo de interpretação, ele distingue nos *Pensées* duas diferentes linhas céticas: uma em que Pascal faz menção do pirronismo para analisá-lo e interpretá-lo, e outra em que ele faz *uso* das posições

¹⁵⁰ “La recherche de la cohérence entre les différents points de vue se révèle être un type d’analyse très fécond chez Pascal, et nous pouvons même l’étendre à notre ‘saisie’ de notre propre expérience dans vie quotidienne. (...) Or, envisagée sous cet angle, ma propre vie quotidienne n’est autre chose qu’une histoire où je suis moi-même le témoin privilégié.” (MCKENNA, p. 358).

pirrônicas. Assim, haveria três maneiras de o pirronismo ser verdadeiro: a um, como fato maior da razão humana, resultado da análise e interpretação do pirronismo, a dois, como arma intelectual; e a três, como uma terapêutica válida para toda a humanidade, resultado do *uso* das posições e dos procedimentos pirrônicos.

É importante distinguir essas duas linhas habituais: a primeira é uma instrumentalização apologética, bastante clássica desde Erasmo e Montaigne, do ceticismo; a segunda é uma reapropriação pragmática e moralizante do esquema ético da *isosthéneia* do ceticismo antigo. (SÈVE, p. 118)¹⁵¹.

Inicialmente, quanto ao *uso* das posições pirrônicas, a primeira verdade do pirronismo resulta de sua apresentação como *arma intelectual* no contexto da Reforma e Contra-Reforma. Pascal tira abundantemente um arsenal cético que ele conhece, sobretudo, de Montaigne e, mais, os argumentos tradicionais (meios de duvidar) de origem cartesiana, a fim de empregá-los com uma função destrutiva, especialmente contra as pretensões da metafísica, nos casos das provas da existência de Deus e da fundamentação cartesiana do conhecimento. Esta é a primeira forma de verdade do pirronismo, um conjunto – não um sistema – de bons argumentos suficientes para fazer curvar a razão, pelas forças de suas próprias armas.

Ainda em relação ao *uso* dos procedimentos pirrônicos, a segunda verdade do pirronismo diz respeito a seu caráter *terapêutico*. Há uma prática pascaliana do método pirrônico, notadamente a *isosthéneia* – primeira característica da via cética – em sua dupla dimensão teórica e moral. Em Pascal, o objetivo é promover, além do equilíbrio das forças iguais de duas posições distintas, certa indecidibilidade que resulta não na *ataraxia* dos céuticos, mas numa perturbação que prepara o sujeito para uma necessária conversão, o colocando num estado de disponibilidade ou de receptividade. Assim, a segunda verdade do

¹⁵¹ “Il est important de distinguer ces deux lignes d’usage: la première est une instrumentalisation apologétique, assez classique depuis Érasme et Montaigne, du scepticisme; la deuxième est une réappropriation pragmatique et ‘moralisante’ du schème éthique de l’isosthénie dans le scepticisme ancien.” (SÈVE, p. 118).

pirronismo corresponde a seu uso terapêutico¹⁵², que por meio da *isosthéneia*, coloca o homem sem escapatória possível diante de suas contrariedades incompreensíveis, preparando-o para a busca de Deus.

A terceira verdade do pirronismo, como *fato significativo da razão humana*, pode ser vista apenas quando o tomamos como objeto de análise ou interpretação. Esta constatação de Pascal deriva de sua antropologia religiosa, que considera que as diversas filosofias exprimem a situação contraditória da natureza humana depois do pecado, marcada pela dupla capacidade, grandeza e miséria. O pirronismo é verdadeiro, pois ele conhece a miséria do homem, mas sua verdade não pode ser estabelecida sem que a verdade contrária, o dogmatismo, que conhece a grandeza, seja também estabelecida.

É a terceira figura da verdade do pirronismo: verdade antropológica, verdade parcial e complexa, por que ligada à verdade oposta, verdade dependente finalmente da Revelação e do dogma do pecado original. O pirronismo é, portanto, analisado em seu laço contraditório e, todavia, íntimo com o dogmatismo. (SÈVE, p. 125)¹⁵³.

Pascal procura manter a todo o momento a bipartição dogmatismo e pirronismo, sua argumentação obedece a um caráter antitético que exige as dualidades bem explicadas, pois só desta maneira seria possível a prática do confronto entre pirrônicos e dogmáticos. Essa dualidade final combina melhor com a lógica argumentativa da *isosthéneia* pascaliana. Portanto, aqui, como na *Entretien*, a *isosthéneia* serve ao confronto não das diversas opiniões dogmáticas, como em Sexto Empírico, mas entre o pirronismo e o dogmatismo. Desta forma, a terceira verdade do pirronismo é demonstrada na prática da *isosthéneia*, procedimento pirrônico por excelência, que notadamente faz-se presente na argumentação de Pascal. Sendo assim, a tripla verdade reconhecida no pirronismo é também ambígua,

¹⁵² Cf. SÈVE (p. 118): Esse sentido do uso terapêutico do pirronismo, na verdade, recairia num pirronismo cristão e, mais que isso, pastoral.

