

A querela sobre o ceticismo antigo e moderno: algumas reflexões sobre Descartes e seu contexto¹

GIANNI PAGANINI

(Università del Piemonte Orientale). E-mail: gianenrico.paganini@lett.unipmn.it

Tradução de Plínio Junqueira Smith (Unifesp, CNPq)

1. Como todo programa de pesquisa original e frutífero, o programa de Richard Popkin inspirou outras interpretações que se revelaram rivais de seu livro *História do ceticismo*. Certamente não é por acaso que somente após Popkin ter redescoberto o importante papel desempenhado pelo renascimento do ceticismo um intenso debate surgiu sobre as diferenças, valores e a possível superioridade dos modernos sobre os antigos a respeito da extensão da dúvida: um tipo de *querela dos antigos e dos modernos* para estabelecer se e como os primeiros ou os últimos superaram os outros em coerência e radicalidade. Poder-se-ia objetar que essa disputa já foi articulada em nossos arquétipos filosóficos modernos, retrocedendo pelo menos até Hegel e seu crítico Kierkegaard: o primeiro, como é bem conhecido, defendeu os antigos, afirmando em suas *Conferências sobre a história da filosofia* que o ceticismo grego foi muito mais profundo e abrangente que a dúvida cartesiana, enquanto o segundo, começando com a obra pseudo-epigráfica de Johannes Clímacus, alinhou-se aos modernos, enfatizando a ruptura entre a era moderna e o espanto e imediação típica dos gregos. *De omnibus dubitandum est*: com essa citação cartesiana, Kierkegaard caracterizou a época moderna, cuja novidade, segundo ele, poderia ser resumida em três frases: 1) “A filosofia começa com a dúvida; 2) A dúvida é exigida para praticar a filosofia; 3) A filosofia moderna começa com a dúvida”².

Apesar dessas antecipações proféticas, o alcance completo da querela apenas recentemente foi investigado de novo de uma maneira científica,

graças a especialistas como M. F. Burnyeat, M. Frede e J. Barnes (cujos artigos foram reunidos na coletânea *The Original Sceptics*), uma lista à qual deveríamos acrescentar os nomes de J. Annas, G. Striker, B. Mates e, mais recentemente, G. Fine, quem fez uma crítica profunda das teses de Burnyeat. Não temos a intenção de explorar o debate sobre o conteúdo do ceticismo antigo aqui. Seus intérpretes discordam sobre alguns pontos cruciais, como se e em que medida o cético poderia ter crenças, se confiar nos fenômenos envolve ter crenças sobre eles e, finalmente, se a *epokhé* somente ataca os dogmas filosóficos ou científicos ou destrói até as crenças da vida ordinária. Com relação a essa questão, os defensores da “concepção sem crença” discordam dos defensores da “concepção com algumas crenças”, enquanto Frede complicou ainda mais a questão, distinguindo dois tipos de assentimento e, portanto, duas maneiras de ter crenças.

O lado da controvérsia no qual estou interessado aqui é o moderno e o que me diz respeito com relação aos antigos é seu impacto no pensamento do século XVII e, especialmente, seu impacto no contexto imediato das ideias de Descartes. A reflexão sobre essa questão resultou no que G. Fine corretamente chamou de o “veredicto moderno padrão”. As principais doutrinas desse “veredicto” são as seguintes: 1) os céticos antigos rejeitam a crença, enquanto os modernos rejeitam somente o conhecimento; 2) os céticos antigos sustentam somente um “ceticismo de propriedade”, porque eles não questionam se eles têm corpo ou se existe um mundo externo, mas apenas se os objetos são tais como são representados; 3) o objetivo do ceticismo antigo é, sobretudo, prático, enquanto o moderno, em contraste, é estritamente metodológico e epistemológico. Mesmo que G. Fine tenha contestado os três pontos desse “veredicto”, no geral o resultado dessa comparação é que o ceticismo antigo aparece bem menos radical do que a variedade moderna e, conseqüentemente, que Descartes é considerado como o primeiro a articular essa suposta nova versão do ceticismo³. Deve-se notar que, apesar das divergências entre os intérpretes, eles coincidem ao levantar a discussão como uma confrontação direta entre as formulações cartesianas e suas supostas fontes antigas, evitando qualquer pesquisa contextual

sobre o impacto efetivo e influência das últimas sobre as primeiras. Assim, eles têm o estranho efeito de transformar uma questão histórica num assunto de estudo comparativo.

Comparado com esse “veredicto”, meu ponto de vista será bem diferente, tanto no método como no conteúdo. Com relação ao método, parece-me que os defensores e oponentes desse “veredicto”, ao comparar diretamente os textos cartesianos às suas fontes antigas, acabam por ignorar uma das principais lições da *História do ceticismo* de Popkin: a necessidade de uma análise contextual adequada que leve em conta as leituras reais dos autores e as influências que os afetaram⁴.

Com relação ao conteúdo, tentarei demonstrar que o uso da dúvida por Descartes vai bem além dos limites alcançados pelos clássicos, especialmente porque ele estava muito mais preocupado com o ceticismo libertino moderno do que com as versões antigas do ceticismo. Ele estava envolvido numa discussão entre modernos sobre o uso dos antigos. Ainda que pareça óbvio, isso não é universalmente reconhecido, especialmente em algumas tendências atuais na historiografia⁵.

2. O primeiro ponto a ser tratado é o conhecimento efetivo de Descartes sobre os textos céticos. Desse ponto de vista, seus escritos são muito decepcionantes, pois suas referências explícitas aos céticos da antiguidade são muito gerais: comumente, Descartes se refere aos “céticos” em geral, mais raramente aos “acadêmicos” e somente em poucos casos aos “pírrônicos”. Mesmo levando em conta sua reticência comum sobre suas fontes, o que chama a atenção é que Diógenes Laércio nunca é mencionado, nem Sexto Empírico ou Plutarco. O caso de Galeno é igualmente significativo: nenhuma ocorrência de *De optimo genere docendi*, que tinha sido impresso, na tradução latina de Erasmo, como um apêndice tanto às *Hipotiposes* como ao *Adversus mathematicos*, editados respectivamente por Estienne e Hervet, e que forneciam conhecimento fidedigno das doutrinas céticas. A escola acadêmica recebe melhor sorte em Descartes, basicamente graças à refutação de Agostinho, que desempenha uma função importante para a

gênese do *cogito*⁶.

Além disso, deve-se dizer que mesmo a confissão mais explícita de Descartes sobre seus débitos é ambivalente: ele admite ter lido “muitos livros sobre esse assunto de acadêmicos e céticos”, que podemos supor incluir “pirrônicos”, contudo, ele imediatamente acrescenta que fez isso de maneira relutante: “e, mesmo que não tenha sido sem desgosto que eu requeitei esse prato, ainda assim não pude evitar dedicar-lhe toda uma meditação”⁷. A suposta razão para esse “dever” é que os textos céticos resultam ser úteis para ensinar alguém a duvidar das “coisas sensíveis”, perfazendo assim uma condição crucial para o conhecimento que, diferentemente daquele que diz respeito às coisas sensíveis, pode ser absolutamente certo. Além disso, respondendo a Bourdin e a Hobbes, Descartes enfatiza o caráter terapêutico de seus estudos céticos: assim como Galeno e Hipócrates primeiro tiveram de estudar as doenças antes de tratá-las, assim também ele se considera como o primeiro que teve êxito ao refutar os argumentos céticos corretamente, porque os tinha examinado de maneira precisa e levado-os às suas últimas consequências⁸. As “razões para duvidar” desempenham uma função dialética, pois as verdades que resultam são “certas e verificadas”, na medida em que não podem ser abaladas pelas dúvidas mais fortes que se podem inventar, a saber, as “dúvidas metafísicas”.

Em suma, esse rápido exame dos indícios principais esboça um quadro que não é imediato nem homogêneo: Descartes está interessado nos grandes temas céticos, contudo ele ignora suas diferenciações históricas; além disso, apesar de mostrar desgosto pelo que chama de “prato requeitado”, ele não hesita em dar uma nova e mais forte versão dos argumentos que sabe não serem “novidades”. Muitas dessas inconsistências aparentes desaparecerão quando percebermos que seu verdadeiro interlocutor não é o ceticismo antigo, mas a versão moderna, isto é, o libertinismo.