¹⁵³ “C’est la troisième figure de la vérité du pyrrhonisme: vérité anthropologique, vérité partielle et complexe, parce que liée à la vérité opposée, vérité dépendant finalement de la Révélation et du dogme du péché originel. Le pyrrhonisme est donc analysé dans son lien contradictoire et cependant intime avec le dogmatisme.” (SÈVE, p. 125).

como, aliás, é o pirronismo mesmo. A posição de Pascal é paradoxal, pois o hipereticismo produzido pela *isosthéneia* entre pirronismo e dogmatismo é perfeitamente instável, pois incessantemente ameaça recair no pirronismo puro e simples. Esse paradoxo é próprio do pirronismo: se ele é verdadeiro, é verdadeiro; se ele é falso, é verdadeiro. Com isso, a força do pirronismo é que ele é sempre verdadeiro, mas de uma verdade cheia de ambigüidades.

Até o momento permanece uma *isosthéneia* insuperável na argumentação de Pascal. No entanto, essa mesma *isosthéneia* que atribui força igual ao dogmatismo e ao pirronismo é o reflexo da teologia agostiniana (natureza perfeita original e natureza decaída) e, por isso, a verdade que Pascal reconheceria no pirronismo não vem do pirronismo mesmo, mas do lugar que lhe é imposto por um dispositivo teológico subjacente. E, assim, o pirronismo seria uma fronteira¹⁵⁴ que separa a ordem do espírito racional da ordem sobrenatural (*caritas*), uma vez que uma *isosthéneia* plenamente estável nos obrigaria a mudar de terreno e passar da ordem de uma razão insuficiente para a ordem do sobrenatural, obedecendo assim, a intuição pascaliana da descontinuidade radical entre as ordens de conhecimento. Somente com uma *isosthéneia* enraizada na teologia, como em Pascal, o pirronismo pode ser contido e desarmado.

Na posição de Franklin Leopoldo e Silva, destaca-se a oposição de Pascal ao projeto humanista de construção da sabedoria a partir da contingência e da transformação da finitude em índice de verdade humana, contexto no qual apareceriam nos escritos pascalianos as mais importantes referências a Montaigne, especialmente ao tratar da oposição entre dignidade e miséria do homem. Com base na argumentação montaigneana, que toma o sujeito como objeto e relata a condição de finitude do homem como característica essencial de sua existência, tomando-a a partir de um ponto de vista que considera, segundo Pascal, certa afirmação positiva dessa finitude. Montaigne segue uma via naturalista que parte da consciência de nossa finitude para mostrar que por esta razão,

¹⁵⁴ “La vérité du pyrrhonisme revèle, tout comme la vérité de la géométrie, de l’ordre de l’esprit, mais il en est la ligne la plus avancée, il est l’esprit détruisant ses propres prétentions.” (p. 134).

não há uma comunhão fraterna entre o homem finito e sua contingência com todas as exigências de conhecimento.

Este ponto inicial naturalista da argumentação de Montaigne, desprovido de qualquer determinação metafísico-teológica tradicional, permite-lhe reconhecer na condição natural da miséria humana uma possibilidade de gerar saber positivo e contribui para uma consideração prudente da condição humana, levando o homem a fazer um bom uso de suas paixões e promovendo uma aceitação da vida natural. Com isso, o objetivo de Montaigne seria mostrar que as únicas preocupações do homem nesse mundo deveriam ser a de permanecer em repouso e assegurar seu conforto, já que a sabedoria consiste em renunciar a qualquer tentativa de transcender a naturalidade miserável; Montaigne assume assim, a resignação, que é o repouso na incapacidade. Pascal entende, com essa posição, que Montaigne recai no conformismo e na lassidão, pois faltaria a ele um critério sobrenatural de avaliação da condição humana, ou seja, Montaigne não percebe a dupla condição do homem: miséria e grandeza. Em Pascal, a miséria é um pólo de oscilação com a grandeza, o estado vivenciado pelo homem antes do pecado. Desta maneira, a aceitação da miséria não significa aceitação da vida natural, pois a atual natureza do homem é corrompida. Para Pascal, a grandeza é também a consciência dessa miséria.

Mas esta oscilação só aparece no seu verdadeiro significado quando a remetemos à fonte sobrenatural de sua explicação, o pecado original como início da corrupção e a causa da mudança na natureza humana, a passagem da *dignitas* à miséria. (FRANKLIN, p. 66).

O que ele louva em Montaigne é a habilidade com que humilha as pretensões da razão, ao mostrar, com base nos argumentos e nas posições pirrônicas, que todas as certezas podem ser abaladas e infirmadas por argumentos opostos, igualmente racionais. A miséria humana destacada por Montaigne é resultado da observação e da descrição da contingência à qual o homem está preso. Uma das conseqüências mais visíveis dessa situação seriam a incapacidade e os limites da razão, vista por ele como algo próprio da condição humana. Já

para Pascal, que aceita essa descrição montaigneana como verdadeira, os limites da razão marcam uma insuperabilidade natural desta condição atual, ao mesmo tempo em que mostra a presença da transcendência. Por isso, quanto ao ceticismo, Montaigne faz uma opção pela filosofia cética para descrever a miserabilidade do homem, enquanto Pascal utiliza essa posição cética defendida por Montaigne para recusar a filosofia em prol de um critério que transcende a explicação, a saber, a fé. Sendo assim, percebe que Montaigne retira da miserabilidade histórica a essencial inquietude que advém da compreensão da origem da miséria como ‘queda’ e, por isso, não compreende o verdadeiro sentido da história por falta do critério sobrenatural, sem o qual incorreríamos apenas em erro e falsidade. Com efeito, a compreensão da história só é possível fora da história, o que significa adotar um critério sobrenatural para explicá-la. Objetivo alcançado por Pascal somente depois da passagem pelo pirronismo, que faz ver a insuficiência da racionalidade humana para compreender o sentido geral da história da qual ele próprio, ou seja, o homem mesmo seria o principal sujeito e agente.

CONCLUSÃO

“Enfim, as coisas extremas são para nós como se não existissem, e nós não somos nada para elas; elas nos escapam e nós a elas. Eis nosso verdadeiro estado. É isso que nos torna incapazes de saber seguramente e de ignorar absolutamente. Vagamos por um meio vasto, sempre incertos e flutuantes, empurrados de um lado ao outro; qualquer termo a que pensamos nos apegar e nos consolidar, balança, e nos abandona, e se nós o seguimos ele escapa de nosso alcance, escorrega-nos e foge numa fuga eterna; nada pára para nós. Este estado nos é natural e, todavia, é o mais contraditório à nossa inclinação. Ardemos de desejo de encontrar uma plataforma firme, e uma última base constante para edificar uma torre que se eleve ao infinito, mas todo nosso fundamento quebra, e a terra se abre até o abismo.” Laf. 199 (72).

Em Pascal, o estudo do pirronismo e a conseqüente avaliação do uso desta corrente de pensamento nas filosofias de Descartes e de Montaigne remetem diretamente ao problema do conhecimento da verdade, uma questão privilegiada por Pascal em vários de seus escritos científicos e também filosóficos. A própria compreensão pascaliana da filosofia já apresenta paradoxalmente as duas possibilidades em relação aos resultados do conhecimento: de um lado, os dogmáticos, que acreditam poder chegar ao conhecimento da verdade e, do outro, os pirrônicos, que suspendem o juízo e se mantêm na investigação e na condição de busca permanente da verdade. Deste modo, pergunta-se: como a verdade aparece em Pascal? Inicialmente, devemos considerar que Pascal distingue em três ordens a experiência do conhecimento humano. São elas: o corpo (sentidos), a razão (intelecto) e a

fé (sobrenatural). Cada uma destas ordens dispõe separadamente de seus próprios critérios e meios para o conhecimento de suas próprias verdades. Isto é, há uma ruptura epistemológica entre as ordens que compõem a antropologia humana. Os diferentes métodos que Pascal utiliza para chegar ao conhecimento destas verdades autônomas, que são independentes no interior de cada ordem do conhecimento (dispostas em total disjunção e completa incomunicabilidade), fazem ver uma concepção de verdade que não é unívoca como pretendida por Descartes, a verdade para Pascal possui um caráter diverso e mesmo disperso entre estas ordens que constituem a existência humana¹⁵⁵. “Todos erram tanto mais perigosamente quanto seguem uma verdade; o seu erro não está em seguirem uma falsidade, mas em não seguirem outra verdade.” (Laf. 443). Devido à verdade agora dispersa, de sua não univocidade, o erro encontra-se em não admitir outra verdade ou em seguir uma e excluir as outras¹⁵⁶.

Para Pascal, apenas quando lançamos sobre a questão da verdade, a luz do drama teológico que envolve a existência humana é que nos aparece a real situação na qual existimos: num completo vazio de comunicação com a verdade, uma vez que nossa situação exprime uma total quebra de elos entre Deus e mundo, entre o mundo e o homem, e o homem e Deus; ou seja, o homem vive isoladamente em um mundo que não lhe oferece segurança, certeza e verdade.