3. Sobre esse ponto, a importância do libertinismo, a contribuição de Popkin⁹ é central, ainda que precise de alguma revisão, como veremos adiante. Antes da publicação de sua *História do ceticismo*, supunha-se que os

autores a quem Descartes estava respondendo eram essencialmente Montaigne e Charron¹⁰. Ao contrário, raramente se referia a Sanchez e La Mothe Le Vayer. Recentemente, a centralidade de Montaigne foi novamente afirmada por Edwin Curley em seu estudo clássico *Descartes against the skeptics*¹¹. Mais recentemente, algumas tentativas foram feitas para reduzir a importância da crise cética e mesmo para expulsar Montaigne de seu lugar privilegiado nessa história, como na resenha de Michael Ayers da terceira edição da *História do ceticismo*, que opõe a Popkin um Montaigne muito místico e platônico¹²; de outro lado, Dominik Perler questionou se uma verdadeira “crise pirrônica” sequer ocorreu na época moderna¹³, enquanto Charles Larmore definiu como “um exagero” a concepção comum de que Montaigne passou por uma “crise cética” após ler Sexto. De acordo com ele, o livro de Sexto simplesmente confirmou uma visão que Montaigne “já estava elaborando por conta própria”¹⁴. Por sua vez, Marjorie Green negou que Descartes assumiu “a posição de alguém heroicamente combatendo o terrível desafio da *crise pyrrhoniene*”¹⁵. Na verdade, exceto pelas poucas contribuições de Cavailé, Lojaco e Giocanti¹⁶, muito pouco foi feito até agora para estender o alcance das fontes céticas modernas para além dos nomes de Montaigne e Charron, ainda que alguns especialistas notórios, como Rodis-Lewis e Maia Neto, tenham oferecido novas descobertas e interpretações que confirmam o entendimento de Popkin sobre a centralidade deste último para a posição cartesiana¹⁷.

Para resolver a discutida questão do alcance do envolvimento de Descartes na crise pirrônica, temos à nossa disposição um recurso confiável: podemos examinar o testemunho direto do protagonista para ver como ele avaliou e respondeu aos desafios céticos. Ainda que tenha sido completamente ignorado pelos historiadores, temos um documento excepcional para esse propósito. Estou me referindo à polêmica de Descartes contra o jesuíta Bourdin. A maioria das objeções deste último diz respeito a um tópico que é crucial para nosso propósito: de acordo com o padre jesuíta, Descartes teria enfatizado excessivamente o poder da dúvida, abrindo assim as portas, apesar de suas boas intenções, à ideia de que o ceticismo não

pode ser refutado. Aliás, esse é um grande aspecto da avaliação de Popkin: seu retrato de Descartes como um *sceptique malgré lui*¹⁸ parece muito próximo da imagem do filósofo esboçada nas *Sétimas Objeções*.

Com relação a essas objeções, deixem-me observar, antes de tudo, que as críticas de Bourdin não são tão ingênuas como as descreve Descartes no começo do debate, nem tão injustas como ele as representa no final, quando ele percebeu que a controvérsia foi em vão e, mais que isso, foi auto-destrutiva para sua estratégia, que visava ganhar crédito entre os jesuítas. Essa decepção é clara na importante carta que ele enviou depois ao padre Dinet, que acompanha a segunda edição das *Meditações*. Contudo, embora o resultado tenha sido desagradável, em seus primeiros estágios a confrontação teve importância real e Descartes trabalhou cuidadosamente para avaliar as críticas de Bourdin, demonstrando a importância que ele atribuía às questões que elas levantavam sobre a avaliação do ceticismo.

Uma passagem desse extenso debate atraiu particularmente o interesse dos especialistas cartesianos: na verdade, é uma das poucas passagens das *Sétimas Objeções* que é constantemente citada nas monografias¹⁹, enquanto muito pouca atenção é dedicada à seguinte passagem, quando o contexto histórico apropriado é explicado, desde que se possa elaborá-lo. Primeiro, deixem-me lembrar rapidamente a passagem mais famosa. Respondendo à objeção de que ele levou a dúvida a um excesso, Descartes desenvolve sua famosa comparação entre os fundamentos do conhecimento e as fundações de uma construção. Bourdin considera excessiva a afirmação de que Descartes teria encontrado um fundamento que é “mais firme” do que o estabelecido por qualquer outra pessoa, uma vez que, ele argumenta, seria mais razoável apoiar-se numa base tão firme “como a terra que sustenta”. Na verdade, o autor das *Meditações* sugere que a firmeza dos fundamentos deveriam ser proporcionais à importância da construção que se pretende construir sobre eles. Já tínhamos encontrado essa comparação no *Discurso*, quando Descartes traça um paralelo entre, de um lado, diferentes tipos de conhecimento e, de outro, diferentes tipos de apoios ou fundações, como “a terra movediça e a areia” e “a pedra ou a argila”. Nas *Sétimas Respostas*,

uma gradação substitui a oposição. Se a areia poderia ser considerada suficiente para sustentar uma cabana, nada menos firme do que uma pedra bastará para aquele que almeja construir uma torre. A função do ceticismo torna-se evidente tão logo abandonamos a metáfora: Descartes pensa que seria “absolutamente falso” (*falsissimum*) se, ao assentar os “fundamentos da filosofia”, as dúvidas, o instrumento com o qual se deve cavar até alcançar a rocha sólida, fossem postas de lado antes de a “certeza mais alta” ser alcançada, isto é, a maior certeza que se pode obter. Esse é o equivalente da pedra²⁰. Portanto, a mente não deveria apoiar-se *prudenter ac secure* em fundamentos que são menos firmes do que as evidências de que não se podem duvidar. Ao contrário do caso das opiniões, com relação ao conhecimento não há gradação de certeza, uma vez que a verdade é “indivisível”, o que não é conhecido ser *summe certum* (“o mais certo”) poderia se revelar “falso”, mesmo que possa aparecer “provável”. Até aqui, estamos lidando com um princípio de precaução, já funcionando no *Discurso*, que nos leva a considerar como falso aquilo sobre o que se poderia ter a menor dúvida, quando se trata de *contemplatio veritatis*.

A passagem seguinte é muito menos conhecida. Nessa, Descartes representa o ceticismo como algo vivo e moderno, não um fantasma das filosofias antigas, nem uma herança de gerações prévias. O ceticismo tem sua existência independente própria, uma existência ameaçadora, fora do sistema de Descartes. Portanto, os historiadores não deveriam vê-lo somente como uma exigência metodológica dentro da estrutura da filosofia cartesiana, uma espécie de hipótese extrema pela qual o meditador verifica a firmeza de seus fundamentos. Do novo ponto de vista de Descartes, os céticos não são uma “seita hoje abolida” que se poderia rejeitar com zombarias e tiradas, como faz Bourdin. Ao tratar os céticos como “pessoas incuráveis e desesperadas” que não merecem consideração ponderada, o jesuíta ignora o ponto em questão, isto é, a seriedade e o perigo do ceticismo moderno, que é, a esse respeito, muito diferente da variedade antiga: “Nem devemos pensar que a seita dos céticos está extinta há muito tempo. Ela floresce hoje tanto quanto outrora e quase todos os que pensam que eles têm alguma

habilidade além da do resto da humanidade, ao não encontrar nada que os satisfaça na filosofia comum e ao não ver outra verdade, refugiam-se no ceticismo²¹.

Boa parte desse debate com Bourdin gira em torno da escolha da estratégia correta a adotar contra esses céticos por inclinação. Enquanto o jesuíta se preocupa com a ideia de que segui-los no caminho da dúvida excessiva poderia condenar o filósofo a admitir a impossibilidade de responder-lhes, Descartes pensa, ao contrário, que a recusa dogmática de seguir a dinâmica da dúvida até o fim poderia ser um indício de fraqueza e mesmo uma confissão implícita de derrota. Uma verdadeira refutação somente pode vir da maior amplificação da dúvida; de outra maneira, pergunta Descartes, “o que ele responderá aos céticos que vão além de todos os limites da dúvida?” (*quid respondebit Scepticis, qui omnes dubitationis limites transcendunt?*).