Isso significa que a existência humana como mero ser de natureza deverá ser necessariamente um fracasso. Ele é insuficiente como um ser natural, e a natureza – e todas suas potencialidades – é insuficiente para contê-lo – em todos os possíveis

¹⁵⁵ “Vemos assim que Pascal rompe com a idéia de univocidade – esta existe só no Divino, terceira ordem divina, o homem é o ser equívoco por excelência – na metafísica: não há passagem de uma ordem a outra por meio de um parâmetro unívoco que organizaria o sistema. Trata-se de um *exílio ontológico*: três ordens distintas com objetos distintos, critérios distintos, logo, heterogeneidade ontológica.” (PONDÉ, 2001, p. 40).

¹⁵⁶ Em seu trabalho *Conhecimento na Desgraça – ensaio de epistemologia pascaliana*, Pondé desenvolve a hipótese das três ordens do conhecimento em Pascal, mostrando que, sobretudo, essa perspectiva se sustenta diante de um drama teológico vivido pelo homem sem Deus: “Assim, quando alguém estabelece um diálogo com Pascal deve ter em mente o fato de que esta relação atingirá dimensões teológicas, isto é, o Homem é um ser sobrenatural, o que implica diretamente a seguinte idéia: lidar com problemas humanos, segundo Pascal,

significados deste verbo – como um dos seus. (PONDÉ, *Conhecimento na desgraça*, p. 16).

O pirronismo aparece então aos olhos de Pascal como um índice inquestionável desta insuficiência natural que abriga a existência humana dentro da natureza. Na verdade, segundo este princípio da insuficiência o homem não cabe na natureza, ou seja, ele não consegue se situar num ponto fixo que lhe garanta certeza e verdade. Por isso, surge a compreensão pascaliana de que o pirronismo é uma “manifestação agressiva” de nossa miséria e desproporção em relação ao conhecimento da verdade, que existe apenas na ordem sobrenatural com a qual temos nenhuma comunicação. O pirronismo lhe representa a impotência da razão, sendo ela, por princípio, cética. E, como não poderia deixar de ser, o sinal mais evidente do diagnóstico referente ao mau funcionamento (insuficiência) da existência humana como ser natural. Em Pascal, o natural é sinônimo de imperfeição, miséria e fracasso. Embora seja o próprio sentimento natural o mecanismo que nos oferece o conhecimento da desproporção e de nossa cegueira cognitiva em relação à verdade essencial, nos limitando a um campo restrito de verdades apenas fenomenais e possíveis dentro da ordem do corpo (sentidos), que nos possibilita viver nessa condição de insuficiência e mesmo precária em relação ao conhecimento da verdade como tal.

O fato de que a razão fracassa em ‘legitimar’ as coisas que nosso *sentiment naturel* apreende apenas revela que temos outras formas cognitivas de nos relacionarmos como o mundo e que elas são, *infelizmente*, disjuntivas. Para Pascal é muito claro que o ceticismo seja um fenômeno ‘local’ que não invalida a cognição humana como um todo, mas somente revela nosso mau funcionamento geral pelo simples fato de que, apesar das ‘demonstrações’ céticas, continuamos a viver por meio de nossas (más) cognições. (PONDÉ, *Conhecimento na desgraça*, p. 17).

significa abandonar as fronteiras naturais. Para Pascal, antropologia e epistemologia são *simplesmente* áreas específicas dentro de um *drama* teológico geral.” (PONDÉ, *Conhecimento na Desgraça*, p. 14).

A maneira como Pascal dispensa seu tratamento à questão do pirronismo, como item de demonstração da miserabilidade da condição humana, leva-nos a perceber a importância desse tema em sua reflexão, especialmente quanto ao problema da verdade. Como observamos ao longo de nossa exposição, o estudo do pirronismo em Pascal nos leva a caminhos muito diversos. Isso porque não encontramos em seus escritos uma elaboração definitiva que o posicione em relação aos argumentos céticos. A maneira como nosso autor aborda esse tema, ora em relação a Descartes, buscando questionar a necessidade de fundamentação racional para o conhecimento, ora em relação a Montaigne, analisando a descrição do homem enquanto ser irremediavelmente separado da verdade, constrói um acesso, pelo menos em duas vias, para se chegar a uma compreensão pascaliana da filosofia pirrônica. Dois modelos se distinguem e se impõem naturalmente no estudo desse tema: em primeiro lugar, o modelo do ceticismo cartesiano que Pascal discute especialmente nos fragmentos Laf. 110 e Laf. 131, quando avalia os argumentos citados por Descartes na *Primeira Meditação*. Nesses textos, Pascal situa a reflexão cartesiana, que procura fundamentar o conhecimento na razão como uma pretensão improvável e mesmo impossível de ser alcançada, pois a própria razão não pode dar certeza de si mesma, uma vez que em seu próprio território permanece uma “guerra aberta” entre dogmatismo e pirronismo; sem que a razão mesma dê segurança de si, pois não é suficiente nem mesmo para resolver esse impasse primário a respeito de sua própria natureza, a saber, se pode ou não conhecer a verdade. Segundo os dogmáticos, é possível conhecer a verdade, pois são os defensores da tese de que “não se pode duvidar dos princípios naturais” obtidos na ordem do corpo (sentidos). E, segundo os pirrônicos, não é possível, pois defendem a posição de que a razão não pode demonstrar o conhecimento dos primeiros princípios, já que argumentos como o do sonho e do Deus enganador – a respeito de nossa origem – são invencíveis no terreno da argumentação racional. Ora, o impasse está colocado e não será a mesma razão, em conflito permanente, suficiente para decidir entre um e outro. Deste modo, a pretensão cartesiana está condenada ao fracasso. Ainda mais que, como bem percebe Pascal, a utilização das posições pirrônicas em Descartes segue um princípio meramente formal e metodológico que tem como objetivo limpar o terreno para o

surgimento do *cogito*, também essa pretensão cartesiana é frustrada, uma vez que Pascal aponta para esse modelo de pirronismo pretendido por Descartes, como um “pirronismo impuro”, que vai encaminhar o raciocínio cético a se decidir por uma conclusão dogmática, o que estaria fora da lógica pirrônica de suspensão do juízo. Além disso, a dúvida hiperbólica consumada no texto cartesiano pelo argumento do Deus enganador prenuncia muito mais um dogmatismo negativo, à moda dos céticos acadêmicos, negando qualquer acesso ao conhecimento, do que propriamente um pirronismo clássico em sua gloriosa *epoché*. Também por essa razão, o pirronismo que Pascal identifica em Descartes não passa de um pirronismo impuro que não segue aos princípios da filosofia pirrônica.

Quanto à temática do pirronismo em Pascal, não há dúvidas de que Descartes e Montaigne sejam seus dois principais interlocutores e, neste ponto em particular, que ainda desperta controvérsia entre os comentadores. Verificamos dois modelos distintos de pirronismo que são analisados por ele em ambientes de discussão diferenciados e sob uma ótica também diversa, com perguntas e objetivos variados, de modo que consideramos válida qualquer abordagem que leve em consideração, de um lado, o modelo cartesiano de uso das posições pirrônicas e, por outro, o modelo montaigniano de apresentação dos argumentos ligados à tradição cética. Sendo o primeiro, com a clara intenção de refutar o ceticismo, e o segundo, com a intenção de aprofundá-lo e atualizá-lo.

Aos olhos de Pascal, Descartes “incerto e inútil” fracassa em sua pretensão de fundamentar o conhecimento na razão, bem como em sua intenção de refutar o pirronismo fazendo uso dos próprios argumentos da tradição pirrônica. Na verdade, como dissemos anteriormente, o pirronismo de Descartes é um pirronismo impuro, por conceber um dogmatismo negativo muito mais próximo ao ceticismo acadêmico que propriamente do pirronismo, já que ao ordenar os argumentos da tradição cética evita sua conclusão lógica que seria a suspensão do juízo. Somente depois de negar todo conhecimento poderá concluir a verdade inquestionável do *cogito* que se impõe ante a dúvida. Se duvido penso, se penso existo. Como podemos observar, Descartes deixa de fora a principal proposição do

pirronismo, a saber, a suspensão do juízo. E assim, Pascal nos *Pensées*, mesmo reconhecendo a força dos argumentos enumerados por Descartes, avalia o uso cartesiano desta corrente filosófica como um “pirronismo impuro” que não respeitaria a lógica da argumentação pirrônica e, pelo contrário, faz do pirronismo um mero mecanismo metodológico usado exclusivamente como meio para chegar a seu objetivo final que era a descoberta do *cogito*, uma certeza indubitável que brota justamente da dúvida radical. Pascal, então, em sua reflexão, mostra outro modelo de pirronismo, que estaria em um nível mais elevado de elaboração lógica e especialmente disposto numa descrição da miséria humana, por isso, representante de um “pirronismo puro”, que é o caso de Montaigne na “Apologia de Raymond Sebond”. Na *Entretien avec Sacy*, Pascal faz ver um Montaigne como o máximo representante da seita dos pirrônicos, ou seja, aquele responsável por promover a filosofia cética por meio de uma abordagem consistente e convincente. “Quem quiser se esclarecer mais longamente sobre o pirronismo veja os seus livros. Ficará logo persuadido, e talvez demais.” (Laf. 131).