4. Expusemos, até aqui, o núcleo teórico desse debate, mas seu pano de fundo cultural também é importante. Como vimos antes, Descartes está declarando que ele se defronta com um ceticismo vivo, não uma relíquia do passado. E a confrontação não é somente epistemológica, porque os “erros” dessa “seita”, que está “na moda como nunca antes”, são ditos “*Atheorum scepticorum errores*”²². De fato, os “céticos de hoje” exigem que “se demonstre para eles a existência de Deus e a imortalidade de suas almas”. A descrição que segue é muito precisa: “nenhum cético de hoje [*omnes hodierni sceptici*] tem qualquer dúvida na prática sobre se ele tem uma cabeça, se dois mais dois é igual a quatro e assim por diante. O que os céticos dizem é que eles somente tratam essas afirmações como se [*tamquam*] fossem verdadeiras, porque elas aparecem [*apparent*] assim; mas os céticos não acreditam [*credunt*] que são certas, porque nenhum argumento racional exige isso deles”²³.

Quem são esses “céticos ateus”? E como poderia um cético ser ateu?

Deixe-me proceder primeiro por exclusão. É evidente que não estamos lidando com o próprio ceticismo de Descartes: pondo de lado a questão do ateísmo, que evidentemente não se encaixa na metafísica cartesiana, esses

céticos não lançam dúvidas sobre a existência de seus próprios corpos, do mundo externo etc., como acontece, ao contrário, nas *Meditações*. Não se trata também de Sexto: nos seus escritos, os céticos não aparecem como ateus, mas antes como pessoas suspendendo o juízo sobre a existência de deuses e suas negações, de acordo com a regra do *ou mallon* e seguindo o preceito da *epokhé*. Longe de serem ímpios, os céticos antigos agiam de acordo com as tradições religiosas de sua *pólis*. Uma terceira possibilidade também pode ser excluída: não se trata de Montaigne ou de Charron, uma vez que nenhum deles foi tão longe a ponto de diretamente pôr em dúvida a existência de Deus; no máximo, eles apontaram os limites de toda representação dogmática de Deus, enfatizando o dano pesado causado pela decadência da religião na superstição ou intolerância fanática. Sendo um seguidor dos conformistas pirrônicos, Montaigne voltou a acusação de encorajar o ateísmo, não contra os céticos, mas contra aqueles novos dogmáticos, como Lutero, que, com suas novidades, tinha abalado “*nostre ancienne creance*”²⁴. Pode-se fazer um discurso similar sobre a alma: também neste caso, as dúvidas de Montaigne e Charron dizem respeito muito mais às definições filosóficas opostas da natureza da alma do que ao seu destino após a morte de acordo com a fé. E mesmo se for notado que, como um fino observador, Montaigne salientou os estreitos elos que unem a alma ao corpo, amplamente se apoiando nos modos extraídos do *De rerum natura*, dever-se-ia inferir disso que, nesses contextos, Montaigne parece ser antes um epicurista, e portanto um dogmático, do que um cético.

Depois de esboçar uma série de exclusões, podemos alcançar algumas afirmações positivas com relação à identidade dos céticos de quem Descartes está falando? Embora possa ser enigmática, a expressão cartesiana contém algumas pistas que nos possibilitam resolver o problema da identidade desses céticos. Vimos que a passagem das *Sétimas respostas* contém dicas precisas sobre o método das “aparências”, que os céticos usam para distinguir entre, de um lado, as aparências de fenômenos ordinários (por exemplo, o corpo próprio) ou dos *noumena* mais aceitos (verdades matemáticas) e, de outro, objetos que não “aparecem” da mesma maneira, como

Deus e a alma, que são, portanto, *ádela*, isto é, “ocultos” por natureza, como diriam os antigos. No caso dessas realidades não-visíveis, ateus céticos atribuem o ônus da prova aos que defendem sua existência: “E uma vez que não aparece para eles da mesma maneira que Deus existe e que a alma humana é imortal, portanto eles não pensam que se deve usá-los como se fossem verdadeiros nem mesmo na prática, a menos que essas proposições sejam provadas mais seguras do que aquelas pelas quais eles adotam todas as aparências”²⁵.

Essa referência à noção e ao termo “aparência”, de modo a traduzir a ideia cética de fenômeno, foi introduzida por Montaigne na *Apologia*, seguindo uma importante passagem de Sexto Empírico: uma rápida comparação com a tradução latina das *Hipotiposes*, feita por R. Estienne, mostra que o humanista orientou essa escolha léxica, tendo usado o termo *apparentia* (em vez do *visa* ciceroniano) para traduzir a palavra grega *phainomena*²⁶. Descartes fala dos céticos de seu tempo, dizendo que eles seguem, ou adotam, todas as “aparências” (*apparentia omnia amplectuntur*)²⁷.

De qualquer modo, como já vimos, não podemos encontrar em Montaigne, ou nos seus herdeiros como Charron, essa aplicação do conceito de fenômeno a objetos como Deus ou alma. É nos libertinos da primeira metade do século XVII e, primeiro de todos, em François La Mothe Le Vayer que nós finalmente encontraremos uma maneira semelhante de tratar o assunto. Comumente, La Mothe Le Vayer foi evocado com relação ao assunto controverso sobre o *méchant livre* a que Descartes se refere para Mersenne em suas cartas de 1630-31. Ainda é questionado se esse “livro maligno” eram realmente os *Dialogues d’Orasius Tubero faits à l’imitation des anciens*, que circularam em duas partes durante esses mesmos anos, sem o nome do autor e com datas e informações falsas, em não mais do que trinta ou trinta e três cópias ao todo. Os Diálogos são o exemplo mais ousado do ceticismo libertino, escondendo uma rebelião agressiva a qualquer forma de dogmatismo sob confissão ostensiva de fideísmo. Na verdade, minha demonstração neste artigo não depende do resultado da controvérsia da identidade do “livro maligno”, porque não estamos preocupados com o começo dos

anos 1630, mas com uma etapa posterior da vida de Descartes, quando ele acabou de publicar as *Meditações*. Veremos em seguida que os *Diálogos de La Mothe Le Vayer* desenvolvem esse método dos fenômenos, enquanto outra obra do mesmo autor é provavelmente a fonte para a afirmação da suposta identidade entre ceticismo e ateísmo: *A virtude dos pagãos*, publicada em 1641²⁸, somente um ano antes da segunda edição das *Meditações*, que contém as *Sétimas objeções e respostas*, com a expressão que citamos antes sobre o encontro entre ceticismo e ateísmo. Portanto, unindo as obras de La Mothe Le Vayer, a semi-clandestina e a oficial, podemos obter uma imagem que se enquadra muito bem no retrato cartesiano desses “ateus céticos”.

5. Começarei com os *Diálogos* de Orasius Tubero. Das oito partes contidas no livro, que tratam de assuntos que vão do casamento à política, da religião à vida privada, e mesmo dos méritos de um burro como símbolo da sabedoria dos céticos, dois, *Da filosofia cética* e *Da divindade*, merecem atenção especial. O primeiro retoma a noção sextiana de fenômeno, sublinhando dois aspectos aos quais o testemunho de Descartes explicitamente se refere: primeiro, o cético aceita os fenômenos ou aparências como afecções passivas no campo da vida ordinária, uma vida sem dogmas; segundo, ele rejeita as tentativas feitas pelos dogmáticos de ir além dos fenômenos em direção ao que é “oculto por natureza”. Mesmo que esse diálogo não tenha nenhuma aplicação direta ou explícita a objetos como Deus ou alma, isso não tira muito da audácia dessa obra, porque Orasius parece chegar muito próximo de debater crenças religiosas. Assim, ele mal discrimina entre religião “verdadeira” e “falsa”, crenças pagãs e crenças cristãs, se deleita em enumerar ateus, sejam filósofos individuais ou populações inteiras, e apresenta sumariamente o famoso paradoxo de Bacon, de acordo com o qual o ateísmo é preferível à superstição. No final, La Mothe Le Vayer multiplica os “paralelos traiçoeiros” entre os milagres cristãos e as maravilhas pagãs, seguindo uma explicação naturalista do sobrenatural tirada de autores sulfurosos do Renascimento, como Pomponazzi e Cardano (os mesmos em que o “ímpio” Vanini tinha se apoiado). Contudo, apesar disso tudo, devemos admitir que

o passo mais ousado, da dúvida ao ateísmo, ainda está faltando nessa obra.