Pascal parece impressionado com a argumentação caracteristicamente pirrônica que ele encontra em Montaigne. Especialmente a figura retórica da antítese que é utilizada na promoção da *isosthéneia* (força igual entre os argumentos), que ganha sob a pena de Pascal uma interpretação particular. Ele elabora, ao expor na *Entretien*, o dogmatismo da doutrina de Epiteto e o pirronismo da doutrina de Montaigne, uma *isosthéneia* de modo a equilibrar, não tese e antítese, dogmatismo e dogmatismo negativo, como na tradicional *isosthéneia* dos céticos. Mas equilibra em sua leitura o dogmatismo e o próprio ceticismo da suspensão do juízo, consagrando o pirronismo puro de Montaigne, e, mais uma vez, rejeitando o pirronismo impuro (dogmatismo negativo) de Descartes. Fato que consequentemente leva o raciocínio pascaliano ao encontro de uma razão predominantemente cética sem fundamento em si mesma, uma vez que mantém num dos pólos de sua *isosthéneia* um elemento de dúvida permanente, mostrando uma indecidibilidade constitutiva da razão humana, incapaz de garantir por si mesma os

fundamentos para o conhecimento. Trata-se, assim, de uma posição altamente original diante do ceticismo, que reflete uma meditação profunda e madura.

A antítese, no caso de Pascal, não supõe apenas termos contrários ou idéias opostas, mas o próprio mecanismo de funcionamento da razão em procura da verdade, ou melhor, é a própria verdade que se expressaria de maneira antitética. A antítese não é um simples procedimento literário ou mera peça da oratória, sim, um meio de expressão adequada do verdadeiro e, por conseguinte, expressão da própria condição humana¹⁵⁷.

É possível mesmo afirmar que em Pascal a antítese, mais que uma figura de retórica, adquire valor teórico e filosófico próprio, quase como arma de combate contra aqueles que procuram apresentar a verdade de maneira unívoca, desconsiderando o caráter diverso pelo qual o ser humano tem acesso à verdade que se lhe apresenta. Pascal prefere manter através da antítese essa característica binária de oposição brutal à descrição do verdadeiro, do que simplesmente lançar de uma manifestação única e definitiva sobre a questão da verdade. Por conta disso, é justo observar que a antítese não tem como objetivo promover um dos dois lados dos elementos em questão, como se procurasse afirmar um em detrimento do outro, pelo contrário, a antítese em Pascal diz tanto de um quanto o outro. A opção antitética não exclui nenhum elemento em questão, pois na verdade, a intenção é promover a igualdade dos dois elementos, que, mesmo sendo contrários, marcam de modo preciso a descrição do verdadeiro. Um exemplo desse procedimento tipicamente pascaliano é o fragmento Laf. 131:

Que espécie de quimera é então o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que fonte de contrariedades, que prodígio? Juiz de todas as coisas, verme

¹⁵⁷ Esta tese de interpretação do uso da antítese e da *isosthéneia* em Pascal é sugerida no artigo *Antithèse et Isosthénie chez Pascal* – de Bernard Sève (1995). No qual o autor desenvolve essa maneira peculiar de Pascal entender que a razão expressaria o verdadeiro de modo antitético, uma vez que diante da indecidibilidade promovida pela *isosthéneia*, a razão continua a produzir teses e antíteses (quase à maneira de Hegel) para dar conta de examinar e comunicar os diferentes instantes da reflexão. Ou seja, a razão nunca conclui o verdadeiro, já que a verdade só pode ser expressa na antítese.

imbecil, depositário da verdade, cloaca de incerteza e erro, glória e escória do universo.

Nesta clássica descrição pascaliana da situação do ser humano, o valor da antítese não se restringe meramente a uma peça de retórica, pois não há a intenção de anular um elemento pelo outro ou, mesmo que haja uma hierarquia entre os elementos, pelo contrário, o objetivo de Pascal é mostrar o ser humano como esse campo fértil para as contradições e paradoxos. Assim, o que se pretende é afirmar as oposições que caracterizam o ser humano, um ser que só poderia comunicar a verdade de maneira antitética, pois essa seria, afinal, uma demonstração da própria duplicidade que marca a antropologia humana segundo Pascal. As antíteses têm a função, sob a pena de Pascal, de dizer que o homem é tudo isso: juiz de tudo/imbecil verme da terra, depositário da verdade/cloaca de incerteza e erro, glória/escória. E não que seja mais escória do que glória ou mais glória do que escória. A dualidade deve ser mantida, não resolvida pela antítese em um dos dois termos opostos, contudo, deve mostrar a contradição da própria natureza humana, na qual os elementos antitéticos se equilibram e se correspondem exatamente. Ou seja, com o uso das antíteses Pascal procura mostrar que o ser humano é um ser paradoxal e ambíguo, característica que se estende desde a linguagem até a possibilidade de conhecer e comunicar o verdadeiro. Em razão dessa duplicidade que Pascal mantém acerca do ser humano e da maneira como este apreenderia e comunicaria a verdade, o estudo das filosofias de Descartes e Montaigne, à luz da questão do pirronismo, mostram um Pascal sensível a duas propostas que lhe são contemporâneas, obrigando-o a pensar os debates filosóficos entre dogmáticos e pirrônicos ao mesmo tempo em que reflete sobre a condição humana e a possibilidade de alcançarmos qualquer conhecimento verdadeiro.