Cabe ao outro diálogo, *Sobre a divindade*, ir além. Nesse diálogo, a noção de fenômeno é habilmente aplicada a um amplo leque de fatos religiosos. Como os criadores dos sistemas astronômicos, ao formularem suas hipóteses, tentam “salvar os fenômenos” dos movimentos celestes, assim também as religiões fazem o mesmo com os fatos da vida moral humana: “tudo o que aprendemos sobre deuses e religiões é somente o que os homens mais capazes inventaram como o mais razoável de acordo com seu discurso para a vida moral, econômica e civil, bem como para explicar os fenômenos dos comportamentos, ações e pensamentos do pobre mortal, para dar-lhe regras seguras para a vida e, na medida do possível, sem absurdos”. Essa comparação estende o papel dos inventores: assim como um inovador como Copérnico surgiu na astronomia e inventou novas hipóteses sobre os fenômenos celestiais, assim também não podemos excluir isso na moral e religião, uma pessoa “dotada de melhor imaginação” surgirá e estabelecerá “novos fundamentos ou hipóteses que explicam mais facilmente todos os deveres da vida civil”. De um modo geral, conclui La Mothe Le Vayer, “essa religião é somente um sistema especial que dá uma razão para os fenômenos morais [*phainomenes morales*] e para todas as aparências de nossa ética duvidosa”²⁹.

Ainda que La Mothe Le Vayer tome a precaução de declarar que somente relatou o que “os povos irreligiosos” pensam, sua análise revela todos os caracteres de um *esprit fort*, um intelectual desencantado que mentalmente “se livrou do jugo” da religião, para empregar a clara metáfora difundida entre os libertinos e que Pascal citava em seu próprio benefício para descrever a atitude dos descrentes de sua época. Contudo, apesar de toda a abertura de espírito dos *Diálogos de Tubero*, novamente temos de admitir que uma equivalência explícita entre ceticismo e ateísmo ainda não ocorre mesmo no *Da divindade*. Ainda que pareça paradoxal, é na obra oficial de 1641 que o elo entre as duas atitudes se torna inteiramente explícita.

6. *A virtude dos pagãos* foi escrita para contestar a demolição jansenista das

“falsas virtudes” do humanismo clássico e sustentar a ideia de uma semelhança entre a ética cristã e a filosofia antiga. Essa abordagem basicamente visa a abrir as “portas da salvação” para quase todas as pessoas, e mesmo para filósofos que não conheceram a graça ou a revelação, generosamente lhes atribuindo uma “fé implícita” e alguma antecipação das verdades fundamentais pertencentes ao monoteísmo. No que diz respeito ao ceticismo, o resultado é surpreendente e contrário à posição esboçada nos *Diálogos*: enquanto La Mothe Le Vayer tinha lá afirmado a utilidade da dúvida como um impulso para a fé cristã (seguindo a tradição inaugurada por G. F. Pico, que foi continuada nos prefácios das primeiras edições das obras de Sexto e sancionada pelo próprio Le Vayer em seus paralelos entre o “divino Sexto” e as passagens de São Paulo sobre a loucura da filosofia), na *Virtude dos pagãos*, o autor, em vez disso, extrai conclusões opostas. Sócrates e Platão, Pitágoras e Zenão, quase todos os filósofos pagãos “são salvos”. Somente um, além de Diógenes, o cínico, é condenado ao inferno: Pirro, cuja “salvação – diz o autor – eu considero desesperadora”. É digno de nota que o julgamento de Le Vayer depende de uma análise equilibrada das passagens de Sexto sobre a religião, reconhecendo que elas não resultam num ateísmo dogmático, mas, antes, expressam uma posição crítica próxima daquela atribuída por Descartes aos cétricos de sua época.

“O problema não é que os cétricos fizeram profissão de ateísmo, como alguém acreditou. Você pode ver em Sexto Empírico que eles reconhecem a existência de deuses como os outros filósofos, prestando-lhes a adoração ordinária, e não negam a providência”. Contudo, por trás dessas aparências de conformidade existe uma abordagem oposta à fé e que autoriza o libertino a revelar seu espírito irreligioso implícito no raciocínio cético. La Mothe Le Vayer continua assim: “Contudo, além do fato de que os pirrônicos nunca se decidiram sobre o reconhecimento de uma primeira causa, que os teria feito desprezar a idolatria de sua época, é certo que eles não acreditavam em nada sobre a natureza divina a não ser com suspensão do juízo e somente professavam a dúvida e uma disposição a se submeter às leis e costumes de sua época e do país em que viviam”. Em suma, apesar de sua

submissão externa, “a salvação de Pirro e dos discípulos que seguiam suas opiniões sobre a divindade” se revela, como admite o próprio La Mothe Le Vayer, “sem esperança”³⁰.

Surge, aqui, o problema de como se poderia reconciliar essa avaliação negativa com a apreciação feita alhures do “divino Sexto”. Suspendendo o juízo sobre a sinceridade do autor, notaremos apenas que as teses combinadas desse “pirronismo cristão” realmente representou uma síntese altamente problemática e instável, sempre pronta a se tornar o seu oposto, o “ateísmo cético” que Descartes denuncia – e isso não tanto por causa da incoerência ou pretexto do autor, como por causa da forte tensão entre, de um lado, o método da *epokhé* e, do outro, a afirmação dogmática típica de qualquer crença teológica, sobretudo do cristianismo. Como Bayle admitirá depois, o surgimento da teologia cristã, consistindo primeiramente de dogmas e secundariamente de cerimônias, teria tornado impossível um compromisso como o dos antigos e exigiu o tratamento da dúvida como o equivalente de irreligiosidade, o que é uma atitude moderna típica.

Consequentemente, não é difícil entender por que um filósofo como Descartes afirmou que suspender o juízo sobre a primeira causa equivalia a professar um verdadeiro ateísmo cético, apesar da aparente contradição entre o nome e o adjetivo.

Enfatizando a necessidade de seguir em seu próprio solo “aqueles cétricos que vão além de todos os limites da dúvida”, Descartes estava, portanto, realizando uma operação complexa. Na querela sobre o ceticismo, ele tomou partido dos modernos, convencido de que eles tinham ultrapassado os antigos na força da dúvida, deixando para trás tanto a equidistância cuidadosa (*isosthéneia*) de Sexto e a sábia conformidade de Pirro. De outro lado, ao apropriar-se da regra segundo a qual “deve-se duvidar de tudo” (*de omnibus est dubitandum*)³¹, o autor das *Meditações* estava voltando contra os libertinos a acusação de não se aterem ao seu programa. Descartes se queixou de que eles não tinham examinado completamente as aparências e tinham parado antes de alcançar a certeza mais alta. Frases como as que dizem respeito à existência do corpo e do mundo não eram objeto de in-

investigação seja pelos céticos antigos ou modernos e libertinos: ambos se limitavam aos fenômenos, como se torna muito claro na reconstrução de Descartes. Ao contrário, mesmo essas verdades aparentes se tornam, nas *Meditações*, objeto de um nível mais alto de dúvida, a dúvida “metafísica”. Desse ponto de vista, a distinção do filósofo entre *usus vitae e contemplatio veritatis* é apenas superficialmente semelhante à diferença entre dois tipos diferentes de critérios, que La Mothe Le Vayer extrai dos escritos de Sexto.

7. Respondendo à acusação comum feita contra os céticos de causar “uma subversão da vida humana”, o libertino retoma a distinção entre dois significados diferentes de critério: de um lado, o critério que “julga em última instância e dá certeza aos objetos de conhecimento” e é, portanto, rejeitado pelos céticos como dogmático; de outro lado, o critério que “segue com probabilidades sem estabelecer qualquer coisa e que é chamado *to phainómenon*, o que aparece, que é o critério do ceticismo”³². Essa distinção corresponde exatamente ao que os *sceptici hodierni* de Descartes dizem quando distinguem entre o campo da *praxis*, quando eles se submetem às aparências, e o alcance das “demonstrações”, das quais duvidam. Deve-se notar também que a “vida sem dogmas” de La Mothe Le Vayer se abre para a probabilidade e verossimilhança, misturando temas pirrônicos e acadêmicos, enquanto Descartes rejeita mais radicalmente o provável, assimilando-o ao falso, pelo menos no reino da teoria, e precisamente por falta de evidência, mesmo que ele o admita em sua moral provisória.

Na verdade, por baixo da defesa pragmática das certezas ordinárias empreendida por Descartes para as necessidades da vida, pode-se ver operando nas *Meditações* um procedimento muito mais radical do que um cético como Le Vayer poderia ter aceitado³³. Para o metafísico francês, a dúvida não para realmente na entrada da vida comum e termina por invadir o campo dos fenômenos (entendendo por fenômeno tudo o que “aparece” para a mente). Numa filosofia que visa a indubitabilidade, a divisão entre teoria e prática talvez tenha êxito ao evitar que a primeira impeça a última³⁴, mas certamente não impede a teoria de investigar as crenças práticas

do ponto de vista de seu conteúdo cognitivo. Portanto, a dúvida cartesiana ataca mesmo assuntos que um cético antigo teria considerado imune ao ataque, como as evidências sobre o corpo próprio e a do mundo exterior. De acordo com Sexto, na medida em que essas crenças pertencem à vida comum (*biotike teresis or aphilosophos teresis*), elas não se tornam objeto de investigação (*zétesis*). Ao contrário, quando medita, Descartes pode suspender o juízo sobre elas também, isto é, ele não crê nelas.

É verdade que sobre esse ponto os historiadores estão divididos³⁵. Alguns afirmam que somente em virtude da função metodológica da dúvida entende-se que o ceticismo não deveria jamais estender-se às crenças não-dogmáticas da vida ordinária. (Como Descartes diz alhures, ninguém em sã consciência duvidaria na prática se o mundo existe.) Entre as crenças, somente as dogmáticas que pertencem à teoria seriam afetadas pela dúvida das *Meditações*, não as meramente doxásticas típicas da prática. Diferentes intérpretes, ao contrário, defenderam uma tese quase oposta. Para eles, a própria necessidade de proteger as crenças ordinárias dos ataques da dúvida “metafísica” expressa uma posição cética forte e real. Quando é levada a sério, a dúvida equivale a uma “concepção sem crenças”, donde as exigências de isolar o ceticismo da prática, como realmente pedem as regras morais. A objeção dirigida por Descartes aos céticos de seu tempo, censurados por não terem realmente ido além do limite da dúvida e, então, terem parado nos fenômenos, confirma a última interpretação e sustenta ainda mais a superioridade da dúvida cartesiana sobre as dúvidas antiga e moderna, na medida em que mesmo o método libertino das aparências repousa na noção sextiana de fenômeno³⁶.

Sobre esse ponto, a meu ver, G. Fine está correta em afirmar que a dúvida de Descartes desafiou não somente o conhecimento, mas também a crença³⁷, ainda que ele tenha aceitado, no domínio da prática, ao lado dos céticos pirrônicos, o que Fine chama de “aparências não-doxásticas”. Portanto, é verdade que, quando Descartes entrou na competição, a querela sobre o ceticismo antigo e moderno já estava efervescendo, como vimos nas obras de La Mothe Le Vayer, mas é inegável que o autor das *Meditações*

conferiu à discussão uma virada dramática, mudando toda a *querelle* para o domínio da dúvida metafísica. A hipótese hiperbólica do assim chamado “Deus enganador” permite a Descartes pôr em dúvida a existência do mundo externo e do corpo próprio, uma dúvida que nenhum pirrônico, seja antigo ou moderno (como La Mothe Le Vayer), jamais teria imaginado.

De qualquer forma, qualquer que seja o lado que tomam nessa controvérsia, parece que todos os intérpretes concordam com a ideia de que a radicalidade de Descartes e a mudança do ceticismo de uma posição ética para uma questão epistemológica teriam dependido de uma profunda incompreensão dos objetivos morais do pirronismo, que visava, não tanto estabelecer as condições epistêmicas corretas, mas livrar a mente das paixões produzidas pelo dogmatismo e, assim, alcançar a *ataraxía*. Sobre este último ponto do “veredicto padrão moderno”, parece que quase não há dissenso. Uma vez que abandonaram esse objetivo ético e adotaram uma concepção epistemológica, os modernos (depois de Montaigne e Charron) se convenceram a si mesmos de que a vida sem dogmas recomendada pelos antigos é essencialmente impossível.

Essa maneira de considerar a questão não é arbitrária e inclusive aprende um aspecto importante da situação. Contudo, a mudança promovida por Descartes precisa, na minha opinião, de um contexto diferente para ser inteiramente compreendida. Na verdade, o foco não é tanto uma mudança nos interesses, da ética para a epistemologia, mas uma avaliação diferente da primeira que produziu uma mudança nos objetivos, em vez do contrário. E, novamente, o fator decisivo foi a maneira em que os cétricos modernos entenderam, ou melhor: não entenderam, a dúvida, em vez de sua relação com as fontes antigas.

8. Como R. Bett mostrou recentemente em seu estudo sobre *Pirro, seus antecedentes e seu legado*, apesar das mudanças ocorridas nos quase cinco séculos de Pirro a Sexto, o ceticismo permaneceu fiel a um princípio fundamental: contra toda a tradição grega, os pirrônicos estavam sempre argumentando que a *ataraxía* e a tranqüilidade da alma surgem, não do

conhecimento e julgamento das coisas, mas da suspensão do assentimento e, então, da desistência da busca do conhecimento. Apesar de todas as suas diferenças, “Pirro e Sexto consideram outros filósofos como estando perturbados e atormentados por causa de sua prontidão para dedicar-se à teoria e de sua precipitação para aceitar conclusões definitivas”³⁸. Ainda que se possa hesitar para levar tão longe essa avaliação, como fez G. Striker³⁹ ao tornar o ceticismo um “tipo especial de filosofia” caracterizado por uma perspectiva “anti-racional”, é verdade que também esse julgamento endossa a continuidade do movimento cético ao enfatizar a primazia da ética.

À luz disso, não há dúvida de que na época moderna o projeto cético não poderia senão passar por uma crise e mudança radical, quando ambos os elos – um, entre ceticismo e *ataraxía*, outro entre desistir do conhecimento e alcançar a tranquilidade da alma – foram rompidos. Essas mudanças decisivas precederam a mudança que ocorreu com Descartes e podem ser atribuídas a Montaigne. Este último manteve as objeções epistemológicas fundamentais típicas do ceticismo (como é evidente nas passagens famosas da *Apologia* com relação ao critério, dialeto e regresso ao infinito), mas subverteu seus objetivos éticos originais. Em geral, essa virada dramática resultou da descoberta, feita por Montaigne, de que, ao seguir os fenômenos e opô-los uns aos outros, o ceticismo não produz um estado de equilíbrio (a *isosthéneia* na qual os cétricos antigos confiavam) e, portanto, a premissa da tranquilidade da alma, como uma condição de profunda instabilidade, tornando impossível satisfazer a exigência padrão da *ataraxía*. Longe de ser imperturbável, o cético parece a Montaigne estar afetado pela mudança contínua e, assim, pela perpétua ansiedade, uma vez que a força de cada nova opinião, em vez de coexistir e neutralizar a opinião prévia, como na famosa metáfora da balança, ao contrário supera-a completamente. Na descrição psicológica precisa de Montaigne, a mente passa de um estado a outro em etapas, sem jamais alcançar o equilíbrio pregado pelos cétricos. A última opinião na mente domina, assumindo o lugar da precedente: “*que la fortune nous remue cinq cens fois de place, qu'elle ne face que vuyder et remplir sans cesse, comme dans un vaisseau, dans nostre croyance autres et autres*

opinions, toujours la presente et la derniere c'est la certaine et l'infaillible"⁴⁰.