A filosofia cartesiana que, aos olhos de Pascal, procurava fundamentar a experiência humana do conhecimento exclusivamente na razão, como se ela fosse dotada de certa capacidade absoluta de construir um método correto (com base na matemática), pelo qual seria possível o acesso à verdade e que, por esta razão, afirmaria uma

racionalidade positiva, segura de si mesma, acaba por oferecer à crítica pascaliana a oportunidade de, ao analisar especialmente o uso dos argumentos céticos na *Primeira Meditação*, denunciar a pretensão cartesiana e seu pirronismo impuro que se mostra, em primeiro lugar, pelo uso das posições pirrônicas de modo sistemático e metodológico, com a finalidade de gerar a partir da dúvida radical a primeira verdade indubitável: a de que duvido e penso; deixando de fora a suspensão do juízo, procedimento principal da filosofia pirrônica. Em seguida, Pascal critica a pretensão cartesiana de construir uma apreensão unívoca da verdade, através da razão. Sobre esta questão, Pascal objeta que a verdade possui um caráter mais dinâmico, não estando disponível somente à razão e, por isso, seria de caráter diverso bem como a própria condição do ser humano, caracterizada pelo paradoxo, pela ambigüidade e pelas contraditoriedades.

Em Montaigne, Pascal percebe um esforço solitário da razão em situar o ser humano diante da natureza. Encontra a pergunta: quem é o homem? Quanto a esse questionamento, Pascal elogia Montaigne pela sua descrição do ser humano como desproporcionalmente radicado na finitude num universo rodeado de infinitos. Ainda em Montaigne, Pascal destaca a miserabilidade do ser humano, sua insuficiência em conhecer a verdade e a fragilidade da razão que é rebaixada ao nível de uma faculdade humana das mais ordinárias. Não significando, como para Descartes, o fundamento da experiência humano do conhecimento. Pascal percebe em Montaigne um legítimo representante da filosofia pirrônica, um verdadeiro pirrônico puro, que o possibilita desenvolver o tema da razão cética, ou seja, a consciência de que a razão não é suficiente para demonstrar qualquer índice acerca do conhecimento da verdade, por isso, fica limitada ao conhecimento de sua própria insuficiência e miserabilidade.

Tanto Descartes, no desenvolvimento do seu pirronismo impuro, quanto Montaigne, na elaboração do seu puro pirronismo, serviram à crítica pascaliana da razão em busca de compreender a si mesma, a própria situação humana e as possibilidades para o conhecimento. Nesta perspectiva crítica, pouco desenvolvida num século de crenças tão

positivas no poder da razão e da nova ciência, Pascal desloca-se ao terreno do anti-humanismo¹⁵⁸ e não compartilha com Descartes esta crença de uma razão segura de si mesma, nem com Montaigne esta apreensão do ser humano exclusivamente pela razão. Por isso, propõe ir além dos dois pensadores. Além de Descartes, quando propõe uma ciência experimental que busque verdades apenas fenomenais e não essenciais, ou seja, o uso de uma racionalidade mais modesta e, por isso, condizente com a situação diversa do ser humano (corpo, intelecto e sobrenatural) e a conseqüente diversidade da verdade. E além de Montaigne, quando procura não reduzir o homem apenas à sua natureza, mantendo a possibilidade de encará-lo também como ser de transcendência. Ou seja, o homem é miséria e grandeza, mesmo que sua grandeza esteja em reconhecer-se miserável. “Conheceei, pois, soberbo, que paradoxo sois para vós mesmos. Humilhai-vos, razão impotente! Calai-vos, natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem...” (Laf. 131).

¹⁵⁸ “... enquanto o projeto cartesiano tem como *telos* e base metafísica um método que é independente dos seus objetos e que retira o contingente do universo da ciência, Pascal se faz pensador do contingente: seu ‘método’ é imerso nele, afirmando-o. Enquanto o pensamento de Descartes, à luz de nosso percurso, poderia ser assimilado a um projeto racionalista humanista que crê em algum tipo razoável de suficiência epistemológica do homem, Pascal parte de seu conceito antropológico – e ontológico – de insuficiência.” (PONDÉ, 2001, p. 40).

BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDRESCU, V. *Le paradoxe chez Blaise Pascal*. Paris, Peter Lang, 1997.
- ATALLI, J. *Blaise Pascal ou o gênio francês*. Bauru, EDUSC, 2003.
- BIRCHAL, T. S. “A marca do vazio: reflexões sobre a subjetividade em Blaise Pascal”. In: *Kriterion*, Revista de Filosofia – UFMG, Belo Horizonte, agosto/dezembro de 1993. Vol. XXXIV, p. 50 - 69.
- BOUCHILLOUX, H. *Pascal: la force de la raison*. Paris, Vrin, 2004.
- _____. “Vérité phénoménale et vérité essentielle chez Pascal”. In: PÉCHARMAN, M. *Pascal: qu'est-ce que la vérité?* Paris, PUF, 2000, p. 63 - 88.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- EVA, L. A. “O Fideísmo Cético de Montaigne”. In: *Kriterion*, Revista de Filosofia – UFMG, Belo Horizonte, agosto/dezembro de 1992. Vol. XXXIII, p. 42 - 59.
- GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*. Paris, Editions Gallimard, 1955.
- GOUHIER, H. *Blaise Pascal – conversão e apologética*. São Paulo, Diálogo Editorial/Paulus, 2006.
- LEBRUN, G. *Pascal, voltas e reviravoltas*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- LEOPOLDO E SILVA, F. “Introdução”. In: PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. VII - XVI.
- _____. “A referência a Montaigne na concepção Pascaliana de história”. In: *Kriterion*, Revista de Filosofia – UFMG, Belo Horizonte, agosto/dezembro de 1992. Nº 86 – Vol. XXXIII, p. 60 - 76.

MAIA NETO, J.R. “Descartes Cético”. In: *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Wrigley, M. e Smith, P. J. (org), Campinas, UNICAMP, 2003, p. 297 - 313.

_____. “Pascal e as grandes questões de seu tempo”. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, série 03, v.05, 1995, p. 205 - 220.

_____. “De Montaigne a Pascal: do fideísmo cético à cristianização do ceticismo”. In: *O que nos leva a pensar*. Departamento de Filosofia – PUC – Rio, nº 08, 1994, p. 62 - 71.

MARTON, S. “Pascal: a busca do ponto fixo e a prática da anatomia moral”. In: *Discurso*, nº 24, Revista do Departamento de Filosofia – USP, 1994, p. 159 - 172.

MCKENNA, A. “*Les Pensées de Pascal: une ébauche d’apologie sceptique*”. In: Moreau, P.F. (ed.) *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle: Le retour des philosophies antiques à l’âge classique*, tome II, Paris, Albin Michel, 2001, p. 348 - 361.

MILLET, J.M. “Pascal, entre Descartes y el pirronismo”. In: *Mirar con Cuidado*. Filosofía y escepticismo – Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia, 1994, p. 35 - 53.

MONTAIGNE, M. *Ensaíes – Vol. II*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

PASCAL, B. *Pensées*. Texte établi par L. Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, 1962.

_____. *Pensamentos*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

_____. *Pensées et opuscules*. Paris, Classiques Hachette, 1968.

_____. *Entretien avec sacy sur la philosophie*. (Extrait des *Mémoires de Fontaine*). Paris, Actes Sud, 2003.

_____. Escritos escogidos. In: *Pascal, Bossuet – escritos escogidos*. Barcelona, Ed. Oceano, 1998.

_____. *Les Provinciales*, Paris, Gallimard, 1987.

PÉCHARMAN, M. *Pascal: qu’est-ce que la vérité?* Paris, PUF, 2000.

PONDÉ, L.F. *Conhecimento na desgraça: ensaio de epistemologia pascaliana*. São Paulo, EDUSP, 2004.

_____. *O Homem Insuficiente*. São Paulo, EDUSP, 2001.

POPKIN, R. *História do ceticismo – de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2000.

PORCHAT, O. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo, Brasiliense, 1993.

SANTIAGO, H. “Introdução”. In: DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. IX – XXXIV.

SCHOLAR, R. “Lecture de Richard Scholar”. In: PASCAL, B. *Entretien avec sacy sur la philosophie*. (Extrait des *Mémoires* de Fontaine). Paris, Actes Sud, 2003, p. 55 - 90.

SÈVE, B. “Vérité au-delà du pyrrhonisme, erreur en deçà? La triple vérité du pyrrhonisme dans les Pensées de Pascal”. In: PÉCHARMAN, M. *Pascal: qu'est-ce que la vérité?* Paris, PUF, 2000, p. 115 - 135.

SÈVE, B. “*Antithèse et isosthénie chez Pascal*”. *Hermès*, numero 15, 1995, p. 105 - 118.

SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposes Pirrônicas – livro I*. Tradução: P.R. de Oliveira sob a supervisão do Prof. Danilo Marcondes e do Prof. Luiz Bicca da PUC – Rio.

SMITH, P. *O que é ceticismo?* São Paulo, Brasiliense, 1992.

_____. *Ceticismo Filosófico*. Curitiba, Editora UFPR, 2000.

_____. “Diálogos sobre o ceticismo e a dúvida cartesiana”. In: *O que nos leva a pensar*. Departamento de Filosofia – PUC – Rio, nº 08, 1994, p. 72 - 105.