Quando, no Discurso, recorre à "liberdade de duvidar", enfatizando ao mesmo tempo a necessidade de manter a mente firme (*le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées*)⁴¹, Descartes extrai as últimas consequências da reflexão de Montaigne. Donde ele pensa que, para opor-se à perturbação e inconstância cética, conformidade e moderação são necessárias, mas não suficientes. Evidentemente se referindo à ética cética proveniente de Sexto e Montaigne, Descartes evoca da primeira máxima de sua moral provisória os benefícios das "*opinions les plus moderées, & les plus esloignées de l'excès*"⁴². Apesar disso, tendo aprendido de Montaigne que a condição do cético é de desequilíbrio, e não de equilíbrio, Descartes ainda pensa que uma filosofia diferente do assunto, baseada em valores como firmeza e determinação, será necessária. Não é preciso acrescentar que um herdeiro do espírito pirrônico com La Mothe Le Vayer estigmatizou-os respectivamente como *philautia* e *opiniatreté*, que deveriam, então, ser combatidos.

Assim, a abordagem de Descartes não somente leva em conta, mas também supera a lição dada pelos céticos modernos. Enquanto adverte contra os que consideram como "muito verdadeiras e certas" opiniões que são em si mesmas "duvidosas", ele recomenda seguir na prática a inclinação que Montaigne, em sua antropologia cética, descreveu como um fato pertencente à natureza humana. Além disso, quando condena o comportamento desses "espíritos fracos e flutuantes", que passam de uma opinião para outra⁴³, Descartes está adotando uma característica do ceticismo de Montaigne, mas também acrescenta por sua própria conta uma avaliação pejorativa, em vez da descrição muito neutra contida nos *Ensaio*s. Na verdade, no começo da *Segunda Meditação*, ele descreve o ceticismo como uma experiência profundamente perturbadora e como ele mesmo caiu "inesperadamente em águas muito profundas", de modo que "não pode nem pisar no fundo, nem nadar até à superfície"⁴⁴.

Poder-se-ia objetar que esse retrato do cético está muito longe do origi-

nal e que a posição de Descartes resulta num mal-entendido a respeito das fontes antigas. Contudo, dever-se-ia admitir, ao mesmo tempo, que sua leitura do pirronismo esmagou interpretações mais fiéis, como a de La Mothe Le Vayer. Depois de Montaigne e Descartes, a dúvida não somente assumiu o lugar central previamente reservado para a *epokhé*, mas também foi descrita como uma experiência que produz perturbação e ansiedade profunda. Citaremos somente um exemplo, mas um exemplo significativo: Thomas Hobbes. No catálogo sistemático das categorias antropológicas modernas que compõe os primeiros capítulos do *Leviatã*, o filósofo inglês dá uma definição de “dúvida” que está a léguas de distância do equilíbrio e muito próxima da alternância precipitada de impulsos e fantasias bem descrita por Montaigne: “toda a cadeia de opiniões alternadas, na questão do verdadeiro ou falso é chamada de ‘dúvida’”, exatamente como “toda a cadeia de apetites alternados, na questão do bem ou mal é chamada de ‘deliberação’”⁴⁵. A diferença com Montaigne ou Descartes não consiste tanto no diagnóstico como na terapia, que não será o distanciamento cético (como em Montaigne) ou a firmeza estoica (como em Descartes), mas, para Hobbes, uma técnica psicológica de regular as cadeias do raciocínio, baseado numa ciência mecanicista do homem e em convenções lingüísticas estipuladas. Apesar disso, todos os três autores (Montaigne, Descartes e Hobbes) parecem compartilhar uma convicção comum: dúvida e ceticismo são um assunto de flutuação, não de equilíbrio. Os céticos são pessoas que balançam de um extremo a outro, não ficam quietos, nem se distanciam. Essa mudança da abordagem original das fontes antigas do pirronismo teve enormes consequências para as representações modernas desse movimento filosófico.

9. Para concluir, voltarei à *História do ceticismo* de Popkin e tentarei extrair algumas lições do estudo dessa “querela”. Primeiro, validei o principal entendimento historiográfico de Popkin: Descartes e seus contemporâneos passaram por uma crise cética real e uma crise muito mais perturbadora do que os antigos tinham experimentado. Considerando o ceticismo clássico obsoleto, o filósofo francês levou muito a sério as investidas céticas moder-

nas, pensando que estas minavam os fundamentos teológicos e metafísicos do conhecimento. Como vimos, admitindo os tópicos dos cétricos antigos, Descartes pensou, ao contrário, que o ataque cético moderno representava um desafio que não se poderia negligenciar ou subestimar.

Portanto – meu segundo ponto – não tem muito sentido focalizar o estudo desse assunto numa comparação direta com os textos antigos, tanto mais que Descartes pouco estava interessado na discussão filológica das fontes clássicas (a ponto de, conforme alguns intérpretes, não ter jamais lido diretamente os escritos de Sexto Empírico⁴⁶), ao mesmo tempo em que estava muito consciente de que o ceticismo representava uma tendência viva em sua época. Assim, o ceticismo não era um “prato requentado”, como declara nas *Segundas respostas*, mas uma questão que “floresce hoje tanto quanto sempre”, como diz nas respostas às *Sétimas objeções*. Também a esse respeito, o estudo da polêmica com Bourdin traz à tona alguns elementos que sustentam a tese principal de Popkin, de acordo com a qual “não somente Descartes estava familiarizado com parte da literatura cética, mas também estava profundamente consciente da crise pirrônica como uma questão viva”⁴⁷.

Em comparação com a modernidade desse ceticismo, as tentativas feitas para associar o nível metafísico da dúvida cartesiana com as fontes medievais deveriam ser consideradas com muito mais cuidado e sem concessões a generalizações superficiais. Com relação a esse ponto, estou aludindo aos estudos de Perler ou Bermudez, que explicam o nível global da dúvida cartesiana ao associá-lo a um tipo de subversão cética da teoria medieval da *species*⁴⁸. Deixando de lado a falta de confirmação nas declarações de Descartes e suas fontes contemporâneas, essa tese também conflita com as características desses autores medievais que nunca chegaram a resultados similares à crise pirrônica descrita por Descartes. Na querela sobre o valor e progresso do ceticismo, não há dúvida para Descartes de que os modernos teriam tido uma vantagem sobre seus predecessores, seja antigos ou medievais, e que sua própria versão do ceticismo teria prevalecido por sua vez sobre ambos.

Em terceiro e último lugar, se o quadro moderno é o contexto adequado para a querela, precisamos rever alguns pontos da *História do ceticismo* de Popkin. Tendo estabelecido que La Mothe Le Vayer é a principal referência para o retrato que Descartes faz do “ateísmo cético”, parece-me muito difícil sustentar a avaliação de libertinismo proposta lá. De acordo com Popkin, as declarações céticas de um libertino como o autor dos *Diálogos* teria sido compatível com “um certo tipo de Catolicismo Liberal, enquanto oposto, seja à crença supersticiosa, seja ao Protestantismo fanático” e, finalmente, teria expressado “alguma forma de crença cristã mínima”⁴⁹. Essa avaliação conflita com a dupla postura assumida por La Mothe Le Vayer: quando desempenha o papel de um cético, como nos *Diálogos*, ele insiste na compatibilidade entre o “divino Sexto” e a fé paulina, mas quando passa a julgar o ceticismo de fora, ou de uma maneira objetiva, como em *A virtude*, ele não pode evitar de enfatizar a substância irreligiosa e pagã do ceticismo de Pirro e de Sexto, na fronteira do ateísmo. E se alguma vez ele escreveu uma obra inspirada por algum tipo de “Catolicismo liberal” (eu preferiria dizer Humanismo cristão), essa é precisamente *A virtude dos pagãos*, com seu programa político e cultural complexo, apoiando tanto o Galicanismo de Richelieu e a educação clássica jesuíta. Poderíamos explicar a mudança dos *Diálogos* para *A virtude* de várias maneiras, primeiro sublinhando como o assim chamado “pironismo cristão” realmente representou uma síntese altamente problemática e instável, sempre pronta a se tornar seu oposto, “ateísmo cético”, como Descartes advertiu. Contudo, poder-se-ia também acrescentar aqui que, nos *Diálogos*, La Mothe Le Vayer estava falando como um cético *in sua propria persona*, mesmo que sob o véu de um pseudônimo. Sendo esse um segredo aberto entre a elite parisiense cultivada, ele certamente precisava esconder a periculosidade de sua própria inclinação cética, tão evidente nessa obra. Ele não precisava fazer isso em *A virtude dos pagãos*, na qual não estava defendendo o ceticismo como sua própria posição, de modo que ele poderia ser muito mais honesto e franco sobre sua relação problemática com a fé. Nessa obra oficial, ele finalmente foi capaz de desempenhar o papel de um observador imparcial, afirmando as

características religiosas, ou antes irreligiosas, do ceticismo, um veredicto real, isto é um *vere dictum*, uma sentença verdadeira.

Em suma, o estudo da posição de Descartes e de seus interlocutores levou-me a uma posição que contrasta tanto com algumas tendências anti-Popkin na historiografia e, ao mesmo tempo, modifica a avaliação de Popkin do libertinismo: duas maneiras de levar adiante a pesquisa sobre o ceticismo que Dick, penso, com sua mente aberta, teria apreciado.

Notas

1 Essa conferência foi apresentada em inglês no colóquio “O legado de Richard Popkin”, realizado na William Andrews Clark Memorial Library em Los Angeles, de 10 a 12 de junho de 2006, financiado pelo UCLA Center for Seventeenth- and Eighteenth-Century Studies. O texto foi publicado nos anais *The Legacies of Richard Popkin*, editado por Jeremy Popkin, “International Archives of the History of Ideas”, 198, Dordrecht, Springer, 2008, p. 173-194. Eu retrabalhei e expandi consideravelmente o mesmo assunto em meu livro *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticism*, Paris, Vrin, 2008, capítulo V: “Du bon usage du doute. Descartes et les sceptiques modernes”, p. 229-348. Agradeço a Plínio Junqueira Smith por sua tradução para o português.

2 A esse respeito, veja meu verbete “Skepticism” em *The Classical Tradition*, ed. by A. T. Grafton, G. W. Most, and S. Settis, Harvard University Press, no prelo.

3 Refiro-me aqui ao que Gail Fine chamou de “veredicto moderno padrão”, isto é, a convicção estabelecida de que o ceticismo antigo era muito mais fraco do que o moderno, sobretudo do que o cartesiano, porque jamais questionou o mundo exterior. Ver Gail Fine, “Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage”, *The Philosophical Review*, 109, 2000, p. 195-234; Ead., “Sextus and External World Scepticism”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 2003, p. 341-385; Ead., “Subjectivity, Ancient and Modern: The Cyrenaics, Sextus, and Descartes” in *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Jon Miller and Brian Inwood (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 192-231. De fato, Fine desafia a concepção mais comum, de acordo com a qual Descartes representou uma grande e dramática mudança no ceticismo. Essa concepção é defendida pela maioria dos intérpretes, seguindo a autoridade de Myles F. Burnyeat. Entre os seus artigos, que são o alvo da crítica de Fine, vejamos pelo menos: “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”, *Philosophical Review*, 91, 1982, p. 3-40; “Can the Skeptic Live His Skepticism?”, in *The Skeptical Tradition*, ed. by M. F. Burnyeat, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 117-148; “The Sceptic in His Place and Time”, in *Philosophy in History*, ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University

Press, 1984, p. 225-254.

4 Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

5 Eu desenvolvo essa tese com mais detalhes em meu livro: G. Paganini, *Skepsis. De Montaigne à Descartes et Bayle*, Paris, Vrin, 2008 (capítulo V).

6 Sobre o conhecimento de fato e a utilização das fontes antigas por Descartes, veja-se o apêndice do livro editado por Ettore Lojacono, *Socrate in Occidente*, Firenze, Le Monnier, 2004: Franco Meschini, “Descartes e gli Antichi”, p. 283-323.

7 René Descartes, *Responsio ad secundas obiectiones* (AT VII, p. 130): “*Cum itaque nihil magis conducatur ad firmam rerum cognitionem assequendam, quàm ut prius de rebus omnibus præsertim corporeis dubitare assuescamus, etsi libros eâ de re complures ab Academicis & Scepticis scriptos dudum vidissem, istamque crambem non sine fastidio recoquerem, non potui tamen non integram Meditationem ipsi dare: vellemque ut lectores non modo breve illud tempus, quod ad ipsam evolvendam requiritur, sed menses aliquot, vel saltem hebdomadas, in iis de quibus tractat considerandis impenderent*”. Cf. A tradução francesa feita por Clerselier: AT IX A, p. 103.

8 Cf. *Objectiones Tertiae, cum responsionibus authoris* (AT VII, p. 171-172); *Epistola ad P. Dinet* (AT VII, p. 573 l. 28 – p. 574 l. 9).

9 R. H. Popkin, *The History of Scepticism*, capítulo V “The Libertins Erudits”, p. 80-98.

10 Deixe-me dar um exemplo, um texto ainda essencial e não superado, o comentário de Gilson ao *Discurso do método*. Nesse comentário, Pirro e Sexto estão quase totalmente ausentes, enquanto Montaigne e Charron são considerados as fontes principais para a representação cartesiana do ceticismo. Gilson raramente se refere a Sanches e La Mothe Le Vayer (R. Descartes, *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1967).

11 Edwin Curley, *Descartes against the Skeptics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978.

12 Michael Ayers, “Popkin’s Revised Skepticism”, *British Journal for the History of Philosophy*, 12, 2004, p. 319-332

13 Dominik Perler, “Was There a ‘Pyrrhonian Crisis’ in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard Popkin”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86, 2004, p. 209-220.

14 Charles Larmore, “Scepticism”, in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Daniel Garber and Michael Ayers (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 1181, n. 4.

15 Marjorie Grene, “Descartes and Skepticism”, *Review of Metaphysics*, 52, 1999, p. 553-571, esp. p. 570.

16 Ver Jean-Pierre Cavaillé, “Les sens trompeurs. Usage cartésien d’un motif sceptique”, *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, 1991, p. 3-31 ; Id., “Descartes et les sceptiques modernes : une culture de la tromperie”, in *Le scepticisme au XVI e et au XVII*

esiècle, ed. by P.-F. Moreau, Paris, A. Michel, 2001, p. 334-347 ; Id., “Scepticisme, tromperie et mensonge chez La Mothe Le Vayer et Descartes”, in *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, ed. by Gianni Paganini, Dordrecht–Boston–London, Kluwer, 2003, p. 115-131 ; Ettore Lojacono, “Socrate e l’honnête homme nella cultura dell’autunno del Rinascimento francese e in René Descartes”, in *Socrate in Occidente*, cit., p. 103-146 ; Sylvia Giocanti, “Descartes face au doute scandaleux des sceptiques”, *Dix-septième siècle*, 54, 2002, p. 663-673. Ver mais sobre esse assunto em meu livro, *Skepsis*, capítulo V: “Du bon usage du doute. Descartes et les sceptiques modernes”.

17 Ver, mais recentemente, José R. Maia Neto, “Charron’s *Epochè* and Descartes’s Cogito: The Sceptical Base of Descartes’s Refutation of Scepticism”, in *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, cit., p. 81-113.

18 R. H. Popkin, *The History of Scepticism* cit., p. 158 ff.

19 Ver Roger Ariew, “Pierre Bourdin and the Seventh Objections”, in *Descartes and His Contemporaries. Meditations, Objections and Replies*, Roger Ariew and Marjorie Grene (eds.), Chicago & London, Chicago University Press, 1995, p. 208-225.

20 Cf. *Objectiones Septimae* (AT VII, p. 547-548).

21 Esse é o texto latino da resposta de Descartes ao jesuíta: “*Et verò, quid respondebit Scepticis, qui omnes dubitationis limites transcendunt? Quâ ratione ipsos refutabit? Nempè desperatis aut damnatis annumerabit. Egregie certe; sed quibus illi eum interim annumerabunt? Neque putandum est eorum sectam dudum esse extinctam. Viget enim hodie quàm maxime, ac fere omnes, qui se aliquid ingenii prae caeteris habere putant, nihil inventientes in vulgari Philosophiâ quod ipsis satisfaciât, aliamque veriore non videntes, ad Scepticam transfugiunt*” (AT VII, p. 548 l. 24 – p. 549 l. 3). Essa passagem é corretamente evocada também por Popkin, *The History of Scepticism* cit., p. 144.

22 AT VII, p. 549 l. 8-9.

23 “*Quippe omnes odierni Sceptici non dubitant quidam in praxi, quin habeant caput, quin 2 & 3 faciant 5, & talia; sed dicunt se tantùm iis uti tanquam veris, quia sic apparent, non autem certò credere, quia nullis certis rationibus ad id impelluntur*” (AT VII, p. 549 l. 10-15).

24 Michel de Montaigne, *Essais*, II, 12 (ed. by P. Villey, Paris, PUF, 1999, t. II, p. 439).

Referindo-se às “novidades” de Lutero, o pai de Montaigne tinha a expectativa de que “esse começo de enfermidade declinaria num ateísmo execrável”.

25 “*Et quia non eodem modo ipsis apparet Deum existere, mentemque humanam esse immortalem, ideo his nequidem in praxi tanquam veris utendum putant, nisi prius probata fuerint, rationibus magis certis quam sint ullae ex iis ob quas apparentia omnia amplectuntur*” (AT VII, p. 549 l. 15-20).

26 Para mais detalhes sobre esse ponto, veja meu livro *Skepsis*, capítulo I.

27 AT VII, p. 549 l. 19-20.

28 Discuto mais amplamente as características do ceticismo de Le Vayer e o problema de sua relação com a religião no livro, já citado, *Skepsis*, capítulo II: “Le scepticisme des anciens et

des modernes. La Mothe Le Vayer et le ‘pyrrhonisme tout pur’”.

29 François La Mothe Le Vayer, *De la divinité* (in F. La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, ed. by André Pessel, Paris, Fayard, 1988, p. 330-331). É uma pena que os editores (Roger Ariew, John Cottingham, Tom Sorell) do livro *Background Source Materials : Descartes' 'Meditations'*, New York-Cambridge, Cambridge University Press, 1998, não citem essa passagem na seção dedicada a La Mothe Le Vayer (seção 11, p. 201 ff.), em vez de citar o texto fideísta que eles julgam “relativamente domesticado” (*ibid.*, p. 201).

30 La Mothe Le Vayer, *De la vertu des Payens*, in *Oeuvres de François de La Mothe Le Vayer*, Paris, chez Augustin Courbé, 1662, t. I, vol. II, segunda parte, “De Pyrrhon et de la Secte Sceptique”, p. 663. O estudo padrão sobre La Mothe Le Vayer ainda é René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, new edition, Genève-Paris, Slatkine, 1983, esp. p. 505-538; mas veja-se também Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2002, p. 141-198, e Sylvia Giocanti, *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, Paris, Champion, 2001.

31 Essa é a formulação recorrente (*universalis dubitatio, de omnibus dubitabo*) adotada principalmente na *Recherche de la vérité de Descartes* (AT X, p. 514, 515), que está mais próxima da cultura libertina e cética da época do que as *Meditações*.

32 F. La Mothe Le Vayer, *De l'ignorance louable* (Dialogues cit., p. 243).

33 Ao contrário, G. Fine, “Descartes and Ancient Skepticism” cit., p. 222-223, enfatizou a semelhança entre o critério de ação de Sexto e a “insulação” cartesiana das dúvidas em relação a assuntos práticos. De qualquer forma, ela concorda que as dúvidas cartesianas não são completamente “vãs”: “se o fossem, ele não precisaria construir seu código de conduta” (p. 227).

34 Nesse sentido, M. F. Burnyeat falou de Descartes e do cético moderno “metodológico” como “insulando” sua dúvida no mero domínio da teoria; cf. seu artigo “The Sceptic in His Place and Time” cit. Mais sutilmente, G. Fine distingue entre “aceitação” e “crença”: por exemplo, “quando se trata da ação”, Descartes “meramente aceita (mas não crê) que ele tem um corpo. Igualmente, não precisamos dizer que, para fins práticos, Descartes decida crer que ele tem um corpo; antes, ele aceita (mas não crê) que tem” (G. Fine, “Descartes and Ancient Skepticism” cit., p. 218).

35 Para uma visão geral de toda a questão, com relação às fontes antigas, vejam-se os artigos reunidos em *The Original Sceptics: A Controversy*, ed. by M. F. Burnyeat and M. Frede, Indianapolis, Hackett, 1997. Em conexão estrita com o problema moral, veja-se a apologia da atitude cética feita por John Christian Laursen, “Yes, Sceptics Can Live Their Skepticism and Cope with Tyranny as Well as Anyone”, in *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought*, J. R. Maia Neto e R. H. Popkin (eds.), Amherst, Humanity Books, 2004, p. 201-234.

36 Dessa perspectiva, não concordo com a tendência de Gail (que comenta o mesmo texto

das Sétimas Respostas em que me baseei) para alinhar Descartes com os “céticos modernos” e considerar que nenhum deles era “mais radical do que o ceticismo antigo” (“Descartes and Ancient Skepticism”, p. 234).

37 G. Fine, “Descartes and Ancient Skepticism” cit., 212. Cf. Também p. 233: “Descartes aceita que o ceticismo afeta a vida de uma pessoa, de modo que não é estritamente metodológico”. É bem sabido que a tese da característica metodológica foi defendida por Burnyeat (veja seu “The Sceptic in His Place and Time”).

38 Richard Bett, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 106.

39 Gisela Striker, “Sceptical Strategies” in *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, M. Schofield, M. F., Burnyeat, and J. Barnes (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 54-83.

40 Montaigne, *Essais*, II, 12, vol. II, p. 563.

41 R. Descartes, *Discours de la méthode* (AT VI, p. 24 l. 18-22).

42 *Ibid.*, p. 23 l. 4-5.

43 Cf. *ibid.* p. 25 l. 14-19: “*Et cecy fut capable dès lors de me deliurer de tous les repentirs & les remors, qui ont coustume dagiter les consciences de ces esprits foibles & chancelans, qui se laissent aller inconstamment a pratiquer, comme bonnes, les choses qu’ils iugent après estre mauuaises*”.

44 AT VII, p. 23-24.

45 Thomas Hobbes, *Leviathan*, capítulo 7 (C. B. Macpherson (ed.), London, Penguin, 1968, p. 131).

46 Ver Luciano Floridi, “Scepticism and Animal Rationality”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79, 1997, p. 27-57.

47 R. H. Popkin, *The History of Scepticism* cit., p. 144.

48 Ver Dominik Perler, “Wie ist ein globaler Zweifel möglich ? Zu den Voraussetzungen des frühneuzeitlichen Aussenwelt-Skeptizismus”, *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, 57, 2003, p. 481-511 (e, mais recentemente, seu livro: *Zweifel und Gewißheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2006); José L. Bermudez, “The Originality of Cartesian Skepticism : Did It have Ancient or Mediaeval Antecedents?”, *History of Philosophy Quarterly*, 17, 2000, p. 333-360.

49 Ver R. H. Popkin, *The History of Scepticism* cit., p. 87; cf. também p. 89: “A meu ver, a prova com relação aos libertinos eruditos é mais compatível com alguma forma de sinceridade e alguma forma de crença cristã mínima”. Ver também, quase na mesma direção, José R. Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov*, Dordrecht, Kluwer, 1995, p. 5-9, 30-36. Para uma visão diferente, cf. Tullio Gregory, “Libertinisme erudite in Seventeenth-Century France and Italy: The Critique of Ethics and Religion”, *British Journal for the History of Philosophy*, 6, 1998, p. 323-350.